



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

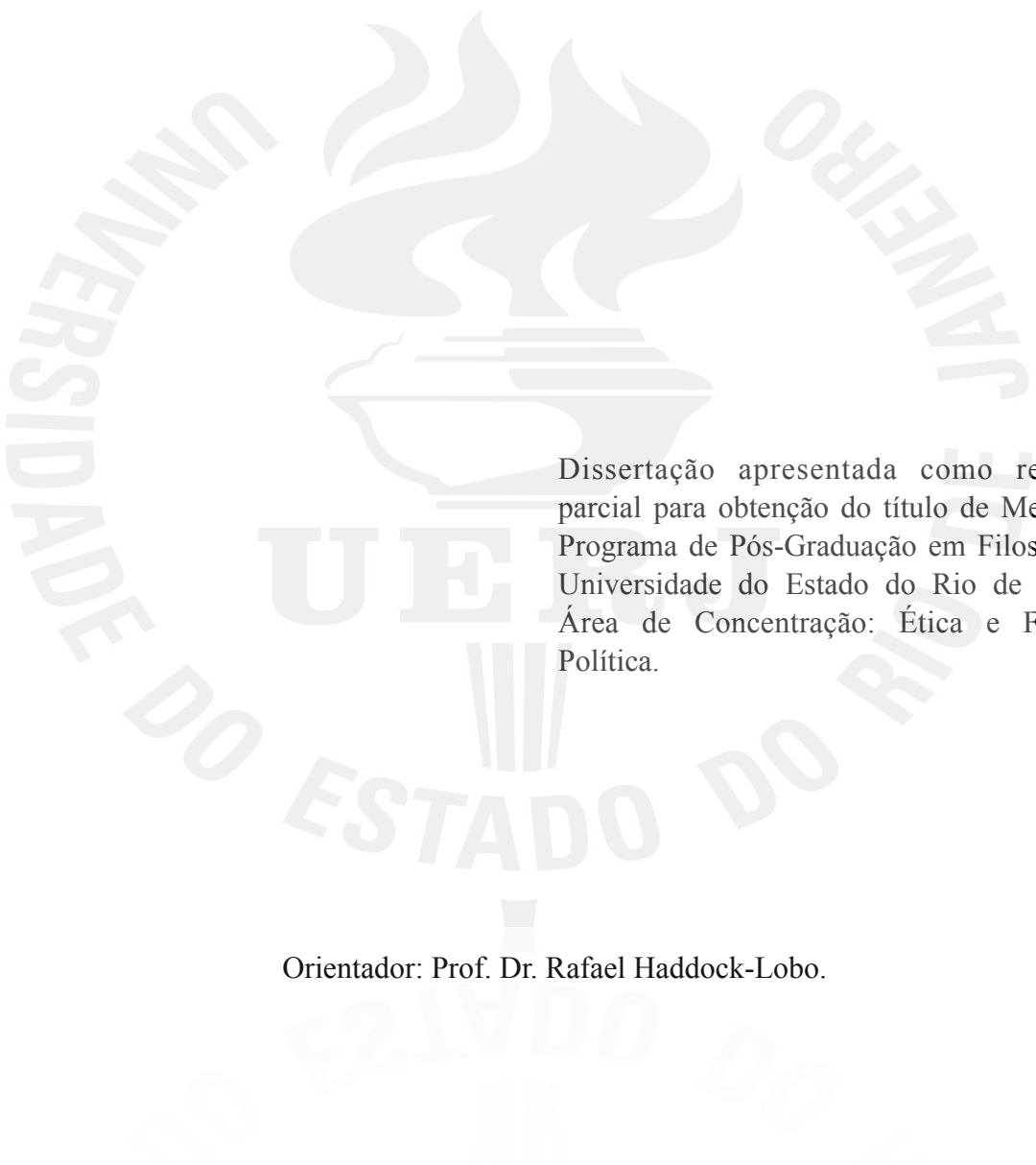
LUCAS ROBERTO MORAES BARBOSA

Entre outros rastros

Rio de Janeiro
2023

Lucas Roberto Moraes Barbosa

Entre outros rastros



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo.

Rio de Janeiro
2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

A ficha catalográfica deve ser preparada pela equipe da Biblioteca CCSA e fica pronta em 48 horas úteis. Ela deverá ser inserida neste local e não deve ser contada para fins de paginação. Na versão impressa, deverá constar no verso da folha de rosto. Formatar a fonte conforme o modelo escolhido para todo o trabalho (Arial ou Times New Roman) A ficha desta máscara foi inserida através do recurso de selecionar, copiar e colar especial como documento do Word (objeto). É possível editá-la dando dois cliques em cima da ficha com o botão esquerdo do mouse.

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Lucas Roberto Moraes Barbosa

Entre outros rastros

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 18 de agosto de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo.
UERJ/UFRJ.

Prof. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis.
UERJ.

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes.
UERJ.

Dr. Guilherme Lanari Bo Cadaval.
UFRJ.

Rio de Janeiro
2023

Dedicatória.

Ao Hataum.

Agradecimentos.

À memória de minha avó, Neucir, quem muito lutou para que eu pudesse, também, lutar. Quem me mostrou, ao seu modo, que o amor incondicional, esse que chega como um acontecimento, não precisa de nada pra sobreviver senão o seu próprio exercício. Por mais conturbado, confuso e intenso que seja, ele nasce e cresce e nada nem ninguém pode contê-lo de sua proliferação ou de seu desabrochar: é a alteridade em sua forma mais autêntica. Se as avós são a *origem* do mundo, a minha avó é a *origem* do meu.

Ao meu pai, a quem dedico todo esse texto, meu guerreiro da noite, meu anjo noturno, meu espectro, o rastro de tudo o que mais admiro em nós. Meu pai é o eterno *papel* para a minha escrita: a minha abertura e a minha disseminação.

Ao meu avô, Waldyr, pelo apoio e pela confiança irrestrita; pela admiração gratuita; pela curiosidade aguçada e pela angústia incessante que muito me inspira, hoje e sempre; pelo sutil, intenso e refinado olhar às coisas de uma vida que só um pisciano suburbano dos anos 1940 entre a cultura colonial, as descartáveis heranças e a violência da urbanização carioca poderia experimentar. E por me mostrar que a ética talvez seja mesmo uma espécie de vigília.

Não apenas o meu agradecimento, mas toda a minha admiração, meu encanto e meu fascínio à minha tia-avó, Nilcéa, por me ensinar, todos dias, a viver e continuar vivendo. Por me manter vivo sob o seu acolhimento. Se eu tiver que viver outras vidas, em outros momentos, suplico poder ter o privilégio de cruzar com a sua vida, na forma de uma vida ou não, quantas vezes for possível. Sua singularidade é valiosa. Você é o sentido que o meu mundo produziu pra se alimentar diariamente.

Ao meu professor e orientador, Rafael Haddock-Lobo, pela paciência, pela liberdade, pela escuta e por me mostrar a força do caminho do impossível. A admiração que criei e alimentei por alguém que considero um dos maiores pensadores do meu tempo é algo que habita em mim de modo bastante inspirador. Agradeço principalmente pelas conversas, sobretudo as paralelas, pelos desvios, pelos conselhos e pela enorme confiança depositada em mim e na minha escrita. Suas aulas, seus textos, suas ideias e suas inquietações sempre me despertaram, desde o início da minha graduação, grande espanto e desejo por querer seguir aprendendo e buscando ainda mais questões para as minhas questões. E escritas para as minhas escritas. Isso é impagável.

Agradeço à Dirce Solis, um universo de conhecimentos e hospitalidades, pelas delicadas observações, pela carinhosa recepção e pelas magníficas aulas sem as quais esta dissertação, deste modo, não poderia ser escrita.

Ao Marcelo Moraes, quem eu também considero um dos grandes pensadores cariocas para o cenário filosófico contemporâneo, pela disponibilidade em acompanhar a construção do meu trabalho desde o período da qualificação.

Ao Guilherme Cadaval, pela gentileza da leitura. E por aceitar fazer parte desta banca.

A todos os professores e professoras que passaram pela minha vida, desde a minha alfabetização, na Escola da Vovó Mara, até o momento desta pós-graduação, na UERJ. Agradeço sobretudo aos meus professores e professoras de língua portuguesa e ciências humanas, por me apresentarem a possibilidade de lidar com um rastro do infinito que é a linguagem e a história do pensamento.

Agradeço ao meu tão especial amigo, André, pela força que tensiona todo o meu inelutável ceticismo. Meu amigo, você é a calma, o silêncio e a turva lucidez que habitam em mim. E talvez só isso importa.

Agradeço, também, a todos os meus amigos e amigas que acompanharam este longo e turbulento processo de escrita ao meu lado e me proporcionaram o pensamento de alguns dos assuntos aqui colocados.

Meu agradecimento aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, Luis Cláudio, Daniel e Andreia pela dedicação, pela atenção e pelos enormes desdobramentos em tornar a burocracia algo habitável.

Agradeço à todas as pessoas envolvidas no Departamento de Articulação, Iniciação Acadêmica e de Assistência e Inclusão Estudantil, subordinado à PR-4 da UERJ que, no amparo, na disponibilidade e no acolhimento no processo de concessão da BPPG, possibilitaram a realização deste trabalho de forma justa e confortável. Esse cuidado foi fundamental ao desenvolvimento desta pesquisa. Um salve às políticas públicas de inclusão no Ensino Superior e à todas as trabalhadoras e trabalhadores que dedicam-se assiduamente em prol de programas como este.

À Capes, pelo financiamento.

“Os cortes se reinscrevem sempre, fatalmente, em um tecido antigo que é preciso continuar a desfazer, interminavelmente.”

Jacques Derrida.

Resumo.

MORAES BARBOSA, Lucas Roberto. *Entre outros rastros*. 2023. Dissertação – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Diante de uma tradição filosófica que possui lugares determinados para a produção de sentido e na constatação de suas violências conceituais, busco, com este trabalho, tatear um pensamento da desconstrução desde uma experiência do rastro a partir do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Na instabilidade deste percurso, investigo alguns de seus obstáculos que são, aqui, sintomas de uma metafísica da presença. Em seu primeiro dobramento, este trabalho é coberto por uma experiência da aporia, nos limites entre direito e justiça, o que faz com que essa experiência seja atravessada por uma alteridade irreduzível, a saber, a indecidibilidade que produz a justiça como o impossível. A marca dessa alteridade refaz um caminho onde a ontologia é levada ao limite de sua fragilidade quando, entre outros rastros, todo desvelamento oculta-se ao diferir-se. E o véu que esforça-se por retirar em busca da verdade, da determinação, da clareza e distinção, encobre ainda mais o sentido e sua origem. Com a prótese de alguns quase-conceitos e ainda sob a ótica da indecidibilidade, na segunda inflexão, investigo a desconstrução da linguagem de modo a rasurar a passagem que a metafísica ocidental estabeleceu primeiro como natural, original ou verdadeira, segundo como neutra, linear e universal. Ao expor a clausura de uma delimitação *fonologocêntrica* da linguagem, um rastro de experiência produz, para além do paradigma da presença e da ausência, na distância, no corte, na brecha entre aparição e ocultamento, ser e não ser, significante e significado, a liberação da escritura enquanto movimento da produção de diferenças entre rastros. Por fim, com algum vestígio de diferença, resta produzir o apagamento do rastro como a adequação, posto que inadequado, de algum vestígio de sentido ou significação que já não existe em si ou para si.

Palavras-chave: Desconstrução. Justiça. Rastro. Linguagem. Alteridade. Jacques Derrida.

Abstract.

MORAES BARBOSA, Lucas Roberto. *Amongst other traces*. 2023. Dissertation – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Faced with a philosophical tradition that has determined stable places for the production of the meaning and in the realisation of its conceptual violences, I seek, with this work, to grope a thought of deconstruction in an experience of the trace from the Franco-Algerian philosopher Jacques Derrida. In the instability of this path, I investigate some of its obstacles that are, here, symptoms of a metaphysics of presence. In its first folding, this work is covered by an experience of aporia, on the limits between law and justice, which makes this experience crossed by an irreducible alterity, namely the undecidability that produces justice as the impossible. The mark of this alterity retraces a path where ontology is taken to the limit of its fragility when, amongst other traces, all unveiling is hidden by differing. And the veil that it endeavours to remove in search of truth, determination, clarity and distinction, further obscures meaning and its origin. With the prosthesis of some quasi-concepts, under the optic of undecidability, in the second inflection, I investigate the deconstruction of language in order to tear the passage that Western metaphysics established first as natural, original or true, second as neutral, linear and universal. By exposing the enclosure of a phonologocentric delimitation of language, a trace of experience produces, beyond the paradigm of presence and absence, in the distance, in the cut, in the gap between appearance and concealment, being and not being, signifier and signified, the liberation of writing as a movement of the production of differences amongst traces. Finally, with some trace of *différance*, it remains to produce the erasure of the trace as the adequacy, since inadequate, of some trace of meaning or signification that no longer exists in itself or for itself.

Keywords: Deconstruction. Justice. Trace. Language. Otherness. Jacques Derrida.

Sumário.

Posições Iniciais.....	12
0.1 Prelúdio — ainda.....	19
Primeiro vestígio: mais um véu.	
1.0 Para um começo, uma aporia.....	36
1.1 Do mesmo ao outro.....	47
1.2 Do outro ao todo outro.....	57
Segundo vestígio: mais um corte.	
2.0 “A voz ouve-se —.....	66
2.1 Inverter é deslocar.....	75
2.2 Por estratégia, os indecidíveis.....	81
Terceiro vestígio: entre véus e cortes.	
3.0 Rastros, entre outros rastros.....	96
Posições Finais.....	101
Referências.....	105

Posições Iniciais.

O percurso que traço com este trabalho apresenta alguns obstáculos que o fazem refém de seu próprio desvio. Não porque busco simplesmente obstruir sua passagem ou destruir sua pavimentação, mas porque entre seus cruzamentos, nas curvas de seus caminhos, sua iterável instabilidade se mostra como a condição de sua travessia. Se é possível traçar alguma estratégia para tatear questões que concernem à desconstrução ao percorrer uma experiência do rastro, permito-me arriscar, antes de tudo, por um caminho atravessado pela aporia: isso que abre-se à não linearidade de um curso ou que vela¹ o sentido de sua rota. A aporia funciona, aqui, como um suplemento à experiência de alguma travessia do trajeto da linguagem, ou melhor, da escritura. Seguindo os rastros desse errante caminho à beira do mediterrâneo, do Magrebe à Hélade², mas passando também pelo porão esquecido ao leste de uma Europa em ruínas, pelas montanhas ao sul da Alemanha, entre a Lituânia e a Floresta Negra, manifestando-se sobretudo na França do século passado, traço um assombrado e velado percurso com a força de suas impossibilidades. Se há algo de errante nesse caminho é porque muito foi cruzado, desapropriado, descolado de sua origem e exposto à sua instabilidade. O lugar da não apropriação é também o lugar do não apropriável. E uma relação com o que não se apropria deve sempre causar algum assombro ao castelo das propriedades, do próprio e das apropriações.

Na primeira sessão da primeira parte, aqui trazida a partir das discussões contidas em Força de Lei, a experiência da aporia tem a necessidade de marcar, velar – rasurar e repensar,

¹ A primeira das aporias já velada no sentido da palavra velar: ato ou efeito de velar, em uma ponta, como o velamento de um caminho que se segue. O caminho é, nesse sentido, velado, encoberto pelo seu próprio trajeto com a marca da aporia. Em outra ponta, o verbo velar, transitivo indireto, como a permanência, a vigília, o velar por algo. O caminho, desse modo, é velado ao mesmo tempo em que vela-se por ele, isto é, vigia-se seu trajeto, mantém-se atento aos seus próximos passos.

² No limite do que é possível conhecer, na brecha entre o espanto, o afeto e o estranho surge a filosofia helênica. Aristóteles retorna a Platão para afirmar que o próprio do filosofar é, portanto, a tarefa primordial do filósofo é estar diante do espanto e com ele espantar-se. Na passagem do *mythos* ao *logos*, seu movimento de fundação, o que, aqui, nada mais é do que a produção de uma constante deriva acerca do entendimento das coisas, a filosofia encontra o que, posteriormente, consolidou-se como a sua movediça origem. Também na distinção, estabelecendo o que é o que não é; o que possui e o que não possui; o que é *doxa* e o que é *episteme*. Em um território inundado de diferenças de todos os tipos, seja pelo intenso trânsito de pessoas, etnias, línguas e culturas nos portos do mar mediterrâneo, seja pelas singulares atividades exercidas por cada cidade-Estado, suas soberanias e seus cultos ou pelas inúmeras formas de inventar, deslocar e se relacionar com os símbolos de uma época, esse período ficou marcado como a origem de uma história. Mas essa reivindicação não é nada até aqui, já que tudo o que poderia, nesse contexto, servir ao escopo de sua origem só poderia caber em si como uma espécie de desproporção ou uma ambiguidade.

de modo bastante estratégico, então, o que está envolvido nas problemáticas em torno dos limites da justiça, das interdições à alteridade, da aplicabilidade da lei, da manutenção do conceito, do conceito de verdade, das sedimentações que envolvem a questão do ser (do sujeito, do homem, da decisão e as inferências que daí derivam), enfim, de todas as estruturas metafísicas ocidentais que possuem um certo modelo conceitual como o principal meio para a experiência em geral. A aporia é a marca que atravessa as questões aqui colocadas para repensar, com Jacques Derrida, a desconstrução da *metafísica da presença*. Em todas as suas nuances, essa metafísica perpetuou interdições causadas à dimensão da alteridade dos antigos aos modernos, de modo que seu funcionamento, binário e hierárquico, impõe a universalidade de seu jogo.

O rastro de indecidibilidade que cobre todo esse texto motiva uma experiência aporética entre direito e justiça³, inicialmente, e representa a marca da alteridade que perpassa tudo o que aqui está desenvolvido em termos de desconstrução. A clausura do direito frente ao exagero da justiça, em primeiro momento, na impossibilidade de manter-se atada aos regimes legais de aplicação da regra é, para Derrida, a força do indecidível que habita, de uma forma ou de outra, toda decisão digna deste nome. Ao contrário do direito e de sua aplicabilidade, a justiça preserva um vestígio de indecidibilidade que deve manter-se sempre aceso, pois é aí que abre-se à alteridade e, assim sendo, a justiça é a expressão do impossível por excelência.

Com a marca desse rastro que oculta-se em sua cisão, destacam-se os limites e as insuficiências que cercam a aplicabilidade da lei (isto é, também o curso das instituições modernas e positivistas, da moral, dos teísmos etc) enquanto possibilidade de garantia da justiça. Em outras palavras, para Derrida, a clausura do direito, da execução da lei, da decisão e da resolução não comportam o que demanda a justiça, pois sua heterogeneidade não encontra uma passagem plena e previsível. A justiça excede, transborda e pede passagem, pois é aí que a alteridade ao mesmo tempo em que rasga ao meio o tecido conceitual que a tradição metafísica sempre esforçou-se para preservar, também acrescenta mais fios à sua textura, diferindo ainda mais o que acreditou poder conter ao regime da regra. Essa preservação ou simplesmente o “fetiche da origem” se mostra de inúmeras formas e faz parte de tudo o que foi pensado a partir do “*fonoetnofalologocentrismo*” dessa metafísica ocidental, sua característica mais fiel, mais marcante, mais sintomática, violenta e aniquiladora que ainda

³ Entre direito e justiça, ser e outro, linguagem e alteridade, ética e política, fala e escrita, significado e significante etc.

hoje tenta comandar tudo o que envolve o modo como nos relacionamos com a objetividade do mundo.

Em “Aporias”, texto datado próximo ao Força de Lei, Jacques Derrida se questiona acerca da possibilidade de justificar o emprego de uma formulação negativa, isto é, da aporia, para falar de um dever afirmativo. Isso porque é pelo dever da decisão que, entre direito e justiça, aqui, deve haver desconstrução. A aporia insiste, pede passagem lá onde ela não cabe. Nessa insistência, produz seu efeito e seu sentido é sempre diferido. Talvez porque não há sentido algum em si mesmo, anterior à qualquer obstáculo, antes de qualquer travessia, de qualquer decisão, mas apenas efeitos de sentido. Efeitos em diferença; produção de efeitos a se repetir indefinida e singularmente. E, assim, seu funcionamento, para além de garantir ou expressar seu sentido, o produz e o adequa. Estar diante do que escapa, frente à impossibilidade da justiça, isto é, a alteridade em sua radicalidade, na reserva de sua rasura, na beira entre o desgaste do conceito, a aplicação do programa, o martelo da verdade que monta e desmonta sua estrutura e a aporia de sua totalização talvez seja o trabalho de adequar, instituir, produzir, criar, inventar e manusear qualquer experiência ou o que acredita-se conter sob esse nome.

Um dos interesses que me cercam ao percorrer o rastro de uma experiência da aporia é pensar, também, desde um outro rastro, nesse caso, entre justiça e alteridade, ética e infinito, metafísica e ontologia, a relação cruzada, diferida e aporética entre Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger e Jacques Derrida. Estranhamente, como um enxerto, uma colagem e também de modo estratégico, posiciono a *Destruktion* heideggeriana e o projeto de uma analítica existencial, o lugar da “clareira do ser”, entre as críticas levinasianas tecidas ao projeto de uma ontologia fundamental, já que Derrida comporta e excede os apontamentos de Lévinas em todo o seu pensamento. Faço o desvelamento do ser, com Heidegger, em suas limitações, partir-se no coração de uma radicalidade que, com a marca do impossível cravada em seu peito, no cobrimento de sua mera aparição, da justiça à alteridade, passando pela *visage* levinasiana, isto é, a expressão abissal de um passado sem presença e sem forma sensível, no rosto do outro, rasura também a topologia que acreditava-se reservar à sua estrutura na produção de sentido e na categorização dos entes. Assim, o ponto de juntura dessas reflexões é também o lugar de suas disseminações. Alguns rastros fazem a sua oblíqua aparição e é tarefa de um filósofo jogar seu jogo pois, antes, “é preciso pensar primeiramente

o jogo do mundo antes de tentar compreender todas as formas de jogo no mundo.”⁴ Mas o que sempre interessou mais a Derrida (e essa é a escolha de uma herança) “não é a indeterminação por si mesma, mas a determinação mais estreita possível das figuras do jogo, da oscilação, da indecidibilidade, isto é, *das condições diferenciais da história determinável*.”⁵

Até aqui, a aparição do rastro é também sua ocultação. Como um simulacro de presença e ausência, de outro modo que o ser, um rastro difere-se, oculta-se e repete-se para rasurar sua passagem: ainda que o ser não aponte a nenhuma significação, ou que o outro para Lévinas represente o desprendimento da tradição ontológica rumo à ética enquanto filosofia primeira, ambos conservam o que há de mais metafísico, ocidental e violento em suas estruturas: de um lado, o ser comanda, flexiona e dá sentido à rede conceitual que a partir dele se abre. O ser, no fim, abre a possibilidade de pensar o ente, sendo ele o dono de seu próprio jogo. De outro lado, o outro, para Lévinas, possui a altura do rosto enquanto *visage* que, por mais que carregue toda a ruptura necessária à tradição ontológica, remonta ainda algum resquício humanista na medida em que o outro é o outro homem, o outro vivente, o outro que existe em seu fenômeno.

Entre Heidegger e Lévinas, Derrida; entre ser e outro, todo e qualquer outro: o vivente e o não vivente, o humano e não humano, o fonético e o não fonético... o texto segue e abre-se à produção de diferenças.

Não é comum aos filósofos ocidentais dedicarem-se por problemas que beiram o impróprio na história da filosofia. Os problemas fronteiriços às grandes questões a serem pensadas são ou largados à subalternidade de uma diferença *logocêntrica*, visto que não exprimem o rigor necessário de uma investigação filosófica, ou são entregues para que as outras áreas do conhecimento os desenvolva. Mas essas fronteiras, aqui, não estabelecem limites claros e distintos à divisão que sustenta a propriedade dessa “catedral conceitual infinitamente complicada sobre fundações movediças.”⁶ Por isso, os próximos passos do percurso deste trabalho são marcados pela impropriedade de um desvio, a saber: o signo enquanto estrutura metafísica – desde já subalterno, posto que secundário. Por ser a brecha que Derrida encontra, no pensamento estruturalista, para encenar um pensamento da desconstrução, o signo representaria mais do que um lugar inevitável da “língua usual”,

⁴ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 61.

⁵ DERRIDA, J. Limited Inc. p. 199. Meu itálico.

⁶ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral. p. 1.

língua usual esta que, para o magrebino, não apresenta nenhuma neutralidade que a isole de assumir seu caráter metafísico. O signo representa a falha de sua própria representação enquanto modelo fonético⁷. Sua clausura é um sintoma que se alastra por toda a estrutura que outrora acreditava-se poder dar conta da realidade enquanto linguagem e da linguagem enquanto experiência. Ainda que tente ser apenas presença, o signo acaba tendo o rastro de uma ausência (da coisa em si) e acaba produzindo sua própria desconstrução. Ora, se sua estrutura funciona com a finalidade de representar a coisa em sua ausência, supondo a presença para produção de sentido, e ainda assim só pode cumprir sua função por meio da ausência dessa coisa que, em si, autorrefere-se e não cai no mundo sensível, o signo não carrega, em si, nenhuma presença e nenhuma ausência, mas apenas rastros de presenças e ausências que diferem uns dos outros.

Suspeitando da complexa relação metafísica da linguagem que une a palavra ao sentido, problema que Derrida desenvolve sobretudo na Gramatologia, investigo esse percurso que também caminha sobre as ruínas de uma fundação tão quebradiça quanto espinhosa e encontra-se em aporia já em algumas de suas primeiras leis: “os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados de alma e as palavras escritas, símbolos das palavras emitidas pela voz”⁸ – assim Aristóteles marca uma posição (fonética) para a teoria da significação. Somente a *phoné*, próxima aos estados da alma, isto que é, portanto, referente à idealidade, produz os primeiros sentidos no mundo e expressam a verdade como experiência à luz da presença. E as palavras escritas seriam, dessa maneira, uma forma de fixar as palavras faladas e a verdade que elas carregam em sua emissão: uma verdade que, das palavras escritas, não extrai nenhum sentido originário, natural, mas suplementar. E assim a escritura é representação da representação em Aristóteles, é *phármakon*⁹ em Platão, suplemento em

⁷ Mas não se trata de abolir o signo porque, na verdade, talvez nada possa ser pensado fora dele ou sem ele. Sem o signo não há desconstrução. E não há, no entanto, um fora da linguagem – fora do signo e da cadeia de signos. Para Derrida, a linguagem não acontece à vácuo, separada do contexto em que ela se expressa. Ou seja, ela não existe antes para acontecer depois. Não é uma entidade à espera de algo que possa transmiti-la, transferi-la ao mundo. A linguagem acontece, se transforma, se constrói e se desconstrói com o mundo. Por isso, contrário ao modo como a tradição da linguagem pensou seu objeto, sempre através da necessidade de se atrelar o processo de significação e objetivação da linguagem à consciência do sujeito, Derrida vem trabalhar a desconstrução com algum rastro do que poderíamos chamar de “virada linguística da contemporaneidade”. Essa virada não representa uma escola filosófica, mas uma maneira outra de pensar a linguagem, o signo, seus limites e seus impasses agora desassociado de sua origem metafísica, de seu laço natural com a razão e não mais refém da estrutura fonética da linguagem, mas aberta às investigações de suas manifestações desde o ultrapassamento da linguagem.

⁸ ARISTÓTELES. Da Interpretação. 1, 16a 3.

⁹ Platão, diferente de seus sucessores, apresenta a escritura, no Fedro, com o rastro de uma ambiguidade. Sendo ela o *phármakon*, seria ao mesmo tempo remédio e veneno. Seu segredo, no entanto, está na dose.

Rousseau, perversão em Saussure etc. O fato é que esse ideal *fonologocêntrico* apontado por Derrida, que articula *logos* e *phoné* de modo a criar um liame natural, nunca foi desfeito durante toda a história de sua metafísica e perpetuou uma hierarquia conceitual que, ao erigir a presença como seu atributo natural, estabelece a voz como o principal significante já que, diante dessa proximidade com a idealidade do sentido, no processo de “ouvir-se falar”, o ser autoproclama-se consciente de si mesmo e marca a interdição daquilo que dele difere na estrutura por ele criada.

Desse modo, a escritura, agora perversa, seria passível de remeter à outra coisa que não necessariamente um *significado transcendental* autofundante. A escritura causaria, assim, um afastamento do ideal de verdade por reproduzir-se, alastrar-se sem que dependa da presença de um locutor que ateste sua validade. Estaria então desprendida do *logos*, mas ainda mantendo algumas funções suplementares nessa estrutura que não funcionaria sem seu rebaixamento. Sendo ela a representação da representação, o significante do significante, não remonta à nenhuma natureza – é artificial, suplementar e tampouco necessita da teleologia de um discurso ou de um sujeito consciente e presente a si para existir. A escritura transborda a linguagem. E não é assim que se institui a autodestruição do sentido de uma origem?

Com efeito, a experiência da escritura supõe, dessa forma, no jogo de sua produção de diferenças, a *différance* – a impossibilidade de ser puramente fonética, já que a *différance* é a condição que possibilita, na impossibilidade, o rastro de uma ausência na presença do sentido. A *différance* é o sulco do diferir no corpo da escritura, e talvez produza a diferença entre significado e significante na medida em que expõe a fragilidade de sua lógica. A *différance* “faz parte” de uma cadeia de diferenças que Derrida chama de indecíveis ou quase-conceitos, que são os véus que encobrem a idealidade dos conceitos metafísicos enquanto identidade e mostram que qualquer identidade só deve funcionar como inversão e deslocamento, abertura e temporização, não como mera totalização ou aparição. E esse diferimento é fruto de uma produção infundável de *arquidiferenças*, pois se alguma experiência há, ainda que insatisfeita, indócil ou inapropriada, entre o que difere, essa só pode *ser* uma experiência entre rastros, pois o que difere, com os rastros, são sempre simulacros de presenças e ausência, de modo que qualquer apreensão de uma experiência esteja já fora de alcance, que exceda a verdade do ser e esteja já fadada ao fracasso pois o que resta, quando resta, são rastros do passado de uma *différance* que não obedece e só se adequa se diferindo,

se transbordando, posto que um “rastros jamais pode, ele próprio, apresentar-se: aparecer e manifestar-se como tal no seu fenômeno.”¹⁰

¹⁰ DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. p. 56.

0.1 Prelúdio — ainda.

*“Afinal, se nós pudéssemos conhecer a verdade,
haveríamos de nos preocupar com o que dizem os homens?”*
Sócrates.

*“O que são desvios para os outros, são para mim
os dados que determinam a minha rota.”*
Walter Benjamin.

Um começo é a urgência de algo prestes a começar. Todo começo é urgente não apenas pelo ímpeto do ato de começar, pelo impulso quase maquínico da realização, do acontecer dos acontecimentos, mas pela latência das múltiplas camadas que postergam a perfeita consumação do que começar pode consentir. Começar é arrebatado a decisão, tomá-la sob aspectos imemoriais, sob condições absurdas, irrealizáveis. É violentar a ação. Mas um começo pela escrita é sempre um começo adiado, à deriva, no limite do próprio começar. É sempre um começo diferido, demorado, a adiar o seu próprio começo. Um começo pela escrita é a urgência de algo prestes a começar.

Quando uma escrita 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 seu significado auto-fundante que tenta, a todo custo, resistir à força de sua proliferação 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. Começar uma escrita, então, além de arriscar-se pelo erro, pela rasura, pela falta, pela indeterminação, pelo abismo de sua promessa, é também assumir o constante risco que a cerca e que a forma. É assumindo esse risco que, pelo desvio de uma questão, pretendo começar.

Marcar este prelúdio por um advérbio de tempo, a saber, “ainda”, é habitar esse desvio como uma demora. Se a desconstrução pode ser pensada como uma “posição” diante da

leitura de textos¹¹, há de se concordar que as leituras de um texto não se completam nunca. Propor um olhar atento às outras leituras possíveis, sob camadas recalcadas ou interditadas, dispor-se à uma abertura das formas de habitar um texto deve ser sempre a tarefa de um filósofo. Não se faz filosofia onde não há chance ao desvio. É no desvio e na profusão dos sentidos que a filosofia dá seus primeiros passos no mundo. É com a disseminação e o escapamento que nasce a possibilidade do filosofar. Na cosmologia platônica, o caos primordial, ainda que “materializado” pelo artesão Demiurgo na criação do universo, ou seja, mesmo sendo refém das marcas da ordem, da alma e da racionalidade do mundo das ideias, da “alma do mundo”, o caos ainda é a desordem e o inapreensível por excelência, isto é, ainda escapa à orientação ordenada e racional, tal é a posição secundária que ocupa o mundo sensível, à sombra do *logos*, na teoria do conhecimento de Platão. “Estamos, portanto, num desvio.”¹² E não há o que não possa ser atravessado pela latência de um movimento desviante.

Jacques Derrida começa mesmo pelo desvio. Seja pelo signo, pela escritura, pelo rastro ou pela *Destruktion* heideggeriana, a desconstrução não acontece sem o desvio que marca sua necessidade. Junto da tradição metafísica para com ela e a partir dela observar suas arbitrárias e violentas valorizações, a desconstrução não se apega aos conceitos que, de alguma forma, herda. Exemplo disso é o signo linguístico que, segundo Derrida, apresenta-se como um conceito gasto, sem fôlego para sustentar sua estrutura, incapaz de cumprir, plenamente, sua função de significar, de representar a coisa enquanto tal. Mas essa insuficiência é a brecha, o desvio que reluz os sintomas de sua época. E, se com essa constatação, ainda assim insistir em permanecer por conservar toda a problemática que envolve sua estrutura enquanto signo, isto é, se não atirar-se de outro modo que o binarismo e a hierarquia que o sustenta, não destituir a ideia de centro, de origem ou de fundamento que segue vigiando seus passos na linguagem, enclausurando-a, volta-se às amarras da tradição metafísica ocidental.

Mas a constatação de sua fraqueza é antes de tudo um gesto de preservação da sua memória na medida em que nada poderia ser pensado sem o signo. Nem mesmo a abertura de

¹¹ Antes, já uma aporia: “o que é um texto?” – “Tudo é um texto”, diria Derrida: “o conceito de texto que eu proponho não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica. O que eu chamo de 'texto' implica todas as estruturas ditas 'reais', 'econômicas', 'históricas', socioinstitucionais, em suma, todos os referenciais possíveis.” DERRIDA, J. Limited Inc. p. 203.

¹² SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida. Em: A democracia e seus desafios em tempos de crise. p. 196-244.

sua desconstrução. E todas as questões que a partir dele se abrem, com a constatação do privilégio da presença, da origem do significado e o seu papel no desvio de um jogo de diferenças, possibilitam mais do que uma reflexão sobre a linguagem, mas uma outra forma de lidar com as categorias do discurso, do político, da moral que abastecem a relação com a objetividade da ação, da decisão no mundo. Por isso a desconstrução está longe de uma mera destruição ou de uma simples substituição conceitual: ela é o desvio e a disseminação do desvio.

Tento mostrar, então, as motivações que me fazem, ainda, pensar a desconstrução e as ricas contribuições que esse gesto de pensamento pode fornecer não somente à esfera do teórico, das estruturas conceituais, das discussões em torno dos problemas da metafísica, da linguagem, do *logos*, da história da filosofia e das ciências humanas, mas também ao fenômeno da decisão, do ético-político na objetividade do mundo. Em outras palavras, me interessa pensar em que medida a desconstrução possui uma excessiva responsabilidade com uma exigência de justiça à beira de sua própria desproporção. Embora não se possa afirmar que a desconstrução proponha códigos éticos, regimes morais ou que participa de uma “teoria que seria incluída no campo conhecido como politologia ou teoria política”¹³, o ético e o político, em desconstrução, funcionam como formas de tensionar os limites do que ainda está envolvido sob esses conceitos, recolocando-os sob outras perspectivas. Esse arcabouço¹⁴, o ético-político, é usado por Derrida como forma de repensar o que ainda se quer com o político das convenções dominantes, do direito, das leis e dos contratos, da moral, das onto-teologias, das violentas instituições, do Estado-nação ou das democracias liberais e a ética metafísico-

¹³ DERRIDA, J. Política e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida. Em: Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida. p. 238.

¹⁴ Esmiuçar o abismo (e o risco, portanto) que há entre as articulações do que resta de ético e de político, ainda, no desenvolver dessas questões é, em certo sentido, suspeitar das dissimuladas repressões, das violências de todos os tipos ao que é relegado ao lugar de subalternidade na história do pensamento ocidental. Em certo sentido, toda decisão, todo começo, todo acontecimento é da ordem do ético e do político, ainda que esses sejam significantes esgotados e que suas implicações estejam sempre se movendo. Não é correto afirmar que há algo de tradicionalmente ético ou político na desconstrução como se fosse possível identificar um caminho ético a ser seguido ou um modelo de organização social que indique, em alguma medida, uma ação política digna deste nome. Nem quando Derrida se interessa por tratar de temas como a democracia ou a identidade cultural é possível afirmar, de forma precisa e objetiva, que se trata de uma teoria política ou algo que se encaixe em alguma categoria que ofereça receitas, códigos e condutas pro fazer político na atualidade. Há algo que dialoga com problemas e embates políticos atuais, é certo, e talvez até ofereça uma discussão, na medida em que remonta esse arcabouço de forma a dissolve-lo, com conceitos e temas caros à política e à ética enquanto relação com o outro no fazer político, mas não se trata de uma filosofia política ou de uma ética que, no centro do debate filosófico canônico, disponibilizaria uma receita pronta e aplicável à conduta de algum modelo de sujeito. O que resta, quando resta, segundo ele, “alguma coisa que se pode chamar de político”, é uma indecidibilidade do político. Com a desconstrução não mais cabe pensar as leis das instituições éticas ou políticas em suas origens ocidentais centralizadoras de um único sentido, reguladoras da ordem do espaço, do tempo e da cultura como universal.

teleológica dos sistemas morais, tal como concebe a tradição filosófica *logocêntrica*, com seus fundamentos voltados à uma estrutura ocidental de sujeito, da ação e da relação do sujeito no mundo. Para além disso, o ético-político para a desconstrução diz respeito à hipótese de um pensamento que tem o problema da alteridade, da singularidade do outro e, portanto, na esteira de seus impasses, da justiça e da responsabilidade como condição de sua impossível possibilidade. Essas são posturas determinantes que cruzam todo o pensamento e a vida Jacques Derrida de forma a assombrá-lo, e que permeiam, de uma maneira assertivamente elíptica, todos os seus textos, suas ideias e suas provocações, bem como as análises que aqui pretendo desenvolver, de tal maneira que as fronteiras entre teoria e prática já estejam também tensionadas.

Se muito arriscado é reinventar alguma cena da desconstrução da metafísica, refazendo alguns caminhos já tão minuciosamente trabalhados pelos que vêm antes de mim, em especial todos e todas que, de forma tão competente, fazem o pensamento de Jacques Derrida se disseminar no cenário filosófico brasileiro, certamente é porque não há uma direção a seguir, menos ainda um ponto de partida exato e bem definido. Com a desconstrução não há um centro, um objeto, tampouco uma proa¹⁵. A desconstrução também não suscita a teleologia do discurso que possui o *logos* como centro de suas decisões, ainda que, de alguma forma, o habite. Não há nada que antecede um movimento desconstrutor como um aplicável método, uma hermenêutica, pois não é em busca de um significado transcendental escondido, velado, obscuro e de difícil acesso que se desconstrói. Não se pode pensar a partir da pergunta que a tradição filosófica coloca como central, a saber, “o que é?”, pois não se trata de uma área epistêmica em que é possível separá-la das outras, como um esquema soberano, de modo a encerrar conceitos em algo que só ela é capaz de articular. As fragilidades conceituais, as certezas escorregadias e os códigos empoeirados é que são postos sob suspeita, inevitavelmente, com o movimento fomentado por sua própria desconstrução.

Voltar ainda às reflexões suscitadas pelo filósofo magrebino me parece uma tarefa que mantém sempre um movimento em aberto, como se não fosse possível encerrar suas discussões a fim de tomá-las como conclusivas ou mesmo como ultrapassadas. Isso porque a desconstrução é sempre desconstrução de algo, quer dizer, desenrola-se singularmente a cada

¹⁵ Essa metáfora remete à uma conferência proferida em Turim, nos anos 1990, chamada “O Outro Cabo” (tradução de Fernanda Bernardo), na qual Derrida trata, entre outras coisas, do problema da identidade cultural europeia, das democracias modernas e do que se busca como uma outra direção ao eixo europeu ocidental como cabo das civilizações.

discurso, a cada texto, acontece irremediavelmente já em movimento, no meio do caminho e carrega consigo os rastros de outras construções, de outros referentes. Não há nem uma origem simples definida nem a objetividade de um *telos*. Desde sempre já começou. Nesse sentido, não é conceituando que se compreende do que trata-se seus movimentos, mas no interior do que se quer desconstruir é que a desconstrução se mostra e se faz necessária:

“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.”¹⁶

“Só se desconstrói o que se ama” – é assim que Derrida propõe um curso à essa estratégia. Operando na gênese dos conceitos metafísicos, no interior do discurso filosófico, desconstruir é habitar essa estrutura com uma certa fidelidade, “por amor” e, de alguma maneira, ser atravessado pelas marcas das violências que esse discurso perpetua ao longo de sua edificação, de modo que uma certa exterioridade, uma exterioridade aniquilada, rebaixada, interdita se faça então “aparente”. Pensar a partir desse pêndulo, desse interior em movimento à exterioridade ou dessa exterioridade que se move à interioridade, esse “nem dentro nem fora” é abrir possibilidades e desacomodar os estagnados pressupostos de dominação e sedimentação de identidades estabelecidas. A dimensão de alteridade que a tradição filosófica tanto sufocou em nome do mesmo, do princípio de identidade, nas constantes tentativas de apreender seus escapamentos, seus desvios e seus abismos é, aqui, no gesto desconstrutor, a *loucura* à justiça e o apelo ao outro.

Com a determinação das categorias clássicas do princípio de identidade, de não contradição, de terceiro excluído, o *logos* firma-se como a mais sólida construção de pensamento, eliminando qualquer possibilidade de contaminação daquilo que foi posto pra fora de seus contratos. Não há lugar para a fragilidade, para a inconstância, para a indecidibilidade, para a abertura. Mas com a desconstrução essa hegemonia canônica é posta sob suspeita sem, no entanto, querer destruí-la, apagá-la, ultrapassá-la ou substituí-la. Não se pode sequer afirmar que a metafísica é falsa ou mentirosa ou que a história da filosofia seja digna de absoluta obliteração, visto que os critérios de verdade e falsidade só funcionam

¹⁶ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 30.

dentro de sua lógica interna e são, portanto, critérios de caráter metafísico. E que a própria ideia de mundo, de linguagem, de humanidade talvez por ela tenham sido criadas.

Segundo Gayatri Spivak, a desconstrução é uma crítica a algo extremamente fundamental. Por isso, promovê-la é operar um golpe interno nas estruturas que sustentam, ainda, essa mesma crítica e só a partir desses gastos conceitos, dessas mesmas estruturas, em desconstrução, e sob a égide desses violentos contratos é que é possível operar, pois

“não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se veja já obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar.”¹⁷

Por isso não cabe pensar que Derrida supõe a possibilidade de um ultrapassamento ou a morte da metafísica.

“Se a obra de Derrida é uma dura interrogação da metafísica, permanece o fato de que ele é profundamente cético em relação a qualquer tentativa de ir 'além' dela pela simples razão de que nós não temos nenhuma forma de pensar, de falar ou de escrever que não seja dominada pela tradição metafísica. (...) Rejeitar a metafísica, de pronto, é, em outras palavras, rejeitar a própria linguagem e o próprio pensamento.”¹⁸

As articulações às quais Jacques Derrida se alia, desde o já confuso início de suas publicações, ao final da década de 1960, formam uma grande *anarquitectura*, isto é, uma arquitetura anárquica (no sentido levinasiano) capaz de fazer tremer os discursos enrijecidos, os conceitos cravados na tradição, os sistemas, as sistematizações, as centralizações, os binarismos e as hierarquias, enfim, o que resta ao imaculado lugar que ocupa o castelo da pureza dos conceitos metafísicos, dos objetos verdadeiros. E já de alguma forma habitando a estranheza desse pensamento, dessa *anarquitectura*, é notável destacar, ainda, que não há um começo bem delimitado para a produção teórica de Derrida, tampouco um conceito central que o faça erguer-se como um pensador regido por uma categoria do pensamento filosófico, qual seja, uma filosofia da linguagem, uma filosofia política ou uma ética.

¹⁷ DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. Em: A escritura e a diferença, p. 233.

¹⁸ BRADLEY, A. Derrida's of Grammatology. p.10

A postura desconfiada de Derrida em relação à tradição filosófica representa já uma posição crítica frente aos pressupostos de dominação que há tempos rondam a construção do pensamento ocidental. Essas constatações a respeito do império do *logos*, estrutura essencial que rege a história da humanidade ocidental são peças-chave para a construção de toda a argumentação que pretendo aqui desenvolver e estão colocadas especialmente em suas primeiras publicações na cena filosófica – em “Gramatologia”, texto publicado em 1967 junto de “A Voz e o Fenômeno” e alguns outros textos compilados em “A Escritura e a Diferença”, todos, então, datados do mesmo ano.

A respeito dessa incondição de “obra inaugural”, Derrida, em entrevista a Henri Ronse faz uma provocação quando questionado sobre como e por onde começar uma leitura de seus textos: diz que a “Gramatologia” pode ser tomada como um longo ensaio que comporta, em si, “A Escritura e a Diferença” ou, inversamente, poderia-se inserir esta última no meio da “Gramatologia”. Enquanto “A Voz e o Fenômeno” poderia ser uma longa nota a essas duas obras. Quer dizer, um começo que se dá de forma disseminada, encerrado em um labirinto de inscrições¹⁹, quase como em uma encruzilhada de textos e ideias tão densas em suas articulações traz já um cenário próprio ao terreno que promove a desconstrução: não há, de forma alguma, um caminho único ou reservado, estável ou decidido, determinado ou excepcional para uma leitura de suas obras ou de um “texto” em geral, justo por não haver um centro, um objeto, um cabo que a oriente. Há leituras. E releituras. Há escolhas e tomadas de posição. Dessa forma, sem um começo necessário, se faz a necessidade de arriscá-lo de modo estratégico. E, com isso, diz Geoffrey Bennington, “o lugar onde sempre começamos é sobredeterminado por estruturas históricas, políticas, filosóficas e fantasmáticas que em princípio não podem nunca ser inteiramente controladas ou explicitadas.”²⁰ Todo começo é, então, um acontecimento estratégico e, nesse caso, uma estratégia ético-política, profundamente marcada pelas preocupações em torno da alteridade e um apelo à justiça.

Esse movimento em vertigem remete ao que foi chamado de “não-orientação consciente” pelo professor Rafael Haddock-Lobo quando, em seu *Labirinto*, trata do escapamento que constitui os gestos da desconstrução. Herdando a expressão de Paulo César Duque Estrada, Rafael indica essa não-orientação como algo que não se encerra enquanto

¹⁹ Essa expressão foi desenvolvida pelo professor Rafael Haddock-Lobo em seu “Derrida e o Labirinto de Inscrições”.

²⁰ BENNINGTON, G; DERRIDA, J. Jacques Derrida. p. 15.

uma categoria mas que, de alguma forma, propõe a lucidez de uma tarefa desconstrutora por excelência:

“a não-orientação consciente, pelo contrário, por não consistir em uma desorientação, por se tratar de uma tarefa lúcida, é a única possibilidade de se conseguir abrigar no coração mesmo da razão esta absoluta alteridade que sempre será totalmente outra. E, para tanto, é mister entrar-se no labirinto e seguir o movimento mesmo destas infinitas inscrições, sem pretender daí sair, resolver tais inscrições, decifrá-las ou mesmo analisá-las ou compreendê-las. É preciso que se co-habite com a monstruosidade de labirinto.”²¹

Busco rastrear, então, ao longo deste trabalho, junto do que habituou-se chamar de desconstrução (coisa que o próprio filósofo não fez, mas passou a acatar essa palavra atribuída ao seu pensamento, e muitas vezes por ele tratada no plural, “desconstruções”), os sintomas de uma época do *logos* como centro, de um *logocentrismo* cujo princípio tende a inventar e organizar o que é e o que não é; a forjar, portanto, uma dualidade, hierarquizando-a na medida em que dela se afasta e a criar e comportar a diferença no interior de seu cálculo. A tradição filosófica, especialmente centrada na produção de conhecimento da Europa ocidental, o centro da Europa, estabelece o *logos* enquanto produtor de toda e qualquer chance de sentido, de modo a universalizar suas categorias de apreensão do que quer que seja a verdade, a linguagem, o significado, a essência, o fundamento, a origem, a natureza etc. Essa controversa construção, esse *mythos* de fundação da racionalidade como condição de possibilidade do sentido em geral é chamado de *metafísica da presença* ou, mais tarde, em um texto publicado no livro *Margens da Filosofia*, de *mitologia branca*.

Se o *logos* cria, adequa e estabelece o fundamento de sua posição, os traços de sua natureza e de sua história, sua origem, sua identidade e seu *telos* como a mais fundamental, natural e universal forma de conhecer as coisas, isto é, a relação sujeito e objeto, o gesto de alguma aporia o faz perceber-se, enquanto estrutura e em suas manutenções de estruturas (linguísticas, jurídicas, políticas, metafísicas, históricas, científicas etc) enclausurado em conceitos gastos que nada exprimem senão a violência e a falência de suas manifestações.

As leituras estratégicas que Derrida propõe da história da metafísica, isto é, da história da filosofia, representam dois grandes interesses ao logo de toda a escrita desse trabalho:

²¹ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o Labirinto de Inscrições. p. 14.

1. Em um primeiro momento, me interessa investigar aquilo o que, em Força de Lei, o filósofo trata como uma *experiência da aporia*. O que está envolvido sob essa expressão, passando pelo problema da justiça, do direito, da singularidade, da indecidibilidade, da violência e da invenção ocupa as primeiras preocupações que me levam a tratar a desconstrução como uma tarefa impossível – essa é uma das poucas afirmações que Derrida utiliza (especialmente em *Psyché*) para descrever essa “outra coisa” que é a desconstrução²²: outra coisa porque sempre diferida daquilo que ela poderia designar. Se uma experiência é uma travessia, é a passagem de um lugar a outro e uma aporia é uma não-passagem, isso quer dizer que “não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem.”²³ Mas aquilo que não dá passagem é o que fomenta, impulsiona e transforma, de antemão, toda experiência que se pode engendrar sob o que trata-se como desconstrução, de modo que a própria noção de experiência já esteja também sob suspeita. Uma simples contradição lógica parece oferecer uma grande pista ao pensamento da desconstrução e já desde suas entranhas nos problemas da linguagem. Essa experiência de “beco sem saída” que uma aporia é capaz de instituir ou suspender parece ser uma marca importante do que se desdobra como a expressão de uma alteridade absoluta (*ab-solus*) no que Derrida trata como um apelo à justiça e, portanto, como a responsabilidade de toda decisão. A marca da alteridade do outro “em mim” deve marcar aquilo que, em mim, deve permanecer outro. Estranho ou secreto, estrangeiro ou inapreensível, sempre outro. Em outras palavras, isso que se dá sob o nome de justiça (simplesmente o seu apelo) só poderia ser da ordem do impossível, do não realizável, do não presentificável e do não programável. Uma experiência da aporia é, aqui, o ponto de partida para toda decisão, para todo começo.

Para cada caminho de passagem possível deve haver um desejo de indecidibilidade operando no coração do binarismo dos conceitos metafísicos. A indecidibilidade é mesmo da

²² É interessante perceber que, da mesma forma que Derrida dificilmente afirma que a “desconstrução é isso ou aquilo”, quer dizer, quase não há, em suas obras, momentos em que define a desconstrução como algo, justo por não ser *nada*, não significar nada, não conceituar nada, também não há, nem no que se chama (especialmente a partir da introdução dos “estudos desconstrucionistas” nos EUA) equivocadamente, de “segundo Derrida” ou o período de uma “virada ético-política” de seu pensamento, momentos em que utiliza, marcadamente, a expressão ética ou política – ainda que, desde a tríade das suas primeiras publicações, em especial, aqui, a “Gramatologia”, essas questões já estejam absolutamente tensionadas e postas em jogo como pontos de difusão. Seja por não desejar aproximar-se desses conceitos gastos pela tradição metafísica, que nada exprimem senão um vício ao *logos* como centro, seja por acreditar que esses conceitos devem ser usados com alguma cautela. Por isso, reforço a expressão “ético-político” (uma dupla injunção) como objeto de desconstrução, como um gesto de alteridade, de justiça.

²³ DERRIDA, J. Força de Lei. p. 29/30.

ordem do irresolúvel, e por isso mantém sua força ativa de ainda e sempre vir a decidir. De alguma forma, essa carência da justiça, a fraqueza que a torna simplesmente o seu apelo e nunca a sua consumada aplicação (tal é o direito) é o lugar em que a desconstrução vê sua motivação ainda mais evidente. Como afirma Derrida, a indecidibilidade não se trata de uma abdicação das responsabilidades da decisão frente aos problemas éticos, políticos, jurídicos, sociais que nos assombram, mas de uma posição singular a cada caso em que a exigência de justiça torna-se urgente aqui e agora e, por isso, sempre marcada por uma decisão exagerada que se abre na impossibilidade de sua consumação, já que diante daquilo que escapa à ordem de sua apreensão. A justiça, ao contrário do direito, é a sua hipérbole: a hipérbole daquilo que é outro e, por isso, excede à ordem do mesmo. É certo que essa ideia frustra o que está em jogo nos programas positivos em que se garante o direito. A aplicação da lei, da regra, da norma ou da técnica pode garantir alguns direitos e deve-o fazer. Mas não se pode afirmar, diz Derrida, que cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo completamente subsumido, segundo um juízo determinante, a justiça também seja respeitada.²⁴ A aporia se desdobra como ponto de partida, aqui, não por acreditar que algo vem antes ou depois, mas por pensar que a experiência daquilo que não se pode experimentar por completo possibilita e abre uma brecha para uma experiência ainda mais radical, ainda mais decisiva, tal é a experiência do rastro.

2. Em um segundo momento, me parece importante retornar à forma como a desconstrução acontece na linguagem, isso que é talvez a condição para que ela seja pensada. A mais fundamental expressão do *logos*, a forma como se representa a idealidade, sob o conceito de linguagem, esse sistema de signos, acaba se mostrando frágil para dar conta do

²⁴ Idem.

que a própria linguagem promove enquanto experiência²⁵. Com o signo sendo incapaz de dar conta da representação, com a linguagem não cabendo mais em si, Derrida constata que essa é uma fragilidade fundamental e acaba por promover uma abertura de seus programas e de suas estruturas, dando a chance de se repensar os conceitos que antes haviam sustentado essa tão frágil estrutura. Me interessa perceber como esse acontecimento na linguagem, ou seja, esse transbordamento do conceito de linguagem (que é, também, a marca de suas impossibilidades, de suas “não-passagens” à presença plena do significado transcendental) não apenas causa sua disseminação desenfreada mas promove, com isso, uma abertura ao outro. O outro, outra vez, como aquilo que é outro, de outro modo e, portanto, irreduzível à sua própria tematização. A forma como a desconstrução na linguagem acontece a partir do cenário estruturalista francês, apontando para a intrínseca relação da linguagem com a alteridade, com o advento de quase-conceitos como a escritura (*écriture*), a *différance*, o rastro (*trace*), então, faz com que Derrida seja um pensador fundamental para o debate a respeito do ético e do político no pensamento contemporâneo.

É, no entanto, com a desconstrução do signo, com a destituição da noção de presença e ausência como paradigmas centrais à experiência em geral e com o advento desses quase-conceitos (os indecíveis da desconstrução) que esse pensamento destituído de uma origem simples e de um *telos* dá-se como experimentação. De outro modo que a lógica da presença do objeto experimentado, a desconstrução, no seio da linguagem, no instante mesmo da ocultação de sua representação plena e absoluta do significado, radicaliza uma alteridade que outrora era fruto da mera diferença opositora com suas bordas delimitadas e suas passagens bem sucedidas. A radicalidade da alteridade é aquilo mesmo que suspende essas bordas e todas as certezas e significados transcendentais que sobre esta tentam organizar-se.

²⁵ Aqui é preciso um primeiro recuo a fim de propor alguma posição ao conceito de experiência. Quando Rafael Haddock-Lobo afirma, ao pensar uma desconstrução da experiência ou as condições de impossibilidade “do real”, que “Derrida sempre pareceu propor um pensamento que busca afastar-se de uma certa postura filosófica estreitamente ligada à ideia de *experiência*, um certo tratamento das questões como se a filosofia fosse capaz, ou ao menos devesse ser capaz, de nos aproximar das coisas, torná-las claras e distintas, presentificar-nos o real enquanto tal”, possibilita pensar uma rasura da experiência ou uma experiência sob rasura. Ora, se o conceito de experiência, na história da filosofia, se relaciona diretamente com o conceito de presença na forma da consciência, como mostra Derrida na Gramatologia, uma experiência *sob rasura*, isto é, uma experiência que não se reduz à ordem da presença, do ser, e de alguma forma da consciência, ou que não experiencia plenamente o objeto a ser “experimentado”, só poderia designar, segundo Rafael, um alargamento da tradicional noção de experiência, marcando a condição de possibilidade do impossível que é a experiência, “a fim de que, talvez, não mais acenando a um acesso às coisas mesmas, ele possa apontar à estrutura de não-presença das coisas, a um movimento do que se poderia talvez chamar de realidade”, ou o que ele chama de “real”. Antecipo, então, que tudo o que se concentra sob a forma “experiência” e suas implicações já envolve o que foi colocado como experiência da rasura quando radicaliza, desde a Gramatologia, a noção de experiência. HADDOCK-LOBO, R. Notas sobre o trajeto aporético da noção de experiência no pensamento de Derrida. p. 265.

Mas a relação com a linguagem não deve ser uma simples questão de método. Ao contrário, a linguagem, segundo Derrida, carrega em seu coração a sua própria desconstrução. Como aquilo que abre a possibilidade de pensar o mundo e os entes, a linguagem é indissociável da atividade do pensamento. O mundo em que somos inseridos é estruturalmente o mundo da linguagem na medida em que se encerra na oposição entre o mundano e não-mundano – o sensível e o inteligível. O modo como a linguagem é instrumentalizada na tradição metafísica, de Platão a Husserl, ainda que em alguns momentos descolada do modelo de representação da consciência é, com a sua desconstrução, o momento de uma exaustão desse próprio conceito e do que envolve suas tramas conceituais, pois para a desconstrução não há nada como uma linguagem entificável, definível ou acabada em si. Para que seja possível pensar nos limites da linguagem, então, é preciso, uma vez mais, pensar suas condições de impossibilidade, isto é, o que na sua impossibilidade de consumação, transmissão ou representação aponta de um lado para seu enclausuramento, de outro à alteridade radical. O desvio do qual não se está totalmente isolado é a brecha da não-orientação constitutiva do pensamento que acaba não se encerrando, não se presentificando e com isso promovendo uma abertura capaz de repensar o terreno da linguagem e o advento da escritura.

A história da metafísica coincide com a história do *logos* como verdade – como história da verdade; como origem da racionalidade; como início, meio e fim de toda possível significação. A constatação dessa pretensiosa posição do *logos*, já pressupondo a herança nietzscheana da crítica à história dos homens do imaculado conhecimento²⁶, da modernidade, dos conceitos, da cientificidade, aqui, com Derrida, também evidencia a violência do arranjo que apreende as leis da fala e sua íntima relação com a idealidade e da escrita como seu

²⁶ Os pressupostos de afirmação da crítica nietzscheana da verdade, da ciência e da modernidade repousam especialmente nas desconfianças que se deve ter à qualquer tentativa desmedida de objetividade do conhecimento – um golpe que atua também como uma força contra a construção e edificação do sujeito moderno (dos homens do imaculado conhecimento para Zaratustra) no domínio do *logos*. Essa suposta disposição natural à racionalidade, por supor a verdade, a identidade, a presença, a auto-afecção, por tornar a diferença um mero instrumento de suas categorias não passa de uma soberba sem precedentes, de uma “história para boi dormir”. A razão, suscitando a verdade, afirma Nietzsche, tem como o principal efeito a ilusão, a dissimulação, a mentira que a margeia. A verdade produz-se. É aí que se concebe sua convenção. A ilusão, por sua vez, encontra na distância que a separa da verdade, da origem, da pureza, da presença, do centro, do cabo, então, a sua mais potente força criativa: a invenção e a instrumentalização radical da verdade, da significação através da produção de metáforas, de ilusões; através das brechas, dos rastros de significantes. O movimento de significação que tradicionalmente fora restrito à esfera *logocêntrica* do pensamento encontra, agora, por meio de uma espécie de excesso, de reserva, ou, mais ainda, em termos nietzscheanos, de transvaloração de valores um caminho aberto à disseminação de suas possibilidades. Esse movimento de transvaloração talvez seja um dos vínculos de herança e traição que Derrida carrega do projeto nietzscheano de crítica da racionalidade moderna para pensar uma cena do pensamento da desconstrução.

suplemento; da presença e ausência como paradigmas binários e encerrados em si; do signo como estrutura atrelada e comprometida com a presença do sentido à consciência, com os sintomas de uma época *fonologocêntrica*, em que o privilégio concedido ao ser, ao *logos*, à razão é também um privilégio da voz, da *phoné* como expressão mais original, mais verdadeira e mais fiel da linguagem de tal modo que a escrita sirva como um mero apêndice dessa representação fonética.

O nó em que se encontra toda a problemática do *logos* como centro possui lugares, posições e atribuições distintamente organizadas, marcadamente verticais e está enlaçado na história das ideias ao longo de toda a produção filosófica ocidental, “apesar de todas as diferenças”²⁷, dos pré-socráticos a Heidegger²⁸, e sempre prestes a se impor e dominar todas as culturas. Não satisfeito em atribuir distinção em torno de sua centralidade, o *logocentrismo*, que é também um *fonocentrismo*, estabelece essas distinções enquanto oposições conceituais binárias e, conseqüentemente, hierárquicas, em que o privilégio de um sobrepõe-se às movimentações de outro e de alguma forma as criam. O mais importante, para Derrida, com essa constatação, é marcar que toda hierarquia é uma violência sustentada por uma desigualdade e, “por isso, sempre, em certo sentido, moralista”²⁹ – e aqui está mais um rastro da herança nietzscheana ao pensamento da desconstrução. Não se trata de meras oposições, de coexistências pacíficas, visto que o rebaixamento de um conceito é o que sustenta a superioridade e a centralidade do outro. Quando se pensa na dualidade platônica, por exemplo, uma das mais importantes ênfases do sintoma *fonologocêntrico* de organização do pensamento, há uma tendência sempre mais forte, mais originária, mais verdadeira, mais fundamental e mais iluminada em atribuir maior valor afirmativo ao mundo inteligível, aos objetos verdadeiros, ao Bem, à representação sonora etc em detrimento do mundo sensível e da representação gráfica, corrompidos pelas sombras do mundo material. E essa não é uma distinção entre outras.

Esse dualismo exerce uma forte influência sobre todos os aspectos na construção da subjetividade do sujeito ocidental, já que a época do *logos* é também a época do signo e, portanto, da linguagem. Como bem lembra a professora Fernanda Bernardo, a racionalidade

²⁷ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 4.

²⁸ Atravessando a esfera das humanidades, é certo, mas também produzindo efeito em tudo o que se produz cientificamente no eixo ocidental enquanto hegemonia.

²⁹ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o Labirinto de Inscrições. p. 63.

da tradição metafísica, a *metafísica da presença*, se dá sob duas evidentes etapas lógicas fundamentais: de um lado, a presença, a presença a si da consciência, da voz da consciência, que traz consigo a dimensão do ser, do sentido do ser, do signo, da verdade, do significado transcendental. De outro lado, a ausência, a expressão, a exterioridade, a representação sensível do que guarda o ser em sua interioridade, fora da cadeia que o representa. Dessa forma, essa segunda etapa é derivada da primeira, sempre anterior, como uma forma que não cai no mundo. Esse paradigma da presença marca oposições que se estabelecem como fortes hierarquias nas estruturas conceituais, tais como x/y, ser/não ser, fala/escrita, homem/animal, homem/mulher, mente/corpo, belo/feio, sim/não, verdade/mentira, significado/significante, dentro/fora, inteligível/sensível, bom/mau etc. Mais do que meras disparidades, essa estrutura vertical mascara a violência de um apagamento do conceito rebaixado, de tal maneira que y, por exemplo, seja interditado pela diferença e a estrutura torne-se, por fim, x/aquilo que não é x, verdade/aqui que não é verdade, e assim por diante.

O paradigma do binarismo já vem sendo posto em cheque por diversos filósofos. Não há nada de extraordinariamente novo nessa perspectiva. A leitura de Derrida, veremos, não possui nada de tão inédito em si, quer dizer, não há nada que o torne o maior e mais crítico pensador entre outros pensadores apenas por constatar e promover a desconstrução da tradição metafísica binária. Como ele afirma, muitos filósofos, muitos pensadores já haviam traçado questões que promovem o que chama-se desconstrução desde a antiguidade. Não é segredo. Já haveria em Platão, em Nietzsche, por exemplo, abertura para uma disseminação das categorias, para um pensamento da diferença, tanto quanto em Heidegger, Husserl, Freud, Saussure ou Lévinas. Porém, há ainda uma forte tendência *fonologocêntrica* que os move, seja por um caráter ainda atrelado à uma espécie de idealidade, à presença ou ao clássico humanismo.

No entanto, evidenciar o caráter *fonologocêntrico* da tradição não significa de forma alguma direcionar-se a um mero “para além”, como no caso de alguma superação dos valores vigentes. Esse movimento pendular ao qual encontra-se inserido o desejo da desconstrução marca uma espécie de *transgressão*. E aqui vale refletir a respeito da imprecisão dessa palavra. De origem latina, transgredir pode querer dizer “pisar através”, “caminhar através – o passo entre”, quase que supondo um percurso pela instabilidade do seu limite. Aquilo que, ao atravessar, se desfaz em sua travessia ou não se deixa encerrar em outro lugar senão na borda, no limite que possibilita seu caminhar. Emprestado do “Prefácio à Transgressão”, de Michel

Foucault, traço o esboço de um pensamento situado numa fronteira como “um gesto relativo ao limite: é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem.”³⁰ E continua:

“O limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seu ser: inexistência de um limite que não poderia absolutamente ser transposto; vaidade em troca de uma transgressão que só transporta um limite de ilusão ou de sombra. Mas terá o limite uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria ele depois e o que poderia ter sido antes? E a transgressão não se esgota no momento em que transpõe o limite, não permanecendo em nenhum outro lugar a não ser [nesse ponto do tempo?] [...] O limite abre violentamente para o ilimitado, se vê subitamente arrebatado pelo conteúdo que rejeita, e preenchido por essa estranha plenitude que o invade até o âmago. A transgressão leva o limite até o limite do seu ser: ela o conduz a atentar para sua desapareição iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente talvez a se reconhecer pela primeira vez), a sentir sua verdade positiva no momento de sua perda. E, no entanto, nesse movimento de pura violência, em que direção a transgressão se desencadeia senão para o que a encadeia, em direção ao limite e àquilo que nele se acha encerrado? Contra o que ela dirige sua violência e a que vazio deve a livre plenitude do seu ser senão àquele mesmo que ela atravessa com seu gesto violento e que se destina a barrar no traço que ela apaga?”³¹

O gesto transgressivo, os movediços códigos da *transgressão* trazem o rastro de uma demora, como uma disjunção na linearidade temporal: “the time is out of joint”³². Não como um espaço demarcado, com bordas e cabos de delimitação territorial, mas um espaço em espaçamento – em diferenciação. Reconhecer que se está sempre à margem, “na beira” de qualquer experiência que tenta se totalizar, se presentificar ou se identificar por completo, nem dentro nem fora da cadeia em que se desenvolve a linguagem que, desde já contaminada pela radical alteridade, advém, esse estranho lugar ao qual não se pode decidir sequer sua topologia arranca de nós a violenta força do impossível contrário à rígida decisão dos programas determinados. Esse movimento supõe uma radicalidade da experiência, perturba a ordem das coisas, causando, então, a latência da indecidibilidade no pensamento que “volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio.”³³ Isso não quer dizer, todavia, que não há um constante trabalho a ser feito. Ao contrário, diz Derrida:

³⁰ FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão. Em: Ditos e Escritos III. p 32.

³¹ Idem. p.32-33.

³² “O tempo está fora dos eixos.” Conferir DERRIDA, J. Espectros de Marx.

³³ DERRIDA, J. Posições. p. 19.

“pelo trabalho que se faz de um lado e de 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, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. [...] esse pensamento [a desconstrução] não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao *cabo* de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou transgressão se tornará suspeito.”³⁴

Há de se considerar que uma transgressão já não comporta seu próprio trabalho transgressor ao promover sua abertura ao que transgride. Mas, afinal, por que, ainda, a desconstrução? Por que, ainda, o gesto desconstrutor? Será que é possível, nos limites da possibilidade, ainda poder responder a essas questões? Não seriam elas umas entre outras tantas questões aporéticas? De volta, então, ao estranho começo, ao advérbio que me possibilitou esses questionamentos, refaço a questão: sob que condições, ainda, é possível pensar a desconstrução? Como pensar, ainda, uma experiência não apropriável ou junto de um presença diferida?

Mesmo me esquivando dessa resposta ao máximo que posso ao longo de todo esse trabalho, arrisco dizer que se é possível pensar em um terreno de condições para que a desconstrução tome forma, esse terreno só pode ser arado pelo desejo do impossível. E aqui já compreendendo todo o pensamento de Emmanuel Lévinas, sua ética enquanto filosofia primeira e sua importância para as reflexões que levam o pensamento de Derrida ao próprio exagero que o constitui. Esse impossível acontece de forma que as tensões que o compõem, que o constituem, permaneçam tensionadas, sem soluções que as estabilizem à esfera da categoria do mesmo. Não é papel da desconstrução e, portanto, não deveria ser papel da filosofia, de um filósofo, aliviar tensões, responder perguntas e ordenar caminhos de possibilidades plenas, claras e distintas, mas manter essas tensões, cobri-las por outras tensões, mantê-las sob suspeita, sob interrogação para que se evidenciem seus limites, suas problemáticas, seus esgotamentos e, dessa forma, o momento de sua desconstrução, por uma abertura, seja capaz de ecoar rastros, fragmentos e registros que outrora teriam sido ignorados, recalçados ou interditados pela tradição que se ergue como centralidade e, com isso, abrir-se ao todo outro (*tout autre*), ao acontecimento do novo. Esse pensamento reconhece, por fim,

³⁴ Idem. Meu *italico*. Meus colchetes.

“que seu discurso não se dá na enunciação, mas no corte, nas brechas de seu próprio discurso.”³⁵

Trazer essas reflexões, aqui, como uma forma de recolocar questões, recontar histórias por suas brechas, revisitar problemas num movimento que busca dismantelar estruturas conceituais tão fortemente fincadas em suas violentas composições torna-se uma tarefa um tanto quanto desconfortável. E é pela via do desconforto, da impropriedade, do estado não tranquilizante que a desconstrução deve acontecer. Esse desconfortável acontecimento, antecipo, inverte e desloca os elementos do jogo e, com isso, nem presença, nem ausência podem ser dadas inteiramente, fazendo com que não seja possível pensar a subordinação de um elemento a outro. A desconstrução não leva a um lugar de alívio. Não conforta mesmo. Essa sensação talvez seja de uma radicalidade inexplicável. A desconstrução não habita um lugar seguro e protegido de algo capaz de desconstruí-la. Talvez por isso seja “afirmativa”, se quisermos jogar com conceitos metafísicos, isto é, talvez por isso lide com o real de forma a transformá-lo, a desconstruí-lo, *des-sedimentá-lo*, enfim. É um movimento que não permite-se estatizar-se nem institui uma destruição, pois é possível que não haja solo para isso. Assim, começar pelo impossível é preciso. E como ensina Donna Haraway a “ficar com problema”, que fique, então, o problema e seu rastro de indecidibilidade.

³⁵ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o Labirinto de Inscrições. p. 77.

Primeiro vestígio: mais um véu.
1.0 Para um começo, uma aporia.

“E a desconstrução é louca por essa justiça.”

Jacques Derrida.

As articulações que envolvem a questão da aporia e da experiência da aporia estão no coração (partido) do movimento da desconstrução e possuem um lugar vital no desenvolvimento de seus quase-conceitos, em toda a crítica ao *fonologocentrismo* da tradição metafísica, nas discussões em torno da *différance*, da escritura, do rastro, da tradução, do dom, do perdão, da invenção, da hospitalidade, da espectralidade, de *khôra*, da democracia por vir etc. A ideia de aporia e suas implicações não são fruto unicamente dos textos mais tardios de Derrida, em que ele se dedica a tratar, de forma mais enfática, de temas que envolvem problemas políticos e sociais atuais como o acolhimento, a justiça, a democracia por vir, a herança, a memória e as injunções em torno da espectralidade. Ao contrário, sem esse rastro de aporia que se abre já com o horizonte da linguagem, na década de 1960, veremos, a desconstrução, em cada um de seus desdobramentos correria o risco de tornar-se um método teleológico igualmente aqueles que tanto suspeita. Ou cairia no nas amarras da execução formal de uma hermenêutica e assim receberia uma definição conceitual acabada. Por isso, é preciso afirmar que a aporia já habita, de alguma forma, o jogo que envolve o signo e o movimento da escritura na tradição da linguagem, tema do segundo capítulo deste trabalho.

É interessante perceber, também – e isso encorpa mais ainda a argumentação de que não há uma virada ético-política da desconstrução –, que ainda os textos mais tardios de Derrida carregam a inegável preocupação com a linguagem, a pragmática e com os axiomas que nela se edificam na criação e manutenção das instituições, dos aparelhos jurídicos, políticos, econômicos etc que chefiam, ainda e sempre, a nossa organização ocidental de nos relacionar com as coisas do mundo. Derrida mostra, desde o início, que a preocupação com a linguagem não é um problema qualquer e que repensar as estruturas e o jogo que elas envolvem é o trabalho da desconstrução, isto é, uma tarefa filosófica. Em suma, na mesma medida em que as discussões na década de 1960 e 1970 carregam o rastro da aporia, da

indecidibilidade e da radicalidade da experiência, também os textos que integram o que alguns comentadores chamam, de forma bastante equivocada, de “segunda fase” ou “virada ético-política” da desconstrução carregam, inevitavelmente, rastros do que fora pensado a partir do horizonte da linguagem, do signo e do empreendimento desconstrutor da tradição *logofonocêntrica*. Aliás, haveria alguma forma de pensar em linguagem escapando dos problemas em torno da ética ou da política? E haveria alguma chance de, ao repensar estruturas éticas, políticas, jurídicas, econômicas ou culturais não ser arremessado nas armadilhas que a própria linguagem prega no exercício das instituições e na construção de sua cientificidade?

Os dois textos compilados em *Força de Lei* são fruto de um simpósio realizado na universidade norte-americana *Cardozo Law School* no ano de 1989. Esse evento marca um acontecimento importante na produção de Derrida, a saber, a recepção do pensamento da desconstrução nos estudos jurídicos de língua inglesa, radicalizando até as leituras que foram feitas pelos *Critical Legal Studies*. A primeira parte da publicação brasileira do livro, parte em que se concentra o interesse deste capítulo, intitulada “Do direito à justiça” foi lida por Derrida na abertura do evento e a segunda parte, intitulada “Prenome de Benjamin” foi impressa e entregue aos participantes presentes.

A primeira parte do livro é, então, dedicada à discussão em torno da possibilidade de justiça na sua relação com o direito e Derrida já começa apontando que há aí algumas aporias. Quer dizer, as preocupações e as problemáticas que ele aborda naquela ocasião o levam a alguns lugares sem passagem. Ainda assim, insistir na aporia é a forma que ele encontra para conseguir pensar o problema da justiça e sua complexa e heterogênea relação com o direito, com a regra, com a decisão positiva que deve ser tomada na objetividade das relações, e também com a indecidibilidade, os impasses e as contradições que toda possibilidade de relação, toda passagem e toda decisão encontram antes mesmo de estabelecer-se presentemente.

Essa heterogeneidade sustenta, a princípio, muito do que está envolvido sob o conceito de justiça em termos de desconstrução. Uma distinção que carrega a força da impossível relação entre justiça e direito, mística e cálculo, *invenção* e invenção e que proporciona pensar

o rastro de indecidibilidade que passa por toda experiência de tomada de decisão³⁶. Essa “assombração do indecidível”, a propósito, trata-se de algo que se desloca por meio de uma brecha entre o que não se pode decidir mas, ainda assim, deve decidir, deve trabalhar nos limites do que é decidível, adequando e excedendo a regra. Um possível caminho para pensar esse percurso é esboçar algumas etapas não totalizáveis de uma lei: em primeiro lugar, uma lei deve ser sempre o indecidível – deve brotar de uma indecidibilidade como uma necessidade, sempre singular; em segundo lugar, deve ser aplicável, como toda lei – deve ter sua *enforceability* em curso e é importante que se deva garantir isso; em terceiro lugar, deve permanecer impossível e então preservar um rastro de indecidibilidade que a deu curso em nome de uma singularidade. Entre a justiça e a legalidade, diante de sua impossibilidade. Quando Derrida afirma que o que há de indecidível em toda decisão não é o que ocorre num embate de axiomas e decisões mas o dever (é de dever que é preciso falar³⁷) de decidir e levar em conta ainda o direito, a lei, o cálculo e agir sim e também em seu nome, da justeza do que é cabível, acaba afirmando também que esse rastro de indecidibilidade na decisão é a experiência³⁸ da estranha posição de estar diante da singularidade³⁹, do impossível, do incalculável.

³⁶ Mas antes, é preciso destacar que a decisão é, também para Derrida, um quase-conceito. Há diversas alusões a esse quase-conceito por toda a sua obra, dos textos mais ou menos recentes. Mas não haveria tempo de tratar de todas as especificidades que esse indecidível carrega em cada uma de suas aparições, seja nas discussões com Descartes e Foucault em “*Cogito e História da Loucura*”, seja nas discussões com Lévinas em “*Violência e Metafísica*”, seja na reflexão que faz sobre o ser para a morte em Heidegger, com Freud em “*Freud e a Cena da Escritura*”, com Platão e Aristóteles em “*Políticas da Amizade*” ou nas inúmeras citações que faz da frase de Kierkegaard: “o instante da decisão é uma loucura”. Em *Força de Lei*, esse quase-conceito aparece como uma chave que abre à aporia entre justiça e direito, como a marca do indecidível que co-habita todo possível instante de decisão. Derrida quer dizer que já não cabe pensar a decisão enquanto uma livre atitude que provém da autonomia de um sujeito em sua identidade e presença a si, quer dizer, uma decisão não é apenas o efeito de um juízo logocêntrico, isso porque há uma passividade na sua ordem como aquilo que chega e causa um abalo na sua plena determinação racional. Por isso, já de alguma forma herdando o rastro de todas as suas “aparições”, “este possível [da decisão] só é possível pela *différance* que é preciso conceber de outro modo, diferente de um cálculo ou uma mecânica da decisão [logocêntrica].” DERRIDA, J. *Freud e a Cena da Escritura*. Em: *A Escritura e a Diferença*. p. 302. Meus colchetes.

³⁷ DERRIDA, J. *Força de Lei*. p. 46

³⁸ Aqui, um segundo recuo à ideia de experiência. Nessa mesma discussão, em *Força de Lei*, Derrida utiliza a palavra experiência para designar o trabalho, a forma, a relação, a entrega de dever decidir que há no curso da indecidibilidade: a experiência daquilo que, estranho à regra, deve entregar-se ao impossível da decisão. O indecidível é, dessa forma, uma certa experiência [impossível – rasurada de sua possibilidade plena, portanto] que possibilita uma decisão digna deste nome. Uma vez mais, o rastro de uma experiência no limite de sua positividade.

³⁹ A noção de singularidade é bastante recorrente com Derrida e seus comentadores. E geralmente pensar uma singularidade é pensar aquilo que acontece a cada vez a seu modo. Um acontecimento é sempre singular. Mas pensar singularidade, aqui, pode ser também pensar de outro modo o que se quer como identidade. Se a noção de identidade guarda uma relação a uma presença idêntica a si na medida em que é discernível do que não é ela mesma e só com ela possui uma relação, uma singularidade pode sempre ser plural e ainda “preserva” e “difere” uma diferença irreduzível que escapa a qualquer movimento a si da identidade *logocêntrica*.

Já que sem a experiência do impossível, sem a estranha posição diante da indecidibilidade, uma decisão nunca é livre, mas tomada a partir da aplicação pragmática de uma lei, o filósofo descreve, então, a ideia de um rastro de indecidibilidade que passa por todo instante de decisão:

“O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão. Quem poderá jamais garantir que uma decisão, como tal, ocorreu?”⁴⁰

Para que uma decisão, nesse caso, judicial, seja justa e responsável, é preciso que em seu momento próprio, se houver um, ela seja “ao mesmo tempo regrada e sem regra”⁴¹, isto é, conservadora (pois aplicável) e excessivamente destrutiva ou suspensiva da lei para dever a cada caso reinventá-la, justificá-la novamente, recriá-la ao menos na reafirmação e na conservação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão deve ser singular por requerer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente e codificada não pode nem deve absolutamente garantir. Mas a “justeza” do direito, na verdade, o instante da decisão judicial, ainda que importante para que algum rastro de justiça seja exercido, não garante justiça alguma. Ao contrário, a justiça tem de ser o incalculável, o não programável para que seja digna deste nome.

Essa aporia entre justiça e direito deve haver alguma importância aqui: se o exercício do direito e a legalidade da norma podem carregar algum desejo de justiça sem, no entanto, serem necessariamente justos, que lugar resta à justiça? Que lugar ela [a justiça] se dá enquanto seu próprio sufoco, sua insuficiência, sua exaustão e sua força? E de que maneira o direito se pretende justiça e sob quais condições? De alguma forma, rastrear questões dessa natureza é o trabalho da desconstrução do direito, aqui, ou talvez o que torna possível a desconstrução enquanto endereçamento oblíquo à justiça⁴², já que só assim pode à ela remeter.

⁴⁰ Ibidem. p. 48.

⁴¹ Ibidem. p. 17.

⁴² Idem.

Há duas expressões que Derrida utiliza, em *Força de Lei*, como uma forma de articular as questões suscitadas pela difusa relação entre direito e justiça. Por um lado, a expressão “*to enforce the law*” recorrente na língua inglesa representa aquilo que torna o direito, enquanto conjunto de leis, aplicável: a sua força. A palavra “*enforce*” na língua inglesa funciona como um duplo gesto que oscila entre a aplicabilidade, ou seja, a execução da lei, a decisão e, ao mesmo tempo, a força que torna possível a sua aplicação. A tradução dessa expressão para a língua francesa ou ainda para o português como “aplicação da lei” acabaria por não preservar essa dupla injunção em jogo que abre, na ocasião, à sua desconstrução. Ela indica que uma lei só é aplicável na medida em que autoriza, em seu nome, uma força que vem dela e que talvez só ela [a lei] pode medir, motivar ou exercer, ainda que a força de sua aplicabilidade seja injusta ou arbitrária. De algum modo, essa força é a justiça agindo enquanto direito, quer dizer, a “*enforceability*” da lei tenta dar conta da justiça no momento da aplicação de seu programa e, no fim das contas, não há direito sem essa força: ela não é estranha à ordem do direito. Usar a força da lei é direcionar a justiça onde ela não poderia chegar. Diz Derrida:

“existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc.”⁴³

Por outro lado, mas como uma outra face da mesma questão, a expressão “fundamento místico da autoridade” que Derrida retira de Montaigne a partir da leitura que faz de Pascal sobre a força que a justiça carrega coloca a desconstrução do direito e a sua relação com a justiça à prova novamente. Se a aplicação da lei depende da sua força, e essa sendo a condição do seu exercício, sobre o que se sustenta a sua construção? Em outras palavras, o que sustenta a “*enforceability*” dos regimes legais do direito, além de sua força que nada tem de natural, ainda que basilar, à sua construção? Quando Montaigne afirma, ao distinguir o direito da justiça, que “as leis se mantêm em crédito não porque são justas, mas porque são leis”⁴⁴, Derrida reforça que é a concessão da credibilidade que depositamos na lei, no seu papel de lei rumo à justiça que garante a sua autoridade que é, portanto, mística. Essa autoridade, na medida em que garante a força de sua aplicação, instala um solo que não é

⁴³ Idem.

⁴⁴ MONTAIGNE, M. Os ensaios III. p. 1203.

nada senão o território da crença, do pacto ou da invenção que se auto-funda. Ora, se o único fundamento da lei, da regra ou do direito é, além de sua força que garante sua aplicabilidade, o crédito que a ela concedemos, o que não é nada além de seu fundamento místico, isso quer dizer que o solo do direito é absolutamente desconstrutível e, portanto, arável à sua abertura e reinvenção, pois o que o fundamenta é também o que impede a sua sustentação. E o que o distingue da justiça que é, afinal, da ordem do incalculável (não se desconstrói, portanto) – aquilo mesmo que excede e escapa da fundamentação e da aplicação da regra. Aqui se constitui a heterogeneidade entre direito e justiça e, mais uma vez, “estamos, portanto, num desvio”⁴⁵.

Não há nenhum fundamento originário, natural ou necessário que assegure o direito enquanto conjunto de regras que garantem a justiça, uma vez que seu fundamento é baseado em uma mística, uma espécie de crença, ou um pacto de fé depositado em suas leis. O direito se funda e se regula sob uma violência performativa:

“O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria a serviço da força, instrumento dócil, servil e portanto exterior do poder dominante, mas no sentido que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. A justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que estaria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir, nem contradizer, nem invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem em relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante.”⁴⁶

A origem do direito, da lei ou da regra, em seu mito de fundação e na constante expansão de suas propriedades, impede ou bloqueia, sob uma força desmedida, um acontecimento novo e singular que chega a despeito de suas ordenações. Se um agente do cálculo ou uma máquina jurídica é capaz de prever situações e pré programar seus devidos

⁴⁵ SOLIS, Dirce Eleonora Nigro.. “A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida” em: A democracia e seus desafios em tempos de crise. p. 196-244.

⁴⁶ DERRIDA, J. Força de Lei. p. 24

tratamentos ao que vem, ao acontecimento da alteridade, estabelece, então, uma relação de recusa a tudo aquilo que excede suas ordens e suas previsões. Isto é, a lei, em seu fundamento místico, com a força de sua aplicabilidade, enfraquece suas próprias possibilidades de alcance da justiça – ou da justiça enquanto lugar alcançável – pois nem sempre é capaz de ouvir seu chamado. A violência de seu mito consiste, portanto, na criação e na sustentação de sua centralidade e de sua sólida e constante referência a si.

De alguma forma, o problema da justiça para a desconstrução parece frustrar quem ainda insista em pensá-la como um conjunto de normas aplicáveis, como o *telos* de uma Ideia ou um programa que designa, com o progresso de seus próprios contratos, o que é mais ou menos justo numa tomada de decisão. Para Derrida, ao mesmo tempo em que não há o que faça com que a justiça seja inalcançável em si, também não há o que a torne algo que possa ser plenamente atingido ou vivenciado com uma resposta previamente calculada, pois assim sua invenção já se torna um programa e já corrói qualquer rastro de singularidade. Também não se trata de uma idealidade à espera de seu desvelamento, no alcance de sua possibilidade. Por ser o endereçamento à singularidade daquilo que é outro – e, portanto, à estranheza da alteridade mesma, a justiça não cabe em lugar nenhum, mas sempre pede espaço: é sempre o ímpeto do aqui e do agora de cada caso singular que chega, isto é, é sempre o apelo de justiça que cada caso irrompe. A justiça carrega, em seu momento sem antecipação, o direito, a regra e a sua ruína. Aí é que o justo instala e suspende sua atividade. Ela exige o cálculo, mas o cálculo daquilo mesmo que não se calcula, daquilo mesmo que eclode a ordem de qualquer cálculo.

Por outro lado, a execução da lei enquanto programa positivo, quer dizer, enquanto regra aplicada ao singular, o direito, não representa garantia alguma de uma decisão justa, por mais decisivo que seja seu cálculo ou por mais violenta que seja a sua força. A justiça, para Derrida, não se calcula, não se apreende nem se antecipa. A justiça é pura e simplesmente o seu apelo por justiça, hoje e sempre, aqui e agora. Por isso sempre direcionada ao singular de cada situação: à singularidade. A marca da singularidade é a marca da impossível consumação da regra no apelo à justiça. Não há outro lugar para que a justiça seja pensada a não ser o *atopos* corruptível e excessivo de uma alteridade sem limites, por isso singular. Reside aqui o desvio que carrega a justiça ao excesso da regra de um “juízo determinante”⁴⁷.

⁴⁷ Ibidem. p. 30.

Por ser o outro do cálculo e de alguma forma implicá-lo, a justiça se desloca e conserva uma espécie de decisão aporética. Mas é quando a aporia que constitui o trabalho da justiça encontra a noção de responsabilidade que transborda ainda mais o caráter ético-político desse gesto. A ética, a política, o direito, e talvez a ciência produzem acontecimentos que dependem da decisão. Na maioria das vezes, decisões para serem tomadas tão urgentemente quanto a chegada de seus acontecimentos e seus impasses. Esse limiar entre o instante daquilo que precisa ser decidido, da decisão a ser tomada e da singularidade do caso que exige o que é justo representa o movimento que só uma experiência da aporia poderia dar à experimentação. Derrida marca essa distinção em um movimento que carrega, então,

1. uma repetição sob a forma de uma responsabilidade exagerada diante do limite da memória. Do que se conserva enquanto justiça, enquanto lei, norma, valor, história ou herança. Essa memória é o endereçamento ao justo que a justiça carrega e, segundo Derrida, “a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós”⁴⁸. Manter sempre essa singularidade latente como uma forma de indagar os mecanismos conceituais e normativos de um regime epistemológico que, de tempos em tempos, reformula seus artifícios de dominação, de exclusão e interdição que se desdobram com a sofisticação dos aparatos linguísticos, políticos, jurídicos, morais, estéticos ao recorrer ao que quer que seja o natural, à origem, ao *εἶδος* e à *ἀρχή*, ao invariável, à identidade, à norma auto-fundante de sua arbitrária criação. Esse exagero proporciona uma denúncia às estagnações, é certo, e também às injustiças que se consolidam através do cálculo, dos dogmas e das decisões pré programadas na objetividade das instituições e do mundo.

2. uma espécie de ajuste das decisões, o que mantém o seu caráter místico irresolúvel. Ou seja, uma decisão justa, que leva em consideração a responsabilidade, a memória, a herança, o cálculo e a sua indecidibilidade, deve se ajustar, isto é, se adaptar em uma decisão, em uma ordem excludente das máquinas jurídicas, políticas e epistemológicas e ao mesmo tempo excedê-la, isto é, conservar um transbordamento que é, ao fim e ao cabo, a condição de sua possibilidade. Uma decisão deve, então, se instalar e se suspender entre o seu rastro de indecidibilidade e a sua decisão. Esse movimento é, ao mesmo tempo, ativo e passivo e deve garantir, em maior ou menor medida, o ato de repensar moralismos, restrições, interesses

⁴⁸ Ibidem. p. 37.

restritos e exclusividades desmedidas. E que se busque a “menor das violências num feixe de violências”⁴⁹.

A indecidibilidade “possibilita” a justiça na medida em que proporciona a experiência necessária, aporética então, para que haja qualquer decisão. Não sendo apenas o lugar entre a decisão e a não decisão, não sendo apenas aquilo que não se decide, a indecidibilidade é a condição para que a decisão seja impressa, carregando a violência que precisa pra exercer seu direito e garantir a regra que a mantém viva. Toda decisão carrega um “rastros vivo de indecidibilidade”⁵⁰, toda decisão é um momento de indecidibilidade. Deve se querer além do que é possível querer, sempre mais do que se pode querer. Isso leva a um momento da decisão na indecidibilidade, um momento que irrompe, segundo Derrida, “o curso da história” e promove, assim, seu acontecimento.

A indecidibilidade, para Derrida, da ordem do acontecimento, é o lugar onde a decisão é a decisão em relação aquilo que vem, da forma que vem, de onde quer que venha. Se algo vem e já possui passagem para vir, quer dizer, tem seu trajeto programado para acontecer de uma forma já ordenada e já possui um contrato que o abarque sob algum regime que existe antes de sua chegada, esse algo não tem sua singularidade respeitada. Aquilo que vem é da ordem do *absurdo*, logo, do impossível, e assim deve ser para que haja sempre chances de não se estagnar em formatos que se constroem sob alguma violência às singularidades. A chegada daquilo que vem deve encontrar uma oblíqua passagem cujo trajeto nunca é guiado por uma lei anterior à sua estranha vinda: “pois, o que está implicado nesse pensamento é mais do que uma impossibilidade “de fato”, mas o perigo da possibilidade; desta se tornar um conjunto de procedimentos disponíveis baseados em regras.”⁵¹ Esse é um trabalho de justiça: um trabalho do incalculável. A justiça, o indesconstrutível da desconstrução, não se calcula. Dessa forma, com o exagero que envolve essa diferença é que se encontra a força da inadequação que as

⁴⁹ BENNINGTON, G. Entrevista com Geoffrey Bennington. Em: *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. p. 216. Nessa parte da discussão a respeito da irreducibilidade da violência, Bennington ressalta que não há, para Derrida, um outro lugar alheio à violência ou à lógica da violência. Quando, ainda na década de 1960, escreve seu primeiro “Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”, “Violência e Metafísica”, o filósofo afirma que estamos fadados à alguma violência em maior ou menor medida. Não há um tempo antes ou depois da violência pois toda experiência é atravessada por alguma violência. A isso ele vai chamar de “irredutível factualidade da violência”. Quer dizer, se já habitamos sempre o território da violência, tenha ela a força que for: física ou simbólica, direta ou indireta, estrutural ou material, a tarefa da desconstrução deve ser, como afirma Bennington, a de “buscar a menor violência numa economia de violência”. Essa busca representa a força de uma orientação prática que possui a tarefa de, a cada vez, descobrir, inventar ou tensionar a menor violência possível, ainda que essa não seja uma tarefa simples e objetiva.

⁵⁰ DERRIDA, J. *Força de Lei*. p. 25.

⁵¹ LAFETÁ, G. *Jacques Derrida e a ética: desconstrução como justiça*. 2016. p. 110.

transformações, as revoluções e as desconstruções acontecem “pois, afinal, onde a desconstrução encontraria sua força, seu movimento ou sua motivação, senão nesse apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas daquilo que chamamos, em contextos determinados, de justiça, de possibilidade de justiça?”⁵²

A situação da aporia é, assim, um impasse necessário à toda decisão em seu campo de possibilidades. Uma experiência que não dá passagem à sua plenitude pré programada é o que torna possível alguma experiência. Essa experiência com a qual a desconstrução precisa lidar e que possivelmente a promove é o confuso e instável lugar entre a indecidibilidade que assombra toda decisão e a tomada da decisão sempre urgente que chega e nos obriga a decidir. A indecidibilidade está para a desconstrução como aquilo que, por não se reduzir à regra da decisão, deve sempre indicar, junto da lei, da norma ou do programa, a força da aporia que constitui qualquer experiência justa⁵³. Aquilo que vem é da ordem do que não se antecipa, logo, do impossível, daquilo que não se calcula e assim deve ser para que haja sempre “rastros de indecidibilidade” nas estagnações dos formatos de decisão que se constroem sob alguma violência às singularidades.

Essa relação entre a decisão e sua indecidibilidade, o “dito e o não dito” da desconstrução carrega o rastro de um outro indecidível: a promessa. De alguma forma, a diferença estrutural daquilo que é posto, ordenado e previsto e do que pede espaço, daquilo que pede passagem na aporia, daquilo que radicaliza a noção de uma experiência pois na aporia se desloca traz a marca da promessa. A desconstrução possui, então, a marca da promessa. E a justiça não é nada senão uma promessa de justiça no exercício do direito:

“Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou lembrar em seus paradoxos valores como aqueles do próprio e da propriedade em todos os seus registros, aquele do sujeito, e então aquele do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade etc. (...) um tal questionamento desconstrutivo é, do começo ao fim, um questionamento sobre o direito e sobre a justiça.”⁵⁴

⁵² DERRIDA, J. *Força de Lei*, 2007. p. 39

⁵³ Se a experiência parece ser um estranho lugar, inundado por uma arqui indecidibilidade e com o qual nunca se está diante do que se experimenta enquanto tal; e se a justiça é o caminho que torna impossível a sua consumação, já que do impossível se alimenta, se houver, então, quais são os caminhos para se pensar uma experiência justa?

⁵⁴ *Ibidem*. p. 22.

Mas se, por um lado, é certo que a justiça só se dá num território aporético que a desloca de qualquer aplicação legal que possa petrificá-la sob a forma de uma decisão, num ato consumado, por outro, a legalidade é por ela sucumbida, sacudida até os limites de suas ordens. O direito é sempre afetado, de um modo ou de outro, pela aporia da justiça. Essa distinção é constantemente alimentada sob o rastro da indecidibilidade. Um questionamento aberto sobre o direito e sobre a justiça, como afirma Derrida, deve permanecer como plano de fundo à possibilidade de manter-se vigilante quanto ao funcionamento e a funcionalidade das leis, das instituições e dos aparatos linguísticos, jurídicos e morais.

Nesse sentido, não cabe a simples superação dos problemas aporéticos que envolvem suas problemáticas, já que esses são o que mantêm suas tensões intermináveis e sempre abertas ao outro – aquilo que é outro – no momento de sua chegada. Uma decisão, aliás, é sempre a decisão do outro. Essa antecipação da aporia, o que não se encerra em uma temporalidade cronológica, mas é o que promove sobretudo o território de possibilidade de um acontecimento direcionado à justiça, suspende qualquer estagnação entre o que é programável ou já programado e a execução da regra ou da lei, já que “proteger a decisão ou a responsabilidade por um saber, por alguma segurança teórica ou pela certeza de ter razão, é transformar essa experiência em desdobramento de um programa, em aplicação técnica da regra ou da norma.”⁵⁵

Uma aporia, então, por um viés desconstrutor, parece não causar estagnação. O que está em jogo com esse movimento aporético, para além de uma simples co-habitação com o limite, com as brechas que esse limite propõe e impulsiona, é o fato de que nenhuma decisão pode ser definitiva e, portanto, completamente justa. Não há presença que garanta, na decisão, a verdade da justiça enquanto tal. Há uma tendência à inadequação na experiência aporética da justiça que parece encontrar sua forma mais radical com a desconstrução. E certamente há um aceno de Derrida que trata a desconstrução como um trabalho de justiça. A desconstrução, nessa passagem sem passagem da aporia, nesse impasse irreduzível que qualquer experiência, então aporética, promove, descreve, de um modo ou de outro, a aporia que se inscreve com a relação que tecemos na experiência da linguagem na medida em que, com ela, articulamos uns aos outros. Essa relação que não é nada senão uma relação diante de uma alteridade radical e irreduzível.

⁵⁵ DERRIDA, J. Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”. 2018. p. 31.

1.1 Do mesmo ao outro.

“Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?”

Jacques Derrida.

É notória a ideia de que a justiça é violentada onde a decisão é tomada sem qualquer obstáculo, com sua passagem prevista, sem que sua lógica seja perturbada por um ruído ensurdecedor que vem de um lugar alheio à qualquer ordem de decisão pragmática. Há um ruído ensurdecedor que não se pode nunca calar totalmente para que a justiça seja pensada, tal como aquilo que chega, como uma experiência impossível. Relativamente à essa forma de pensar a justiça como a experiência daquilo que não se experimenta em absoluto é possível notar uma aproximação de Derrida com o problema do território da alteridade para Emmanuel Lévinas. É evidente, em todo o pensamento de Derrida, que as ideias de Lévinas, tanto em relação às inúmeras e precisas críticas à tradição metafísico-ontológica que pensa o ser enquanto presença e como modelo de uma subjetividade e o coloca, assim, como o vetor de toda produção de sentido [de significado], quanto em relação às formulações de uma ética como filosofia primeira ou uma ética da alteridade são de extrema importância à economia da desconstrução, ao pensamento sobre a impossibilidade da justiça e ao complexo terreno do ético-político que assombra esse pensamento. Derrida deixa claro, já na Gramatologia, que as formulações em torno da destituição da noção de presença do signo, isto é, do advento do rastro enquanto indecível (a marca da relação com o outro!), isto é, o caráter ético-político da desconstrução nada seriam sem o empreendimento crítico e decisivo de Lévinas a Heidegger.

Nos dois textos sobre a obra de Lévinas, a saber, “Violência e Metafísica” e “Adeus a Emmanuel Lévinas”, Derrida também empreende uma série de discussões em torno da irreducibilidade da violência; de uma certa justiça que excede a si mesma enquanto decisão; do enclausuramento do antropocentrismo que assola o projeto da ética enquanto metafísica, sobretudo a partir da insuficiência do outro em Lévinas, por ser a expressão da existência do

outro humano (ainda que essa expressão não seja da ordem da significação, uma vez que, para Lévinas, o rosto do outro (onde se dá a chance da expressão ética) é um rosto sem a visibilidade plena da expressão, ou é apenas a expressão de uma interrogação: o irreconhecível e o inapreensível por excelência); da tarefa de um luto impossível; da experiência da morte; da amizade etc. Todas essas discussões remontam um percurso que, passando pelas fenomenologias de Husserl e Heidegger, torna a desconstrução, com Derrida, um pensamento *louco* – à alteridade – à justiça. Isso porque tudo o que foi pensado em termos de fenomenologia e ontologia possibilitou a orientação metafísica da ética para Lévinas e, destarte, tudo o que foi pensado em nome de uma ética do infinito, em termos de uma relação impossível com outrem, no *contato* com uma assimetria radical sob a forma de *visage*, possibilita o empreendimento crítico para a desconstrução. Derrida afirma que é sempre preciso se curvar, de uma forma ou de outra, a um pensamento como o de Lévinas. E que Heidegger representa o movimento de uma relação de admiração contrariada. Contudo, essa curva deve – e não há como dela escapar!⁵⁶ – carregar também a memória de seus rastros, de suas heranças, de seus limites, de suas ruínas, de suas fraquezas e de suas violências.

O gesto levinasiano de empreendimento crítico da tradição filosófica ocidental, essa que, pra ele, reduz-se, em grande parte, à uma mera ontologia, representa uma grande mudança de paradigma nos estudos contemporâneos em torno da ética, da justiça, da responsabilidade, da subjetividade e do modelo de sujeito ocidental que serviu (e ainda serve) de orientação à toda uma construção de pensamento. Isso acontece na medida em que, no embate com a ontologia heideggeriana, enfrenta a histórica desmesura do pensamento do ser, ou seja, da ontologia como a busca fundamental pelo sentido do ser quando Heidegger afirma que “nós nos movemos sempre em uma compreensão do ser”, e que essa compreensão é a compreensão fundamental, ou melhor, mais autêntica que, até então, havia sido omitida por uma investigação ôntica.

A estrutura do ser, para Heidegger, sob a forma da possibilidade do *Dasein*, é o lugar onde se dá a revelação do que está em jogo nesse modo de ser:

⁵⁶ Para pegar essa curva e acentuá-la ainda mais, afirma Derrida: “Heidegger [...] é para mim uma espécie de velador, de pensamento que vela por mim o tempo todo [...] Não conheço nenhum pensador, não apenas neste século mas em geral, com quem tenha tido, com quem tenho sempre, relações tão inquietas de admiração contrariada. Na verdade, nunca me aborreço quando o leio. Sei que isto será interminável, que não regularéi nunca a fundo as contas com Heidegger. Para mim, é uma relação inesgotável feita, uma vez mais, de movimentos positivos de admiração, de reconhecimento, de endividamento e depois de impaciências críticas por vezes muito severas, sempre muito irônicas.”, DERRIDA, J. Dominique Janicaud, Heidegger en France, II. Entretien. Paris: Albin Michel, 2001. p. 103.

“O “aí” (*Da*) designa precisamente este âmbito de captação e revelação, indica um lugar onde entes se manifestam, onde coisas aparecem. Mas o que está em jogo quando se fala de apreender ou captar (*Vernehmen*) no contexto do pensamento do ser, possui uma significação mais ampla do que o mero ver ótico-sensível, a captação visual de algo simplesmente dado em seu manifestar-se. Mais relevante é o sentido de enxergar penetrante (*Einsehen*), que deixa vir ao encontro o que é da ordem da essência e do próprio. É nesse sentido de clareamento da existência, segundo o modo próprio desse enxergar pensando ou pensar afinado-disposto, que o homem é muitas vezes referido como guardião da “da clareira do ser.”⁵⁷

Lévinas se preocupa, diante disso, em mostrar de que forma a proposta de uma ontologia radical desenvolvida especialmente no projeto de *Ser e Tempo* com a marcação da diferença ôntico-ontológica, na esteira de toda a tradição metafísica clássica, de Platão a Aristóteles a Descartes, de Descartes a Hegel a Heidegger, ainda reduz tudo aquilo que é outro ao mesmo de uma totalidade. Por mais que o modelo de humano ou sujeito clássico tenha sido desfigurado pela analítica existencial, há ainda uma propriedade exclusiva que conserva todas as interdições ao outro na categoria do mesmo com a imprescindibilidade dos desdobramentos da pergunta “o que é o ser?”. Esse pensamento encontrou-se, até aqui, ancorado, fincado, estatizado em uma totalidade cujo horizonte não é nada senão a referência a si ou o desejo de uma presença plena que consagre tal investigação. Lévinas se preocupa em mostrar de que forma essa tradição, portanto, em toda a história de sua ontologia, *na nostalgia do ser*, apresenta limites que a cercam num território egóico de interdição daquilo que não é idêntico e presente a si, ou daquilo que não está, autenticamente, na abertura de seus questionamentos fundamentais. Ele observa que essa preocupação se dá principalmente por uma dificuldade que há em toda ontologia, em especial na que possui discursos que partem da diferença à totalização ou à apreensão da mais verdadeira autenticidade na relação de busca pelo sentido do ser, de proporcionar um lugar digno à ética e às suas implicações na experiência mundana. Há, aí, claramente, para Lévinas, um esquecimento e uma violação do

⁵⁷ BICCA, L. O mesmo e os outros. 2009. p. 102-103.

outro sob a forma do império da categoria do ser⁵⁸. Mas Lévinas é atento e respeitoso com Heidegger quando opõe a ontologia à ética, pois acredita, certamente, que nada poderia ter sido pensado fora da problemática da abertura do ser como a questão em geral e da possibilidade de uma ontologia fundamental com a analítica do *Dasein*. De alguma forma, não há ética, pois, sem o ser. Há o ser ou a ética?

É em *Ser e Tempo* que Heidegger evidencia a tarefa que o leva a pensar uma ontologia fundamental, agora preocupada com a questão do ser enquanto tal. Essa tarefa tem o objetivo de desvelar, de descobrir ou de descortinar o que há tempos está implícito na história do pensamento ocidental. Esse gesto de desencobrir o que resta esquecido no porão da tradição do pensamento é a busca radical pelo sentido do ser – a questão privilegiada:

“Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Tratando-se de uma ou até da questão fundamental, seu questionamento necessita, portanto, de uma transparência conveniente. Por isso é preciso que se discuta brevemente o que pertence a um questionamento para então, a partir daí, se poder mostrar a questão do ser como uma questão privilegiada.”⁵⁹

Segundo Heidegger, a questão que guiou grande parte das reflexões metafísicas desde a Grécia Antiga, “o que é o ser?”, em especial com Aristóteles, nunca foi suficiente para desvendar o problema ontológico por excelência, visto que nunca havia sido devidamente direcionada. Ao se perguntarem o que é o ser, os filósofos acabaram encerrando-se em um esquema metafísico que nomeia tudo aquilo que é ou que não é, esquivando-se da ontologia fundamental que investigaria, então, o modo de ser de tudo o que é. A tradição filosófica ocidental pensou o ente antes do ser. E a ontologia, a investigação pelo modo de ser de tudo o que é, acabou ofuscada pela metafísica e a investigação pelos entes. Desse modo,

⁵⁸ A crítica de Lévinas a Heidegger passa por diversos altos e baixos e, de modo também inevitável, acaba influenciando grande parte das ideias que viriam a se desenvolver no cenário do pensamento filosófico contemporâneo de expressão francesa. De alguma forma, o esforço de Lévinas na crítica da ontologia como a mais fundamental forma de fazer metafísica é atravessada por acontecimentos marcantes na Europa do século XX. Lévinas, judeu nascido na Lituânia, é diretamente afetado pela violência do nazismo. Os campos de concentração nazistas foram, por algum tempo, o local onde desenvolveu alguns de seus textos e as discussões meta-éticas ali contidas. É inegável que a estrutura de um sujeito dominante naquele momento havia de ser não só denunciada, mas deveria, como uma tarefa urgente e responsável, sobre uma estrutura de subjetividade hegemônica, excludente e aniquiladora, ser drasticamente repensada e colocada sob outras perspectivas. Ora, um modelo de sujeito sempre estimulando e praticando a violência física – política e simbólica ao seu outro, em vias de se impor politicamente, culturalmente, socialmente como preservação de um modelo tirânico de organização já mostrava seu fracasso no momento de sua fundação.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 2005. p. 30.

“a metafísica não pode mais ser colocada como filosofia primeira, e tal tarefa urgente deve ser concedida ao que ele propõe como ontologia fundamental: pensar o ser antes do ente, ou seja, pensar como fundamento de tudo o que é (o ente) o não tão simples fato de que tudo é. ‘Todas as coisas que são’ são – e e isso é, para Heidegger, não apenas um fato, mas o fato a ser seriamente pensamento. Ou seja, um certo assombramento diante do fato de que tudo aquilo que eu posso dizer “isto é” (os animais, os pensamentos, os homens, os deuses e tudo aquilo que se possa pensar) possui “algo” em comum, embora isso não possa se configurar como uma simples característica, já que consiste apenas no fato de que todas são.”⁶⁰

Para Heidegger, o ser é *aletheia*. A *aletheia* é, na língua grega clássica, o não-esquecimento que desvenda a verdade originária e, portanto, a experiência, a realidade. A forma *a* – negação; *lethe* – esquecimento; designa o caminho do desvelamento da verdade do ser. De certo modo, a pergunta pelo sentido do ser já possui rastros da abertura de sua compreensão, quer dizer, o ente que se pergunta pelo que é já está, de algum modo, pertencendo à compreensão de tudo aquilo que é. Ainda que não se saiba o que esse ‘é’ diz ou significa. O ser se dá nessa abertura que é, afinal, a sua condição de possibilidade. O que se desvela no não-esquecimento é o próprio ser. Isso quer dizer que, com Heidegger, a ontologia move-se na abertura do ser – do ser que nós mesmos somos⁶¹.

A proposta de uma ontologia fundamental em Heidegger (esse que é um dos principais expoentes para a crítica de Lévinas) na edificação dos conceitos que a torna detentora da ordem do entendimento das dos entes, das coisas, promove o ser, o sentido do ser, a busca pelo sentido do ser, a compreensão do ser em geral, como a mais fundamental investigação filosófica. A despeito de toda a história da ontologia clássica aristotélica e pós aristotélica, para ele a questão do ser foi devidamente esquecida e deve então ser recuperada. Esqueceu-se o ser para pensar o ente. Mais ainda, a questão do ser estaria, dentro do aparato conceitual de toda a história da ontologia, deteriorada, afundada no óbvio e incapaz de representar a

⁶⁰ HADDOCK-LOBO, R. Os Fantasmas da Colônia. 2020. p. 37.

⁶¹ Uma breve citação que comporta o argumento de Heidegger em relação à visualização deste questionamento primordial. Ele diz: “Caso a questão do ser deva ser colocada explícita mente e desdobrada em toda a transparência de si m e s ma, sua elaboração exige, de acordo com as explicitações feitas até aqui, a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha cor reta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno' de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um deter- minado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *Dasein*. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*Dasein*) no tocante a seu ser.” HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Parte I. 2005. p. 33.

estrutura do ser, ou seja, de uma verdadeira ontologia – e “ao invés disso, estende-se a este ente o acervo categorial da ontologia tradicional mediante uma formalização correspondente e delimitações meramente negativas.”⁶²

A pergunta sobre o ser das coisas que acompanha a metafísica e toda a sua trama formal colocada, obstruindo a passagem do verdadeiro sentido do ser devido à sua universalidade sob a forma de categorização dos entes. Mas essa obstrução talvez tenha sido fruto de uma falta, uma vez que a questão do sentido do ser só poderia ser colocada sob uma perspectiva descolada do modelo tradicional instituído pela racionalidade grega da relação sujeito e objeto sob o paradigma da representação. O modelo platônico de representação que toma a realidade como objeto de reflexão de um sujeito, retido ao modo racional – binário de estabelecer o conhecimento acerca do mundo não poderia mesmo ser capaz de abrir-se à questão do ser tal como deveria, para Heidegger, ser pensada. Além disso, essa tradição metafísica subentendeu o tempo no que concerne à questão do ser e tratou o tempo ele mesmo um ente entre outros entes. Daí vem a necessidade que Heidegger institui de lidar com os escombros da tradição que o impulsiona. Isso que sempre se fez em nome de uma investigação metafísica, ao denominar o caráter ôntico de suas intenções e não ontológico, é aquilo que, especialmente para a tradição grega e seus herdeiros diretos ou indiretos, firma-se como a ciência das primeiras e últimas causas ou aquilo que pergunta pela totalidade de tudo aquilo é. Mas, para Heidegger, ente não é ser. É preciso tratar a questão do ser, até então velada, e não mais decair na totalização do ente, de suas nomeações e na teleologia de sua história. E essa investigação já se encontra em uma pré abertura, já que perguntar pelo ser é, em certo sentido, uma tarefa que só se dá por uma inquietação do próprio ser que nós somos.

A esse movimento que, até agora em Heidegger, já representa um grande abalo em toda a estrutura metafísica que se moldou sob um processo de *entificação*, destacarei dois importantes cenários: por um lado, Heidegger vai propor uma *Destruktion* da história da ontologia: “a questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a *Destruktion* da tradição ontológica”⁶³ pois, de todas as maneiras, “é nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido do ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma “repetição” dessa questão.”⁶⁴ Aqui já há

⁶² HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Parte I. 2005. p. 51

⁶³ Ibidem. p. 59

⁶⁴ Idem.

uma tendência à uma repetição pela diferença; uma tomada de posição – e isso parece interessar a Derrida. Por outro lado, a analítica existencial enquanto a tarefa metafísica por excelência, com o abalo dessas estruturas ônticas, não implica nenhuma totalidade que conceda ao ser o horizonte de um repouso ou de um fundamento. O ser, para Heidegger, não tem um sentido ao alcance, seu modo de ser é apenas possibilidade.

Sigo os rastros desse percurso.

É no §6 de *Ser e Tempo* que Heidegger utiliza um termo, em alemão, para descrever essa tarefa de uma investigação ontológica como a investigação filosófica por excelência: *Destruktion*:

“Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. E n t e n d e mos essa tarefa como [*Destruktion*] do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa [*Destruktion*] seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.”⁶⁵

Essa tarefa fenomenológica da *Destruktion* da história da ontologia, ele continua abaixo, não deve representar a absoluta destruição dessa tradição:

“A [*Destruktion*] também não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a [*Destruktion*] não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para "hoje" o e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*. Sua função negativa é implícita e indireta.”⁶⁶

Essa inferência quer dizer que o interesse de Heidegger é, de alguma forma, *desmantelar*, no sentido de desfazer as estruturas de algo até então sedimentado, o edifício que

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 2005. p. 51. Na tradução da edição aqui utilizada, o termo foi traduzido como “destruição” e aqui uso, entre colchetes, o termo em alemão da referida citação. Uma observação parece necessária: essa proposta de investigação da verdade do ser proposta por Heidegger leva Derrida, posteriormente, ao traduzir esse gesto (que não é nem uma destruição no sentido de aniquilação ou extermínio, nem uma destruição no sentido de superar ou ultrapassar) para o francês *déconstruction* (desconstrução, então, em português) a assumir a força dessa tarefa que vem seguindo no rastro de um desvio.

⁶⁶ Idem.

sustenta os conceitos de uma tradição erguida diante do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) à luz de uma investigação ôntica, da nomeação dos entes. Essa estrutura circunscreve a metafísica clássica como a estrutura mais fundamental de toda a história da filosofia ocidental. E com a centralidade de seus conceitos, chefia a ordem do entendimento sob seus próprios aparatos ônticos. A *Destruktion* procura tirar os escombros das ruínas do edifício conceitual da metafísica e trazer à luz – à verdade, portanto, à razão, a abertura da questão do ser em geral, seu sentido [seu significado] que não se mostrou completamente ou foi ocultado historicamente. Com esse gesto, a diferença ôntico-ontológica, por outro lado, promove a possibilidade de resgatar o sentido do ser do ente que nós mesmos somos. O ser como entidade do ente, isto é, como o senhor, o cabo ou a condição de possibilidade à nomeação do que é entificável se dá na abertura fundamental que é, nesse caso, constitutiva do modo de ser do *Dasein*. Até aqui, sabemos que só algum ente, o *Dasein*, isto é, o “ser-aí”, está na pré compreensão do seu ser. Para Heidegger, então, desvendar a questão do ser por meio de uma tarefa de *Destruktion* permite investigar o modo de ser do *Dasein* e essa investigação tende a imperar como mais fundamental à experiência de apreensão do objeto ou a relação com o entendimento das coisas – a objetividade do mundo.

Se o *Dasein* é a estrutura do ser que pensa seu modo de ser, o que o torna heterogêneo da estrutura do ente, e essa estrutura é apenas possibilidade, *poder ser*, significa que não está ligado a um *telos* ou a um fundamento último. Aliás, para não recusar completamente a estrutura do fundamento: *o Dasein é o fundamento nulo do seu nada*. É possível até perceber essa estrutura no modo de uma ausência de fundamento simples, mas o *Dasein* não é nunca uma substância, não pode ser substancializado pois seu modo de ser é justamente o “nada”: esse é o rastro do segundo apontamento para a diferença ôntico-ontológica. É que o *Dasein*, além de ser-aí é, também, ser-com. Isso quer dizer que há uma *impessoalidade* (quer dizer, há algo que parece não referir-se ao que quer que seja ao seu uno ou à sua unidade na relação com o outro) a qual ele está submerso que o faz mover-se por uma certa impropriedade e esse é o modo comum a todo *Dasein*. Em seu modo impessoal – no esquecimento, no cotidiano, o *Dasein* não está propriamente ou devidamente imerso na abertura da compreensão do sentido do ser, mas é por uma *disposição*, estrutura ontológica por excelência, que advém a possibilidade de sua abertura. É nessa disposição (que em *Ser e Tempo* Heidegger descreve

como a possibilidade ontológica do *Dasein*: a angústia) que o ser-aí confronta consigo mesmo, em sua autenticidade, e que acaba por “descortinar o horizonte ôntico”⁶⁷.

No §40 de *Ser e Tempo*, então, que a angústia torna-se a disposição fundamental na compreensão do ser. Sendo ela a possibilidade do *Dasein* deparar-se com o seu ser-no-mundo, “a angústia se angustia com o mundo como tal”⁶⁸:

“Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser da pre-sença [do *Dasein*] como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo.”⁶⁹

O fato é que, se para Heidegger, a angústia desvela o modo próprio de ser do *Dasein*, na abertura fundamental do mundo como mundo, esse modo de ser se dá como uma inadequação. Se deparar com seu modo de ser no mundo, diante do que é indefinido, visto que, diferente do temor, a angústia não possui um objeto delimitado à sua tematização, pois este se perde e só por isso manifesta-se. O modo próprio do *Dasein*, na abertura de seu poder-ser e na ausência de um ente intramundano que aponte o objeto de sua disposição passa a ser assombrado por uma estranheza constitutiva que anuncia seu sentido mais “autêntico” e jogado à responsabilidade e à sorte da posição de ser o que é. Assim, atribui-se um sentido ao seu modo de ser, desvelado agora à verdade. Essa estranheza é descrita pelo alemão como um “não se sentir em casa” que, por ser existencial, é singular.

Se a angústia é a abertura da compreensão do sentido do ser enquanto tal, frente à sua estrutura ontológica, esse ser em questão, por essa abertura, rasura sua própria capacidade de desvelamento que o direcione ao seu enquanto tal ou que desnude a propriedade que o constitui. Se o modo próprio do *Dasein*, para Heidegger, “é uma possibilidade ontológica que deverá “descortinar o horizonte” ôntico”⁷⁰ e revelar o nada, talvez o ato de desvelar, gesto próprio da tarefa ontológica por excelência, seja então a tarefa de, *na verdade*, velar ainda mais o objeto que se acredita ser em si mesmo (e portanto presente a si mesmo); estrutura então que não haveria de remeter à nenhuma exatidão de um significado transcendental, a

⁶⁷ Ibidem. p. 247.

⁶⁸ Ibidem. p. 250.

⁶⁹ Ibidem. p. 251. Meus colchetes.

⁷⁰ Ibidem. p. 247.

nenhum sentido próprio ou originário, tampouco haveria de remontar algum cenário da construção do conceito de verdade. Se o que se desvela é o nada, o seu trabalho parece ser ocultar o objeto velado. E a sua tarefa seja então velar. Por ainda mais véus, numa cadeia de véus intermináveis – e essa textura, dinâmica então, ofereça algum horizonte à produção de sentido. Se, pro Heidegger, há algo como uma disposição primordial que dá acesso à questão velada – tal é o humor como a angústia (*Stimmung*), poderíamos pensar que esse estar diante de, isto é, este deparar-se com, por uma perspectiva da desconstrução, igualmente não pode ser da ordem da experiência plena e talvez tampouco do desvelamento. Afinal, seria o desvelamento uma questão, um método ou uma passagem diante daquilo que, não mais da ordem do ser ou do ente, destituído da ordem de presença que comanda a cadeia metafísico-ontológica, escapa à apreensão? Alguma clausura, por um desvio, parece querer ser implodida pela força de sua fragilidade.

Se alguma abertura é possível, só é possível na impossibilidade de seu desvelamento, isto é, uma disposição abissal de estar diante do que escapa (que de um modo oculta-se enquanto *visage*, a alteridade em Lévinas ou o rastro de uma *différance* irreduzível com Derrida) é o que caracteriza alguma relação com o fato de ser no mundo. O toque da *nadificação* com Heidegger não é suficiente, justo por seu caráter ainda ontológico de pensar uma relação com o mundo, para um pensamento da alteridade radical em que a experiência da falta, da presença diferida, ao contrário, interpela, com mais véus, cobrindo ainda mais, dando ainda mais textura à experiência com o que há. Nesse sentido, a ontologia, para Lévinas, perde a força de seu impulso e dá lugar ao outro de uma alteridade irreduzível. Não obstante, com Derrida, radicalizar é preciso:

“[...] o pensamento heideggeriano não abalaria, ao contrário, reinstalaria a instância do logos e da verdade do ser como *primum signatum*: significado, num certo sentido, transcendental” (como se dizia na Idade Média que o transcendental – *ens, unno, verum, bonum* – era o *primum cognitum*) implicado por todas as categorias ou por todas as significações determinadas, por todo léxico e por toda sintaxe, e portanto por todo significante linguístico, não se confundindo simplesmente com nenhum deles, deixando pré-compreender através de cada um deles, permanecendo irreduzível a todas as determinações epocais que – contudo – ele possibilita, abrindo assim a história do logos e não sendo ele próprio senão pelo logos: isto é, *não sendo nada* antes do logos e fora do logos. O logos do ser, “o Pensamento, dócil à Voz do Ser” é o primeiro e último recurso do signo, da diferença entre o *signans* e *signatum*.⁷¹

⁷¹ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 24.

Ainda:

“É preciso um significado transcendental, para que a diferença entre significado e significante seja, em algum lugar, absoluta e irreduzível. Não é por acaso que o pensamento do ser, como pensamento deste significado transcendental, manifesta-se por excelência na voz: isto é, numa língua de palavras.”⁷²

É que o ser e a busca pelo sentido do ser como a tarefa filosófica por excelência para Heidegger comanda (ainda que de modo sutil devido à sua forma “não atrelada a um significado em geral”) uma série de axiomas metafísicos que orientam o que já vinha sendo tratado historicamente como o centro da estrutura conceitual: a verdade, o bem, o espírito ou mesmo a transcendentalidade do significado. Enquanto para Lévinas não mais trata-se de uma demanda do sentido do ser, em sua disposição, mas da interpelação do outro em sua já estranheza, anterior e sem regra que vem a compor, a construir e a movimentar a dimensão da subjetividade que, nesse momento, já não vincula-se com as estruturas do sujeito clássico ou dos humanismos, a constatação de Derrida é que, já levando tudo isso em conta, essa estrutura do ser – já violenta, já metafísica, carregando os rastros de suas interdições históricas, manifesta-se sobretudo amparado pelas estruturas da *phoné*. Agora, como o rastro dos próximos vestígios deste trabalho, *logos* une-se à *phoné*: “esta experiência seria considerada na sua maior pureza – e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade – como experiência do “ser”.⁷³

1.2 Do outro ao todo outro.

“É o mediterrâneo. (...) É o fundo do mar (...) É o movimento. (...) São as ondas. (...) É o que você pensa enquanto fala de outra coisa. É a simultaneidade. Esse espaço exato da sua mente onde algo cresce sem que se possa detê-lo. (...) É ontem. É amanhã. (...)”

Paul B. Preciado.

⁷² Ibidem.

⁷³ Idem. p. 25.

No rastro desse caminho que Lévinas cruza, filosoficamente, para contribuir às discussões metafísicas, éticas e políticas que naquele momento se faziam necessárias, uma experiência ética que tem a alteridade em sua forma mais irreduzível como ponto de partida para qualquer metafísica. O cenário que o lituano desenvolve, com o projeto de uma metafísica cujo objeto não poderia ser senão um deslocamento do conceito clássico de ética (que, naquele momento, já se mostrava insuficiente sem conseguir comportar suas possibilidades de acolhimento com os regimes morais e as condutas positivas de um programa, tal como desenvolvido em sua origem ocidental) e, portanto, de seu próprio objeto e de sua possibilidade de objetividade representa a insurgência de um pensamento político que tem o mistério da radical alteridade do outro preservada na condição de existência humana enquanto abertura ao outro. Por isso, outramente que ser, Lévinas trata de passar do pensamento da existência, do ser, do *cogito* ou do centro da razão aos existentes.

A ruptura que as formulações filosóficas de Lévinas causam no curso linear da tradição ontológica com a proposta de pensar a ética de uma alteridade impossível se abre com a destituição da noção de subjetividade idêntica a si do sujeito e, posteriormente, essa ruptura será de grande importância também ao movimento do rastro para a desconstrução. A essa abertura de Lévinas aos problemas que envolvem a perspectiva engessada de comandar o sujeito e sua história, aquele idealizado pela tradição e edificado na modernidade enquanto relação a si *enquanto tal*, soma-se uma espécie de diluição de tudo aquilo que está confinado na subjetividade engessada atribuída exclusivamente ao paradigma do clássico humanismo. Nesse caso, ao humano, ao vivente cuja referência se encerra naquilo que o ocidente produz.

Ao propor um abalo à questão do sentido do ser como projeto de uma metafísica fundamental, ou melhor, à redução do outro ao mesmo de uma identidade reguladora de sentido que a tradição edifica como o movimento mesmo de toda a metafísica, Lévinas proporciona uma vasta discussão ética e política com a advento da anterioridade de outrem e, portanto, de uma ética como filosofia primeira no curso do pensamento filosófico. Ética, para Lévinas, é essa “impugnação da minha espontaneidade pela presença de outrem.”⁷⁴ Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo compreende que a tradição filosófica ocidental, ao construir-se e produzir-se a partir de uma ontologia, sempre abdicou de pensar a alteridade em nome de uma primazia da unidade do ser e tudo o que com esse modelo se estabelece como metafísica.

⁷⁴ Lévinas, E. “Totalidade e Infinito”. p. 30.

Lévinas afirma que, desde a antiguidade clássica, a lição de Sócrates segue sendo o grande vetor ao pensamento: “nada receber do outro a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora.”⁷⁵ Isso remonta uma espécie de valorização da totalidade do ser que, segundo Lévinas, tem seu ponto alto com o projeto ontológico de Heidegger. Essa denúncia do regime do ser enquanto condição de possibilidade à abertura em geral da experiência, para Lévinas, propõe uma tensão ao projeto heideggeriano de destruição da história da ontologia, apontando os limites de sua totalização e aponta a um redirecionamento da estrutura de sujeito e de subjetividade.

Para Heidegger, como já tratado acima, o ser atua como condição de possibilidade para que hajam entes, ou seja, tudo o que se abre, se abre a partir da unidade do ser que, mesmo que não signifique, que não seja da ordem do entificável, é a abertura que possibilita a experiência em geral. Quer dizer, ainda que o *Dasein* não seja da ordem da significação, isto é, ainda que não haja fundamento, é ele, no entanto, a condição de possibilidade para que haja entes, é ele a estrutura que constitui-se como possibilidade de definir, conhecer e abrir-se ao modo de ser que somos. É ele, em outros termos, aquele que designa o valor da posição na relação sujeito/objeto. É “aquilo que *dá sentido* a tudo que pertence à lógica da qual ele escapa, sendo, ainda ele, como fora antes a verdade ou deus, o organizador de toda a cadeia discursiva que se organiza para explicar o que existe”⁷⁶.

Uma vez mais, numa certa relação impossível, numa relação sem relação⁷⁷ marcada, traçada e rasurada por uma impossibilidade, quer dizer, só possível por ser da ordem de um desejo do infinito, uma relação de uma amizade que caminha por terrenos instáveis, “de outro modo que ser”, assim chamada por um “contato no coração de um quiasma”, o rastro torna-se rastro, uma vez mais, entre outros rastros: aquilo que Emmanuel Lévinas chamou, de modo a ocultar e por ela ser ocultado, ou seja, de modo a não permitir o desvelamento e, portanto, a

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ HADDOCK-LOBO, R. Pensar-Tremer com os Espectros. p. 15

⁷⁷ Essa é uma expressão herdada de Maurice Blanchot e muito utilizada por Derrida nas leituras de Lévinas. A relação como um elemento que une e separa. Une, mas separa. A aproximação do outro, sua presença diferida, aproxima e causa uma ausência, um afastamento necessário – uma alteridade. Uma relação sem relação, para além de qualquer contradição formal, é uma relação que só é possível para além da própria condição que a tornaria uma relação apaziguada. Nesse contexto, ao qual Derrida busca tornar o outro todo e *ab-solutamente* todo outro, diferentemente outro, Lévinas só pode ter sua possível presença como um rastro de um outro que não se dá por completo: um outro espectral que chama ao impossível – ao infinito.

totalização: a epifania do rosto do outro⁷⁸. *Visage* é a palavra que Lévinas utiliza para se referir ao movimento de transcendência do outro na forma do rastro de uma ausência anterior que nunca esteve plenamente presente⁷⁹ (a expressão de uma não significação, mas a marca da produção de seu vestígio; de sua interpelação) que irrompe a ordem do mesmo e que, despida de qualquer essência cujo sentido, direção e talvez a significância é sempre o outro e a alteridade, então uma certa ausência ou falta de solo próprio, dado que porvir, só pode representar uma anarquia na estrutura que compõe a relação com o outro. A forma do rosto como *visage*, para Lévinas, por ser a expressão da resistência e da vulnerabilidade, da ausência (ausência de sentido, ausência de significado, ausência de presença, ausência de ser) que é o outro em sua nudez carrega, então, um rastro, um vestígio de algo não apreensível: ele surge como uma “linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escrita!”⁸⁰

É importante perceber o movimento de Lévinas em torno desse modelo que encontra seu conforto metafísico com a analítica existencial heideggeriana. Essa estrutura que funciona como uma espécie de vetor do conhecimento – e já desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles, toda o período medieval e sendo ainda mais consolidada a partir da modernidade –, edifica e centraliza o modelo ocidental de sujeito como o que detém o sentido, a verdade, a racionalidade e marca, com isso, um apagamento da dimensão da alteridade. Esse estado monolítico do sujeito, de uma subjetividade inteiramente voltada a si, todavia, só poderia ter ser desenvolvido, segundo Lévinas, a partir de um significativo enclausuramento do outro pelo mesmo (essa estrutura ontológica que faz retornar e acaba por confinar a exterioridade numa dada estrutura gnosiológica), e como um absoluto descaso com a alteridade absoluta, com a expressão máxima da alteridade enquanto alteridade, isto é, de impossível apreensão. O ponto central dessa crítica gira em torno do fato de que, para

⁷⁸ Lévinas vai utilizar a expressão “ponto de interrogação” (bem como “ausência”, “sem expressão”) quando tenta ilustrar aquilo que o rosto (*visage*) do outro homem irrompe em sua nudez. Essa ausência de significância é a marca de uma fragilidade da alteridade, uma incapacidade talvez, desta ser apreendida ou decifrada. Essa alteridade expressada pelo rosto do outro permanece como alteridade, preservada como uma ausência originária ao entendimento do ser. Ora, se antes a preservação era restrita ao ser, uma vez que o ser preserva uma estrutura que abre a possibilidade dos entes e sendo ele a condição de possibilidade dessa abertura, com Lévinas essa preservação, agora da alteridade (o que, por fim, já põe o próprio conceito de preservação sob uma rasura), só se preserva como uma disseminação do próprio ato de preservar-se. Preservação da alteridade como preservação do que não se preserva pois irreduzível.

⁷⁹ The trace of a past in the face is not an absence of something not yet revealed but the an-archy of what had never been present. LÉVINAS, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. p. 123/124.

⁸⁰ “Langage de l’inaudible, langage de l’inouï, langage du non-dit. Écriture!” LÉVINAS, E. Lévinas. Prefácio à edição alemã de *Totalité et infini*, Kluwer Academic, p. III.

Lévinas, é urgente que se pense o outro fora de qualquer totalização do domínio do ser, do *logos* e do *ser do logos*. Ou para além de qualquer retenção ao mesmo. O outro, aqui, não mais poderia ser pensado nos moldes de uma estrutura egóica que conserva uma interioridade idêntica a si. Que comporta, enfim, o outro no mesmo. O outro, para Lévinas, é da ordem do indizível – do não desvelado, portanto, desprovido da própria presença de sua imagem. E assim deve ser:

“O Outro metafísico é outro como uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior à toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita ao Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.”⁸¹

Isso que deforma seu formato e desordena a disposição do ser como presença, algo como uma estranheza abissal como expressão da alteridade, Lévinas chama de movimento de significância do rastro⁸². A forma em que o outro permanece outro, isto é, intraduzível ou inapreensível, inefável e singular, com Lévinas, até esse momento, reordena um modelo de sujeito concebido pela tradição ontológica como o lugar da idealidade do sentido. Mas é importante ressaltar, também, que Lévinas não busca estabelecer um *outrocentrismo* ou, como se diz, uma “ontologia” do outro, mas, na verdade, busca chamar a atenção para uma violência que se apresenta de diversas formas à realidade, às relações e às formas de estabelecer e instituir as instituições⁸³ de sua cultura.

O estranho lugar do outro para Lévinas também não é nada entificável, tal como a ética como metafísica não implica nenhuma ordenação à sustentação de uma lei que a rege, de um modelo moral teleológico aplicável para o bem agir. A ética, sob a forma de *visage*, não é facilmente decifrável, ou melhor, o que entende-se como ética, por ser uma espécie de

⁸¹ LÉVINAS, E. Totalidade e Infinito. p. 30.

⁸² LÉVINAS, E. Étique et Infini. p. 59.

⁸³ A respeito das instituições – há de se suspender também este conceito –, tento entender tanto aquilo que se instituiu enquanto estrutura política, seus regimes e suas leis, mas também instituições morais que a partir dessas são perpetuadas. Instituições que, penduradas em conceitos gastos, moldam comportamentos e decisões na construção violenta de suas histórias.

*arquiética*⁸⁴, não é apreensível ao modelo de conhecimento cujo o ser é a sua condição de possibilidade – o mesmo, o idêntico a si, o presente. Uma ética não *logocêntrica* é uma ética que demanda um pensamento da alteridade nela mesma, uma ética não mais a partir do mesmo, mas do outro, já sempre apontada à justiça. A justiça é a força daquilo que escapa à totalização: a justiça é a expressão ética que se mostra, se ocultando, em forma de *visage* – *rosto como significância do rastro*.

O rastro, para Lévinas, manifesta-se como o movimento da alteridade, essa alteridade então trazida à tona, de outro modo que o ser, na constatação de uma redução constitutiva que há em toda a história da ontologia. Aquilo que se expressa, na altura do rosto do outro homem, como a linguagem ou a expressão da linguagem é, para Lévinas, o rastro, o vestígio de uma ética como epifania. Em “O vestígio do outro”, texto de 1963, declaradamente, indica que o rastro não é nada senão a expressão do rosto de outrem, isto é, “o “movimento do rosto” com relação ao mundo é descrito segundo a lógica do rastro, pois se, por um lado, o rosto direciona-se aos seres no mundo, por outro, ele não se compromete com tais seres, mas antes se retira do mundo”⁸⁵ Isso confirma que o rosto, na verdade, ou a expressão do rosto do outro não significa nada; não remete à nenhuma idealidade; não é um fenômeno em busca de ser desvelado e tampouco se expressa como uma presença àquele que com quem depara-se. A ausência que atravessa essa epifania, de algum modo também oblíquo à sua expressividade, ricocheteia sua própria aparição e apreensão. Se o rosto for algo, então, esse algo só pode ser da ordem de um rastro.

De fato, Derrida já havia acenado para a proximidade do rastro que surge com a desconstrução do signo linguístico daquele desenvolvido por Lévinas em “O rastro do outro homem”, obra que comporia, posteriormente, “O humanismo do outro homem” e que, de certo modo, já suporia a crítica à ontologia heideggeriana tal como fora trabalhada pelo lituano “[em] relação à eleidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença.”⁸⁶

⁸⁴ A ética, desse modo, é a *experiência* ética que se abre na vulnerabilidade da relação de assimetria entre o eu e o outro. Nesse sentido, não implica uma fórmula, um regime ou mesmo uma inclinação com fins práticos e objetivos, mas um dispor-se à receber, a acolher tudo aquilo que se mostra na altura de uma alteridade que não se reduz em categorias de conhecimento. Se é possível pensar em uma direção para a ética levinasiana, na altura do rosto do outro, em primeiro lugar essa direção deve ser uma direção anárquica. Tanto no sentido do caminho que ela percorre, quanto no sentido de seu agenciamento. Ela não deve representar um caminho necessário, simples ou presente, que leva o ser ao outro por vias de identificação.

⁸⁵ HADDOCK-LOBO, R. Para um pensamento úmido. p. 96.

⁸⁶ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 86. Meus colchetes.

No entanto, é por um certo movimento hiperbólico que o rastro, com Derrida, produz sua ocultação e não apenas escapa à identificação, à possibilidade de nomeação, mas acaba por disseminar a centralidade do teor humanista no projeto levinasiano, uma forte herança de sua tradição – embora os esforços do pensamento levinasiano sejam calcados na crítica ao velho humanismo. Há, ainda, uma tendência a apontar exclusivamente ao outro homem enquanto fraternidade a qual Lévinas ainda não consegue escapar. O outro, para o lituano, é o outro homem. Para Derrida, o rastro, também onde se estabelece a relação com a alteridade, destituído de presença, sem origem, não compreende apenas o fenômeno do rosto do outro, ainda que a noção de rosto, em Lévinas, seja da ordem do indeterminado. É também o rastro do não humano, do não vivente, dos que já foram e dos que ainda não chegaram, enfim, todo outro. Ao perguntar pelo outro, então, na abertura desta separação, no abismo desta relação-sem-relação (e “esta separação, esta dissociação não é apenas um limite, mas também a condição da relação com o outro, uma não-relação como relação.”⁸⁷), “Lévinas responderá: “o outro homem”⁸⁸. Há uma inclinação humanista, e isso é inegável, no pensamento levinasiano. Ainda com todo o seu esforço em tornar digno o outro ao pensamento enquanto categoria metafísica, ou em mostrar que a “subjetividade não é uma modalidade da essência”⁸⁹ – tampouco do clássico modelo de sujeito ocidental cunhado pela tradição humanista, Derrida afirma que esse [rastro] de humanismo desmedido limita, posto que cristalizado na figura de um vivente humano, na relação humana e no rosto do homem, seja na figura do refugiado, do colonizado, da viúva, do órfão, enfim, o pensamento de Lévinas. O outro, para Derrida, não é nada senão todo e qualquer outro. O outro é todo outro – todo e qualquer outro – todo e absolutamente qualquer outro: ‘*tout autre est tout autre*.’”⁹⁰

Tanto a desconstrução para Derrida quanto a ética da alteridade para Lévinas possuem um terreno que radicaliza a noção de experiência e a torna uma experiência aporética. Ambos pensam a alteridade como pano de fundo para tudo o que desenvolvem em termos de filosofia. É certo, também, até aqui, que o ser como estrutura fundamental não mais ocupa o

⁸⁷ DERRIDA, J. Hospitality, Justice and Responsibility In: Questioning Ethics: Contemporary debates in Philosophy. Ed. Richard Kearney and Mark Dooley, New York: Routledge. p. 71.

⁸⁸ BERNARDO, F. Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida): Pontos de não-contato entre “Lévinas e Derrida”. p. 241.

⁸⁹ LÉVINAS, E. Autrement qu’être ou au delà de l’essence. Paris: Kluwer Academic. p. 33

⁹⁰ MALABOU, C; DERRIDA, J. *La contre allée*: “‘*tout autre est tout autre*’ (...) tomba d’abord, oserai-je dire, comme une pierre dans le jardin de Lévinas...” p. 263.

centro da produção de sentido, e que talvez essa produção, o movimento que a concede e toda a cadeia que com ela funciona e institui talvez esteja enfrentando uma certa clausura.

Esse rastro, todavia, que não é algo que provém ou desemboca na identidade ou na categoria do que é entificável é o que representa a verdadeira direção do pensamento de Lévinas à desconstrução para Derrida – a corrosão da estrutura metafísica clássica pela radical contaminação da alteridade:

[o rastro] “sendo não apenas a desapareição da ideia de origem, mas um “conceito” que, em seu próprio emergir, destrói a si mesmo, pois não é ausência nem presença, e sim, uma origem sem origem: o verdadeiro traço da alteridade. Por ser a possibilidade de se preservar a alteridade como tal, o rastro é o modo pelo qual a diferença opera e adquire seu sentido”⁹¹

Em *Margens*, Derrida questiona: “E, contudo, o pensamento do *sentido* ou da *verdade* do ser, a determinação da *différance* em diferença ôntico-ontológica, a diferença pensada no horizonte da questão *do ser*, não será isto ainda um efeito intrametafísico da *différance*?”⁹² Ressalta, assim, que a clausura ontológica da *Destruktion* heideggeriana que, pensando a diferença ôntico-ontológica, voltou-se ao que a metafísica possui de mais expressivo: a designação da verdade do ser como a experiência mesma, mais fundamental e mais originária que oferece passagem, portanto, à experiência do ser enquanto tal não passa de diferença que excede sua manifestação e se produz em uma certa “época” (conceito abandonado em sua origem) da *différance*. Ora, se o ser não tem sentido e só foi pensado, historicamente, na perspectiva ôntica de sua diferença, isto é, “dissimulando-se no ente”, isso quer dizer que a *différance* possui uma arché ainda mais primitiva e produtora de diferenças não totalizáveis. E Derrida conclui, então, que a *différance* “(é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser.”⁹³ E a isso chama de jogo do rastro.

Com esse percurso, sou levado mais uma vez a me aventurar pelo caminho errante de pensar entre rastros, desde rastros. Isso porque na Gramatologia, texto que dedico uma maior leitura na segunda parte deste trabalho, essa noção [de rastro] possui um importância quase que basilar, uma vez que qualquer escritura supõe o diferir de um rastro em seu corpo. Mas, afinal, o que seria uma experiência do rastro, uma escritura, o movimento da *différance*, sem a

⁹¹ HADDOCK-LOBO, R. Percursos do outro: ontologia, ética, desconstrução. Em: Espectros de Derrida. p. 153.

⁹² DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. p. 55/56.

⁹³ Idem.

desconstrução do ser como presença, da idealidade do sentido, do outro como humano, do humano como *logos* e do *logos* como *phoné*?

Ao rastro: é preciso retornar, logo mais, ao ocultamento de sua questão, pois, se oblíquo e estranho à lógica da identidade, da presença e até mesmo da temporalidade, “é mais do que necessário falar de rastro originário ou de *arquirraastro*.”⁹⁴

⁹⁴ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 75.

Segundo vestígio: mais um corte.

2.0 “A voz ouve-se —

isto é, sem dúvida, o que se denomina a consciência – no mais próximo de si como o apagamento absoluto do significante: autoafeição pura que tem necessariamente a forma do tempo e que não toma emprestado fora de si, no mundo ou na “realidade”, nenhum significante acessório, nenhuma substância de expressão alheia à sua própria espontaneidade. É a experiência única do significado produzindo-se espontaneamente, do dentro de si, e contudo, enquanto conceito significado, no elemento da idealidade ou da universalidade.”

Jacques Derrida.

Já nos primeiros momentos de sua “Gramatologia”, Jacques Derrida aponta para um momento que começara a proliferar-se, especialmente no cenário estruturalista francês da segunda metade do século XX, tanto como um sintoma, quanto como um horizonte: a inflação do signo “linguagem”. Se é necessário que se pense em linguagem das máquinas, linguagem dos animais, linguagem dos mortos, linguagem dos vivos, da ciência, da matemática, da natureza, etc., de fato, o próprio signo “linguagem” estaria definindo em sua funcionalidade, incapaz de sustentar-se *enquanto tal*:

“a linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finidade no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de cercá-la.”⁹⁵

Trata-se, talvez, de uma forma conceitual que já não cabe em si, ou que já não é capaz de conter-se de si e, por isso, busca amparar-se em outra forma por sobrevivência. Esse transbordamento é, portanto, o transbordamento do signo em geral, enquanto estrutura metafísica: suas fronteiras estariam apagando-se como um efeito de sua manutenção, isto é, como um efeito do encadeamento dos seus acontecimentos, marcando, assim, não o seu fim, mas sua clausura. Esse sintoma, essa espécie de inflação do signo, por ser também um horizonte, traz à tona a possibilidade de revisitar as condições tanto da estrutura da linguagem enquanto tal, tal como fora criada, pensada e desenvolvida em sua tradição, quanto dos limites que a caracterizam e tentam contê-la. O horizonte (que, em grego, é, também, limite – *ὅριζον*

⁹⁵ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 7

– limitar, definir) dessa problemática, e já tratamos a respeito dessa indecidibilidade no capítulo anterior, não aponta precisamente à possibilidade de um para além da linguagem, de uma superação ou de uma destruição do sistema linguístico, mas à uma certa desconfiança em relação à positividade de sua representação plena.

De alguma forma, tudo o que permanecia designando-se como linguagem estava, na verdade, anunciando uma outra direção que ia da “linguagem para alguma outra coisa, impensável estritamente pelo conceito de linguagem”⁹⁶ e, de uma forma igualmente excessiva, despertava para uma outra postura ao repensar o papel do significante na sua relação com o significado, do significado e seu lugar imaculado no jogo da representação, suspeitando da ideia de centro que a unidade do signo, o instrumento da linguagem, institui, e também da hierarquia que o funda, o sustenta e o torna a peça privilegiada na relação com o mundo por sua ligação entre o conceito e as coisas, a idealidade e a materialidade, o inteligível e o sensível, enfim.

O signo linguístico, tal como definido pela ciência da linguagem, é uma unidade que comporta, em si, dois aspectos distintos: o *signans*, ou seja, o significante, sua forma, isto é, seu lado sensível e o *signatum*, o significado, o seu conteúdo. O signo é o que essa linguagem possui para expressar uma ideia. Ele é a passagem, digamos, da palavra à “coisa” ou seja qual for a ordem desse trajeto. Isso quer dizer que nós nos relacionamos a partir de sua funcionalidade, ou melhor, da funcionalidade de sua sensibilidade visto que ele apenas representa a “coisa” em sua ausência que, por sua vez, não é da ordem do sensível, mas do inteligível. Sutilmente ligado a esse referente que se encontra ausente da cadeia de representação da linguagem (ao sentido, ao *logos* – à verdade do *logos*), quase como em um laço natural, esse aspecto, por um cálculo histórico metafísico-ontoteológico⁹⁷, diz respeito não apenas à linguagem, à semiologia, mas à construção e à manutenção do modelo de sujeito ocidental, sendo a expressão metafísica da linguagem fonética, uma vez que produz e conserva a diferença entre o sensível e o inteligível, a exterioridade e a interioridade. Nós nos relacionamos, nos expressamos através de signos. Nós nos construímos através de diferenças

⁹⁶ BENNINGTON, G. Entrevista com Geoffrey Bennington. Em: *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. p. 200.

⁹⁷ A respeito dessa marcação de sua pertencença metafísica, Derrida é taxativo: ele afirma que a época do signo é essencialmente teológica, ou seja, o significado, o lugar mais privilegiado em sua unidade, por sua referência direta ao sentido, em sua inteligibilidade interior e anterior, possui uma relação inerente “com o verbo e à face de deus, de forma que todos esses aspectos não são separáveis da estrutura linguística.” DERRIDA, J. *Gramatologia*. p. 11.

de signos. Não haveria, então, outra forma de indicar que esse aspecto é o que “fundamenta”, talvez, toda a relação que institui enquanto linguagem no ocidente. “Na história da linguagem, diz Kristeva, “os gregos afastaram a linguagem da realidade e, ao mesmo tempo, conferiram todo esse poder à palavra (*logos*)” e, com isso, “acabaram considerando a linguagem um instrumento para pensar o real, nem o próprio pensamento nem a própria realidade.”⁹⁸

Esse aspecto da estrutura da linguagem, tradicionalmente, pode ser descrito da seguinte maneira: de um lado, o significado, o conceito, uma das faces do signo, em sua ligação de proximidade à dimensão inteligível, à interioridade pura do *logos*, à voz que vêm à consciência, à auto-afeição no processo de significação. Do outro lado, o significante, a parte sensível do signo, sua imagem, isto é, seu lado “material” – este bipartido em significante falado (*phoné*) e significante escrito (*gramma*) – ou a representação do significado primeiro. Há aí uma sequência hierárquica de acontecimentos em que um está antes do outro: antes, portanto, da representação sensível.

Ou seja, há a ordem do significado, em um patamar superior porque presente em si mesmo, não contaminado pela sensibilidade de um significante. O significante falado que, ainda que represente uma certa sensibilidade contaminada pelas mazelas do mundano ou pela expressão de um sujeito, possui um certo privilégio no jogo da linguagem enquanto o significante escrito, enfim, lançado à inferioridade já que sua função, nessa cadeia, é apenas representar a representação primeira (vinda da *phoné*), pois seu acesso ao significado é negado em primeira instância. Em nome dessa ligação naturalizada (*logos* e *phoné*) se produziu o rebaixamento da escritura. Quer dizer, há uma posição histórica na estrutura desses conceitos metafísicos que se sobrepõe tradição afora, de forma a requisitar conceitos ainda mais metafísicos à sua funcionalidade como a verdade, o sentido, o significado ou a origem, acreditando garantir a presença de sua centralidade no jogo da estrutura. De um modo sorrateiro, portanto, essa estrutura metafísica da linguagem promove seu significante falado, por meio da imediatez do “ouvir-se falar”, convencionado não apenas como o significante mais “natural”, isto é, ligado à natureza do que somos enquanto sujeitos mas, primeiro, como originário e mais verdadeiro por estar posicionado mais próximo, no jogo da representação, do significado, da idealidade, do *logos* e do pai do *logos* (“a origem do *logos* é seu pai”⁹⁹).

⁹⁸ KRISTEVA, J. Introdução à Semanálise. p. 155

⁹⁹ DERRIDA, J. A Farmácia de Platão. p. 22.

A constatação de Derrida é de que essas raízes conservam todo o arcabouço metafísico que desde a antiguidade clássica ocidental e comandam o entendimento de uma experiência presente a si, *logocêntrica* portanto, que se funda e se sustenta sob a ideia de centro, de presença e de origem que se expressa a partir d“a referência a um significado que possa “ocorrer”, na sua inteligibilidade, antes de sua queda, antes de toda expulsão para toda exterioridade do “este mundo” sensível”¹⁰⁰. Esse “antes”, isto é, o lugar imaculado que não cai no mundo, é o que se acostumou chamar de “objeto verdadeiro” com Platão, quer dizer, o lugar ao qual o significado aponta ao *transcendental*, à idealidade do sentido que forma e rege a relação com a linguagem e por ela é expressado. E esse *significado transcendental* possui um papel central na história da desconstrução da *metafísica da presença*, isto que para Derrida não é nada senão a expressão de um *fonoetnofalologocentrismo*. Mas é preciso, ainda, demorar um pouco mais na desconstrução do signo, pois,

Este lugar intermediário, de *médium* entre a coisa e sua fonética ou sua grafia, confere ao signo uma posição extremamente privilegiada em qualquer “filosofia da linguagem”, no *latu senso* do termo. “O signo tem o privilégio e corre portanto todos os riscos – de religar os dois mundos. Esteja ele a serviço da idealidade ou da materialidade, dos conceitos ou das coisas, da *theoria* ou da *praxis*, o signo deve compor com o reino adverso.” E esse é o ponto que torna ainda mais interessante a teoria, sem poder se fazer uso do referente, pois é necessário à “existência” do signo que a “coisa” não esteja “presente.”¹⁰¹

Ora, com a constatação daquela inflação do signo, parece notável observar que o interesse de Derrida em empreender um trabalho de desconstrução a partir do que a tradição considerou um tanto quanto secundário representa uma fragilidade que torna possível a questão. O signo conserva a hierarquia que sustenta a tradição metafísica da linguagem. O signo, no centro da estrutura, estabelece sua bifurcação como uma dualidade, ainda que Ferdinand Saussure venha a introduzir o princípio de diferença. A estrutura estabelece o centro e o centro estabelece o binarismo a partir de sua centralidade. Esse trajeto preserva a presença de um sobre o outro, na medida em que há uma lei que prioriza aquilo que está em posição de proximidade ao referente. A lei da presença é, no fim das contas, a que carrega o

¹⁰⁰ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 16.

¹⁰¹ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o Labirinto de Inscrições p. 58 apud. Geoffrey Bennignton “Jacques Derrida.” p. 30.

peso e o privilégio da verdade em qualquer possibilidade de produção de sentido. E em seu mito de origem, acredita-se universal.

Derrida constata aquele transbordamento da linguagem como um sintoma de uma época, uma época em que o signo, ao tentar se referir exclusivamente à ideia longínqua, isto é, no movimento de tornar presente a ausência do referente, e só assim poder “dar voz” à ele, acaba marcando o desvio de uma substituição que constitui sua própria representação. O signo tenta suprir a falta que a idealidade do sentido, presente em si mesma, causa na objetividade da linguagem mas, ainda assim, apenas cumpre a função de apontar à ela, apenas refere. Por isso é sempre signo-de, ou seja, sempre refere-se à alguma outra coisa que não é ele, que não se confunde jamais com ele, mas que só a partir dele pode ser expressada sem cair no mundo. O signo é dependente dessa ausência na mesma medida em que só a partir da sua relação diferida entre outros signos é que é possível assinalar seu campo de possibilidade. O signo é, portanto, feito de diferenças entre signos e essa diferença transborda seu próprio conceito e sua própria função.

“O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, “coisa” equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. O signo representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida. Quer se trate do signo verbal ou escrito, do signo monetário, da delegação eleitoral e da representação política, a circulação dos signos difere o momento em que poderíamos encontrar a coisa mesma, apossarmo-nos dela, consumi-la ou despendê-la, tocá-la, vê-la, ter dela uma intuição presente. Aquilo que eu aqui descrevo para definir, na banalidade dos seus traços, a significação como *différance* de temporização é a estrutura classicamente determinada do signo: ela pressupõe que o signo, diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida de que intentamos reapropriarmo-nos. Segundo esta semiologia clássica, a substituição da coisa mesma pelo signo é simultaneamente *secundária*, e *provisória*: secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação.”¹⁰²

É por esse desvio que a desconstrução toma forma – ainda que não seja possível pensar em uma forma para a desconstrução. Arrisco afirmar, outra vez, com alguma pretensão, mas também carregando a herança e a memória do estruturalismo que, neste momento, já havia percorrido um expressivo caminho para o que pouco tempo depois ficaria

¹⁰² DERRIDA, J. “A diferença” em *Margens da Filosofia*. p. 40.

marcado como desconstrução, que as contribuições de Ferdinand Saussure ocupam um importante lugar para o pensamento de Derrida e este nada seria sem essas constatações. Seria ainda mais pretensioso, e talvez cruel, afirmar que um vai além do outro, ou que a desconstrução é um passo à frente do estruturalismo, mas certamente a linguística saussureana é levada às suas últimas consequências com o projeto gramatológico e a passagem da linguagem à escritura.

Para pensar a lógica que produz o binarismo da forma significado/significante, explica a professora Dirce Solis, “Saussure introduz o contexto da diferença”¹⁰³, em que a língua funciona como um sistema de valores, isso quer dizer que um desses polos *vale* por sua diferença dos outros:

“O valor linguístico é medido então, pela diferença. (...) Assim sendo, para Saussure o signo só se configura pela relação de outras imagens (significantes) ou de conceitos (significado). Cada significado (conceito) é definido por uma extensão que o delimita do exterior, por intermédio de outro conceito. Em resumo, somente as diferenças (entre o primeiro significado ou o conceito e os demais conceitos) podem defini-lo como conceito. O mesmo acontecerá com os significantes (ou imagens mentais), o que leva Saussure a concluir, como já foi referido, que “na língua só há diferenças”. Derrida, então, traduz um “jogo sistemático de diferenças.”¹⁰⁴

Se, já para Ferdinand Saussure, a linguagem é o produto de um sistema de diferenças, não haveria mesmo algum dever da linguagem em ser mera representação objetiva de uma idealidade. Ainda que de certo modo, com o *Curso*, a linguística de Saussure, naquele momento, forneça uma crítica importante à tradição quando afirma que o significante e o significado, no interior do signo, são duas faces de uma mesma moeda, o que quer dizer que um significado não possui qualquer valor fora da relação em que estabelece com os significantes num dado jogo de diferenças e que, igualmente, Saussure tenha feito da linguística um modelo da semiologia geral, é por um deslize essencial ao apego à tradição metafísica que, ao ainda designar a união entre significado e significante como lugar fundamental da semiologia, além de preservar a *phoné* enquanto a ligação mais verdadeiramente natural e primordial com o sentido, trata a linguística como um ramo “padrão” da semiologia em geral. Mesmo que esse golpe de *des-essencialização* do

¹⁰³ SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. p. 60.

¹⁰⁴ Ibidem. p. 60. apud. Jacques Derrida. Margens da Filosofia. p. 11.

significado, na contramão da tradição da linguagem, já forneça os primeiros passos para um pensamento da desconstrução, Saussure, de forma ainda atrelada à metafísica que acabara de se voltar contra, permanece “na descendência deste *logocentrismo* que é também um *fonocentrismo*, portanto, um *fonologocentrismo*: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser e da idealidade do sentido.”¹⁰⁵

Sutilmente atrelado ao sentido, ao “fora da cadeia”, o significante falado, em Saussure, ainda ocuparia o plano inteligível por estar atrelado ao significado em uma aliança naturalizada, enquanto o significante escrito, “por ser uma imagem cuja exatidão cumpre determinar”¹⁰⁶, encontra-se não tão próximo da idealidade e, por isso, tem sua função reduzida à representação (escrita) da representação (falada). Derrida reconhece que os passos que o linguista suíço deu foram fundamentais para tudo o que posteriormente viria a ser pensado em termos de linguagem, de estrutura, de significação ou mesmo de diferença, mas essa necessidade do estruturalismo ainda demanda a centralidade da união *logos* e *phoné*; ainda remete à centralidade da presença, à identidade, à auto-referência, isto é, à presença a si, em que o significante falado encontra-se em um laço natural, original e mais verdadeiro com o significado em detrimento do significante escrito:

“O conceito de signo (significante/significado) carrega em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância fônica e de erigir a lingüística em ‘padrão’ da semiologia. Com efeito, a *phoné* é a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, que parece não exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo.”¹⁰⁷

Ainda:

Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ibidem. p. 14.

¹⁰⁶ SAUSSURE, F. de. Curso de Lingüística Geral. p 44.

¹⁰⁷ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 28.

¹⁰⁸ Idem.

Esse ideal de presença, a racionalidade fonologocêntrica da tradição metafísica, para Derrida, é quem produz e promove experiências em torno da noção de verdade. Verdade como estado, como significado e como transcendental¹⁰⁹; Esse é o caminho da significação ou o “dar sentido à realidade”. Essa racionalidade¹¹⁰ impregnada por um ideal da presença – e, portanto, da presença da voz, que comanda a produção de sentido e os regimes da verdade enquanto conceito positivo, a metafísica da presença, à sombra do regime do *logos* possibilita, para o homem, a expressão ou a representação da “verdade”, de um significado transcendental através das imagens acústicas¹¹¹ que de sua estrutura gnosiológica estariam mais próximas. Dessa forma, o ser confunde-se como presença plena. Parece razoável notar que a *metafísica da presença*, quer dizer, o regime de uma época *fonoetnologofalocêntrica*¹¹² no seio de uma cultura que aspira sempre sua dominação global tem como base a voz como portadora de toda a produção de verdade, de todo o discurso, de toda a experiência possível, enquanto a escritura, caso ainda haja um interesse, é secundária, posterior, distante do instante de intelecção – encontra-se, pois, à bordo, à deriva e à espera de um cabo que a oriente.

Cabe observar, com isso, o lugar que ocuparia um certo significante impróprio, “perverso” – como lembra Derrida em Saussure –, a saber, a escrita, enquanto significante distante da origem da razão. A escrita poderia, potencialmente, romper com a verdade, com o sentido originário, com os contratos *logocêntricos*; por ser representação da representação;

¹⁰⁹ A aparição da noção de desconstrução, aliás, surge, na Gramatologia, com Derrida apresentando o movimento da escritura e sua capacidade de inaugurar, então, “a destruição, não a demolição mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de verdade” Jacques Derrida. Gramatologia. p. 13. É suspeitando da noção de verdade e todo o arcabouço *logocêntrico* que ela demanda, promove e impõe que se deve desconstruir.

¹¹⁰ E quanto a esse conceito, Derrida afirma que é preciso ser cauteloso em seu uso, já que é mais um dos gastos conceitos logocêntricos. Na medida em que uma racionalidade comanda a economia que insere a escritura em um jogo de representação fonética, é preciso, ao longo de sua desconstrução, suspeitar e, então, abandonar esse termo. Se essa racionalidade é levada às últimas consequências com a constatação de sua insuficiência é porque o *logos* que comanda sua engrenagem já não cabe mais para designar a escritura e as suas movimentações.

¹¹¹ “A imagem acústica é a estrutura do aparecer do som que não é nada menos que o som aparecendo. É à imagem acústica que ele denomina *significante*, reservando o nome de *significado* não à coisa, bem entendido (ela é reduzida pelo ato e pela própria idealidade da linguagem), mas ao “conceito”, noção sem dúvida infeliz aqui: digamos, à idealidade do sentido.” DERRIDA, J. Gramatologia. p. 77. E mais tarde, observa Derrida, Saussure nomeará esta imagem acústica uma “imagem psíquica”, ou seja, a impressão psíquica do som, “a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos” Ibidem. p. 78.

¹¹² *Fono*, então, pois toma o significante falado, a voz, por sua imediatez, como mais próximo da alma, da origem, portanto, mais verdadeiro, mais primordial, em detrimento da escrita; *etno*, pois, além de tomar a linguagem como linguagem fonética, reduz sua escrita às expressões alfabéticas, principalmente indo-europeias; *logo*, pois toma o sistema lógico formal (e todo o arcabouço que com ele comanda o sistema metafísico) como direção do pensamento, da “linguagem”, do discurso; *falo*, posto que na tradição onto-teológica a voz é sempre a voz de deus, do pai, do homem, do cabo, do capitão, da virilidade masculina dominante e dominadora.

por estar descolada, desvinculada, distanciada do invariante fixo que sustenta a cadeia que ela deve pertencer; por estar prestes a forjar seu campo de (im)possibilidade. A escritura¹¹³ encontra-se distante da pureza do significado transcendental: maior é a distância, mais se faz necessária a presença de outros significantes para alcançá-lo: maior é a superficialidade. A escritura, signifiante do signifiante, representação da representação, é despossuída de presença e, portanto, de verdade, de sentido, de centro. É posta de lado, às margens, nas bordas, nas encruzilhadas, debaixo das marquises... enquanto o signifiante falado, na unidade do signo, viaja de primeira classe à consciência – à alma. E detém a verdade por sua origem. Ou, por expressá-la de modo mais imediato, por ser a primeira referência do sentido quando este apresenta-se ao mundo sem contaminá-lo, possui um tratamento privilegiado na construção de toda a história da metafísica.

Onde cabe, então, o lugar da escritura? Qual a função da escritura nessa estrutura que estabelece uma hierarquia que aponta exclusivamente ao reino do *logos*? Se a escritura está a um signifiante de distância do sentido, quer dizer, se seu campo de possibilidade possui uma demora que a torna, nessa estrutura, um mero apêndice da fala, ou uma representação deste signifiante primeiro, é verdade que a escritura, na tradição linguística, é um signifiante do signifiante. Quanto a isso, Derrida parece não ter tantas objeções. A escritura é mesmo um movimento do signifiante que não remete substancialmente ao significado transcendental mas, entretanto, esse é o movimento mesmo do que outrora chamariam de linguagem – que,

¹¹³ Deixo a escritura flutuar no texto, ora como escrita, ora como escritura. É que, no francês, só há a palavra *écriture* para designar isso que chama-se escrita. Na língua portuguesa há, além de escrita, escritura, o que traz um rastro a mais ao jogo do texto. E possibilita a adição de mais um véu à textura da experiência de sentido. Em outras ocasiões, no entanto, trato de utilizar apenas a palavra *escrita* como forma de preservar a armadilha existente na língua francesa, sua indecidibilidade e sua possibilidade de designar outra coisa que não apenas o que lhe foi marcado, como é a tarefa de Derrida com a desconstrução.

Mas aqui, com o horizonte de sua insuficiência, a palavra escrita, tratada até então como a expressão da escrita fonética, aquela grafada alfabeticamente como auxílio gráfico para a fixação do sentido que vem da voz, como descrita pela tradição metafísica da linguagem, pela justiça de sua posição, parece não suportar mais seu transbordamento e confunde-se, por um desvio, com a *escritura* e o movimento de sua *différance*. Não se sabe bem onde começa ou termina a escritura, visto que não há *ousia* (*οὐσία*), *telos* (*τέλος*) ou *éskhatos* (*ἐσχατος*) que guie seus passos. Por isso, diz Derrida, “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, até mesmo a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não que pertença à ordem da voz: cinematográfica, coreográfica, sem dúvida, mas também escrita pictural, musical, escultural, etc. Também se pode falar em escritura atlética, se pensarmos nas técnicas que hoje governam estes domínios, em escritura militar ou política. Tudo isso para descrever não apenas o sistema de notação que se anexa secundariamente a tais atividades, mas a essência e o conteúdo dessas atividades mesmas.” DERRIDA, J. Gramatologia. p. 11. A escritura acaba por se tornar um conceito rasurado – borrado por sua condição de conceitualidade. Aliás, o pensamento [da escritura] não pode ser teleológico da forma que a ordem da razão é.

aqui, já não cabe mais enquanto linguagem, mas passa a designar “uma espécie da escritura.”¹¹⁴

2.1. Inverter é deslocar.

“Eles estão jogando um jogo. Eles estão jogando de não jogar um jogo. Se eu mostrá-los, vejo quem são. Eu vou desrespeitar as regras e eles vão me punir. Eu devo jogar o jogo deles de não enxergar que eu vejo o jogo.”

Caio Fernando Abreu.

O trabalho de desconstrução, até aqui, deu a pensar em que medida a tradição *fonologocêntrica*, comandada pelo conceito de linguagem e seu aparato metafísico pela ligação da voz ao sentido, pela presença de sentido, evocando a todo momento o *logos*, o significado, a verdade, a presença, a origem, a essência, o sentido, o fundamento etc., constrói-se, com data e local de nascimento determinados¹¹⁵, de modo a opor conceitos, estabelecendo, com isso, uma inerente estrutura binária e hierárquica, a começar pela oposição significado/significante, fala/escrita, de fato, mas segue tradição afora: ser/não ser; verdade/mentira; belo/feio; dentro/fora; presença/ausência; bom/mau; homem/mulher; sensível/inteligível; mente/víscera; ativo/passivo; x/y etc. A professora Fernanda Bernardo indica, 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 (essa discussão está inserida mais intensamente em “A Voz e o Fenômeno”, texto em que Derrida se ocupa em investigar a fenomenologia de Husserl e a ideia de coisa mesma) 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 a si do sentido do ser que Derrida encena uma “ciência da escritura” de modo a embaçar as oposições “até o ponto de sua não-pertinência”¹¹⁶, ou seja, até deixar vir os limites, as bordas e

¹¹⁴ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 10.

¹¹⁵ HADDOCK-LOBO, R. A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial. p. 139

¹¹⁶ DERRIDA, J. Posições. p. 13.

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.

Pensando com Jonathan Culler:

“Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural e nem inevitável mas uma construção, produzida por discursos que se apóiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca desmantelá-la e reinscrevê-la – isto é, não destruí-la mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes.”¹¹⁷

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 metafísica de opor conceitos, de estabelecer a centralidade de um conceito sob 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 barra aquilo que vem e não encontra 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 e libertação de uma estrutura que só a enclausurou, a submeteu ao mais distante, ao mais substituível e suplementar. E “essa perturbação diz respeito, portanto, à uma necessidade estrutural, devido ao caráter construído ou instituído do sistema, e não a algo que Derrida deseje ou almeje com seu pensamento ou com a aplicação de um suposto ‘método desconstrutivo.’”¹¹⁸ Para Derrida, não há nenhum ideal de natureza em uma estrutura que a torne, então, uma estrutura enquanto tal, mais verdadeira ou mais natural, e por isso não há o que suspenda uma necessária descontinuidade de sua lógica instituída. Há, no interior mesmo de sua instituição, enquanto estrutura, na manutenção de suas leis próprias, suas propriedades e suas ordenações, uma

¹¹⁷ CULLER, J. Teoria Literária: uma introdução.” 1999. p. 122.

¹¹⁸ DUQUE-ESTRADA, P. C. Jacques Derrida – Primeiros passos: da linguagem à escritura. Em: Revista Mente, Cérebro & Filosofia. p. 51.

brecha paradoxal – uma *brisura* que corrói o ordenamento linear ao apontar ao que ela mesmo não é capaz de identificar – na sua pretensão de captação do sentido e na delimitação de seus conceitos.

A estratégia que atravessa o empreendimento da desconstrução possui a marca de um duplo gesto que diz respeito à uma necessidade que não se escapa. Esse duplo gesto “funciona” como uma espécie de alternância constitutiva, quer dizer, não há outro lugar para o seu “funcionamento” que não seja desde a sua alternância. Mas essa alternância não gira em torno de duas coisas opostas, dois lugares distintos, como em uma dialética, uma superfície pendular ou em um *pólemos*. Ao contrário, funciona, na abertura do texto, como um movimento perturbador de um momento que já não se permite ser pensado dentro de um binarismo conceitual; designa, de outra forma, o momento de um excesso das categorias que já não cabem no que antes havia sido a morada de seus gastos conceitos. O duplo gesto em questão, a partir de um olhar atento da hierarquia que sustenta os conceitos metafísicos, com a constatação de seu caráter hierárquico, é o que promove o momento de *inversão* e *deslocamento* dos conceitos metafísicos.

Para que se possa manter a tensão sob o binarismo conceitual, atuando no interior de suas engrenagens, ao mesmo tempo em que se possibilita a vinda de um outro momento, este já pressupondo e não dependendo dos limites e das problemáticas que envolvem as amarras conceituais que antes regulava seu entendimento, um momento, então, não mais sob o seu cálculo regulador, é necessário que se inverta os pares opostos e hierárquicos da metafísica da presença, sim, mas, sobretudo – e este primeiro momento já comporta este segundo momento – que se desloque esses termos, fazendo ecoar outros momentos, com outros movimentos, por outros quase-conceitos radicalmente alheios à qualquer lógica anteriormente estabelecida. Esse deslocamento não leva a um outro lugar em que seja possível identificar, apreender ou experimentar completamente. Não se trata tampouco de um futuro próximo ou à espera. O deslocamento é mesmo aquilo que se desloca, se rasura e não pode ser “captado”, tematizado ou identificado fora de um deslocamento em geral. Não se trata, portanto, de meras etapas, visto que tais movimentos não se estabelecem como um polo ao pensamento, não possuem um limite no estabelecimento de suas implicações, mas atuam sempre por uma alternância, por uma indecidibilidade.

É importante, para o curso da reflexão que construo, olhar atento ao movimento de inversão e deslocamento. A necessidade de inverter um polo calcado num sistema hierárquico de oposições que o rebaixa, que o considera menor, impuro, negativo, para além de evidenciar o caráter violento de toda hierarquia, de denunciar que não se trata de uma coexistência pacífica entre os termos de uma cadeia conceitual, afirma Derrida, é, também, a necessidade de se fazer – constantemente, irremediavelmente – justiça ao que fora subordinado; é a necessidade de um olhar atento às singularidades rebaixadas na construção de um cânone¹¹⁹ – que só se constitui enquanto cânone no exercício incansável de violação do outro que é colocado em negação. Enquanto a hierarquia supõe o rebaixamento da categoria que a sustenta, o binarismo supõe a exclusão de seus terceiros de qualquer possibilidade de categorização. Por isso não basta inverter categorias, bagunçá-las, reordená-las ou horizontalizar suas condições binárias: permanece-se assim, instalado na violência. Uma simples inversão nada tem de inventivo ao pensamento, dado sua reordenação na mesma estrutura que promove sua sustentação. Inverter deve ser, nesse sentido, deslocar. Tornar outro lugar possível, sob ordens até então rebaixadas ou violentadas. É fazer o sentido disseminar-se e não reter suas possibilidades de acontecer de formas outras que não a estabelecida no pacto fundante de sua criação. Inverter termos binários é mostrar que o sistema metafísico falha em conter-se dos rastros das impurezas que não devem adentrar seu frágil castelo construído com interdições ao outro e à alteridade.

Ter o deslocamento como inversão é inerentemente importante pois produz um afastamento da lógica binária vigente, abrindo caminhos para uma latente e absoluta disseminação e diferenciação sem reduzir-se à qualquer categoria totalizadora de conceitualização, sem reter-se à nenhuma identidade ou origem simples, sem remeter a um

¹¹⁹ Para deixar o texto sangrar, uma das práticas mais violentas de “constituição” do “saber” da tradição metafísica em suas origens ocidentais, em seu posto pretensamente neutralizado é o epistemicídio. Ou seja, aquilo que foi criado, categorizado e disseminado como a origem de todo o conhecimento, de toda a ciência, de toda história, o *logos*, além de apenas auto-identificar-se, ao fazê-lo, aniquila o não-idêntico. Não se trata, agora, de um x/y, um sujeito e um objeto de naturezas diferentes, certamente, mas coabitando. Esse jogo metafísico reduz-se ao x/não-x, portanto, humano e não humano; homem e não-homem; razão e não-razão. A *sempre-ativa* força metafísica de subjazer outras formas de ser ao lugar de secundariedade – e, portanto, de apagá-las de uma história da produção dos conhecimentos, de apagar suas texturas, suas formas outras de experimentação – é a expressão máxima de uma violência aniquiladora. Não reconhecer ou, mais radicalmente, destituir e apagar determinados saberes num jogo de diferenças binárias marcadas por uma estrutura lógica incapaz de reconhecer a dimensão de *estranheza* e, portanto, de inacessibilidade do [outro] que chega *a despeito de* (a despeito de toda diferença) não diz respeito a um pertencimento gnosiológico essencial, a saber, neste caso, da filosofia, mas também das ciências em geral, mas um problema *essencialmente* atrelado ao epistemicídio. Trata-se não apenas de um rebaixamento da história do outro, mas de manusear uma história em detrimento de outras narrativas, de modo a forjar uma unidade pura, própria e originária, verdadeira, fundamental e, finalmente, neutra – a neutralizar, sobretudo, a estrutura binária e hierárquica que o sustenta.

significado transcendental. Por isso, denunciar a hierarquia violenta que mantém a metafísica da presença supostamente neutralizada e fazer ecoar uma indecidibilidade é a tarefa da desconstrução.

“Desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia. Menosprezar esta fase de derrubamento é esquecer a estrutura conflitual e subordinante da oposição. É, portanto, passar apressadamente, sem conservar nenhuma influência sobre a oposição anterior, a uma neutralização que, praticamente, deixaria o campo anterior no mesmo estado, que se privaria de qualquer meio de nele intervir efetivamente”¹²⁰

É neste movimento [de inversão e deslocamento] que se evidenciam, portanto, os limites que tentam cercar o pensamento metafísico ocidental e acaba por borrar, rasurar as possibilidades de se delimitar uma estrutura conceitual constituidora de um único sentido; é com este movimento que crava-se uma incisão, um corte sempre a sangrar na estrutura *logocêntrica*, com suas amarras conceituais hierárquicas, e seus pressupostos metafísicos; é neste movimento, também, que as margens transbordam para os centros, contaminando-os com sua plasticidade, sua precariedade, sua condição marginalizada por ela mesma, de modo que a centralidade já não se distingue de sua periferia. As categorias anteriormente esmagadas pela tradição atuam como a possibilidade de ruptura com a própria demarcação de categorias ou constituição de identidades. Nesse sentido, a escritura está para além da escrita *logocêntrica* justo por trazer a emergência do rompimento de um sistema enlodado pelo binarismo em suas entranhas, rompendo com a mera “diferença” da polarização dialética e só possível por uma disseminação.

É importante perceber, com Derrida, que os conceitos, por fazerem parte de um cálculo, isto é, por funcionarem apenas no interior de uma ordem específica, a metafísica, são conceitos construídos. Construídos para funcionar, nessa estrutura, de forma universal, é certo, mas construídos. Se são construídos, se só são conceitos por serem instituídos, são também passíveis de desconstrução. Essa estrutura metafísica que organiza os conceitos de modo a ordenar a passagem à sua significação instituiu, em maior ou menor medida, suas violências, suas preferências, seus interesses e seus modos de organizar [estruturalmente] seus aparatos:

¹²⁰ DERRIDA, J. Posições. 2001. p. 54

“toda a história do conceito de estrutura [...] tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidós, ache, telos, energia, ousia* (essência, existência, substância, sujeito.)”¹²¹

O duplo gesto, com a desconstrução, ao inverter e deslocar, ecoa alguns indecidíveis que, re-situados em um outro registro, segundo os outros critérios (que já não demandam os aparatos da estrutura que outrora conduzia a significação), não se pode pensar que, ainda assim, se trate dos mesmos termos [conceitos].¹²² Os indecidíveis, diríamos, a grosso modo, seriam os operadores da desconstrução: conceitos que não se adequam à qualidade de conceitos, de estruturas conceituais tal como quer a tradição *logocêntrica*, ou seja, os indecidíveis nada-querem-dizer, não exprimem nenhum tipo de propriedade e não remetem unicamente a nenhum significado transcendental:

“[são] unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-na, mas, sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca darem lugar a uma solução na forma da dialética especulativa.”¹²³

Com a necessidade de se desconstruir os conceitos de uma certa estrutura metafísica, já a tentativa sempre fracassada de um projeto gramatológico¹²⁴ nos limites da cientificidade, na medida em que denuncia a clausura da linguagem no ocidente e o ideal de presença derivado da união imediata do *logos* à substância fônica, volta os olhos ao rebaixamento da escritura na oposição hierárquica da tradição e abre caminhos, uma vez mais, às implicações

¹²¹ DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. Em: A Escritura e a Diferença. 2. ed. 1968. p. 103.

¹²² DUQUE-ESTRADA, P. C. Derrida e a escritura. 2002, p. 11-12.

¹²³ DERRIDA, J. Posições. 2001. p. 49.

¹²⁴ Quer dizer, nos limites da ciência e nos limites da escrita (do *gramma*). Sobre este tópico, diz Derrida: “A gramatologia deve desconstruir tudo aquilo que liga o conceito e as normas da cientificidade à onto-tologia, ao *logocentrismo*, ao *fonocentrismo*. Trata-se de um trabalho imenso e interminável que deve, incessantemente, evitar que a transgressão do projeto clássico da ciência recaia no empirismo pré-científico. Isso supõe uma espécie de duplo registro na prática gramatológica: é preciso, ao mesmo tempo, ir além do positivismo ou cientificismo metafísico e acentuar aquilo que, no trabalho efeito da ciência, contribui para libertá-la das hipotecas metafísicas que pesam sobre sua definição e seu movimento desde sua origem. É preciso prosseguir, consolidando aquilo que, na prática científica, começou a exceder, sempre e já, a clausura logocêntrica. É por isso que não existe resposta simples à questão de saber se a gramatologia é uma “ciência”. Eu diria, em uma palavra, que ela *inscreve* e *de-limita* a ciência; ela deve fazer funcionar, livre e rigorosamente, em sua própria escrita, as normas da ciência; uma vez mais, ela *marca* e, ao mesmo tempo, *afrouxa* o limite que clausura o campo da cientificidade clássica.” DERRIDA, J. Posições, p. 42.

ético-políticas da desconstrução. Desse modo, faz surgir os rastros dos quase-conceitos *différance*, *rastro*, *brisura* etc que, enquanto indecidíveis, “operam” como uma disseminação nas entranhas da *metafísica da presença*, nos entres, ao *fonoetnologofalocentrismo*.

2.2. Por estratégia, os indecidíveis.

“A diferença não comparece.”

Jacques Derrida.

Tudo ocorre como se o que antes se dava como estrutura jamais poderia ter a pretensão de ter sido pensada como tal, dada sua fragilidade e suas interdições, por mais que seu acontecimento tenha sido extremamente necessário. Desconstrução como estratégia, com os rastros da alguma *Destruktion*, não supõe nenhum pilar conceitual que funde, isto é, inaugure e sustente toda a sua estrutura sob seu funcionamento. É por isso que são chamados – por estratégia, também, certamente, de quase-conceitos ou indecidíveis. Operam sob uma certa economia, mas não totalizam o horizonte de sua determinação. No entanto, Derrida não quer dizer que não há significado ou que não há sentido e que, portanto, um pensamento da desconstrução é uma desordem ou um niilismo. Em certa medida, a desconstrução traz à tona, sim, uma desordem. Mas uma desordem sempre necessária à própria manutenção da estrutura e da condição do jogo do que se está em jogo. O que está sendo posto em cheque é, na verdade (por ela e com ela), o estatuto de idealidade do sentido que, no interior da estrutura, o leva ao mirante do *logos* e detém o que se chama de verdade – a experiência da verdade, o lugar do ser.

De outro modo, então, o significado é o significante de tal forma que é parte desse infinito e inapreensível jogo de diferenciações em que os termos estão inscritos. O que Derrida também parece trazer à reflexão é que não há uma origem ou um fundamento para esse processo disseminante. Não há um começo determinado para este jogo. Ele nunca foi apreendido. Os significantes também não são em si, mas acontecem na medida em que diferem-se um do outro. Só funcionam no movimento de diferenciação, num sistema infinito

de diferenças. E diferença, para Derrida, não é algo antes já concebido para, então, diferir-se externamente. A diferença é produto de uma *arqui-diferença*, uma diferença possibilitada por sua diferencialidade.

Até aqui, “a escrita estava a destinar o mais terrível dessa diferença”¹²⁵: a 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 escrita¹²⁶:

”SÓCRATES: – Pois bem: ouvi uma vez contar que, na região de Náucratis, no Egito, 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 Egito era governado por Tamuz, que desidia o sul do país, numa grande cidade que os gregos designam por Tebas do Egito, 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 nas escrituras, 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

¹²⁵ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 28.

¹²⁶ 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 tal história ocorrida em Tebas do Egito. Ele diz: “Tenho vontade de contar-te uma história transmitida pelos antigos; se ela é *verdadeira* ou *falsa*, só deus o sabe.” E das próximas linhas eu retiro a citação que abre esse trabalho, ainda no prelúdio: “Afim, se nós pudéssemos conhecer a verdade, haveríamos de nos preocupar com o que dizem os homens?” PLATÃO. Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro. Trad. Jorge Paleikat. – 19 ed. – Rio de Janeiro. p. 178. Meu itálico.

Sócrates parece mostrar, com o mito, o caráter ambíguo da escritura. E pra descrever 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.”¹²⁸ Thoth já apresenta a escrita ao deus como suplemento, com a função determinada de auxiliar a memória e a sabedoria dos egípcios: quase como uma demora, 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

¹²⁷ PLATÃO. Fedro ou Da Beleza. Trad. Pinharanda Gomes. Ed. Guimarães Editores. Lisboa, 2000. p. 121/122. Meu *italico*. 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.” Jacques Derrida. A Farmácia de Platão. 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. Conferir: PLATÃO. Diálogos I: Mênon - Banquete - Fedro. Trad. Jorge Paleikat. Ed. EDIouro/81271. 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.

¹²⁸ DERRIDA, J. A Farmácia de Platão. p. 24.

origem do logos é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o “sujeito falante” é o pai de sua fala.”¹²⁹)

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”¹³⁰, 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.”¹³¹

E quando, ainda em Saussure, Derrida observa o tom moralista com que o linguista trata a escritura enquanto representação, ressalta a exterioridade que é *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.”¹³²

¹²⁹ Ibidem. p. 22.

¹³⁰ PLATÃO. Fedro ou Da Beleza. Trad. Pinharanda Gomes. Ed. Guimarães Editores. Lisboa. p. 122.

¹³¹ DERRIDA, J. A Farmácia de Platão. p. 14.

¹³² DERRIDA, J. Gramatologia. 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*.”¹³³

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*. Surge 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, já 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 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 e da presença.

Com isso, adentramos na instabilidade de um quase-conceito tão caro à economia da desconstrução: a escritura. Derrida afirma, e isso pode parecer bastante estarrecedor, que o conceito de escritura passa a exceder e compreender tudo o que havia sido designado como linguagem, no horizonte de seu transbordamento:

“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.”¹³⁴

¹³³ Ibidem. p. 42.

¹³⁴ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 11.

Não que a escritura consiga, agora, remeter, apreender, significar ou dar conta de tudo o que estava na sombra do conceito de linguagem. Na verdade, o que esse alargamento da noção de escritura designa é um efeito de disseminação do 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.”¹³⁵ A linguagem é, agora, uma espécie de escritura¹³⁶, 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.”¹³⁷

A redução fonética de 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 do sentido é, no entendimento da linguagem ocidental, sempre o ponto mais alto do processo de significação e de relação, apreensão ou entendimento da realidade. A escritura é tratada apenas como um suporte à fala plena do sujeito, este sim presente, consciente de sua presença e próximo, na medida em que fala, do sentido que busca emitir. O privilégio concedido à presença (à presença do sujeito enquanto fala, a presença do sentido à consciência, à presença do *logos* em sua origem e à presença do fenômeno à consciência) é também um apagamento da escritura dessa mesma lógica da presença, já que sua função é suplementar.

Há, com isso, dois lugares que restam à escritura: quando não representada por ser um artifício externo, um apêndice que serviria de apoio à plenitude da fala, um artifício vindo

¹³⁵ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o Labirinto de Inscrições. p. 69.

¹³⁶ “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.” Jacques Derrida. Gramatologia. p. 56.

¹³⁷ Ibidem. p. 55. Meu itálico.

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 na estrutura fonética da linguagem, também pode vir a ser um perigo para a verdade do sentido, 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 da fala, 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 – ou o retardo, 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 documental¹³⁸. 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 por não dar conta de seus limites. E a escritura seria a possibilidade (impossível talvez) de se fazer justiça

¹³⁸ Escritura como *arquiescritura*, então. Segue uma linda nota de rodapé da professora Dirce Solis, remontando à 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, Dirce Eleonora Nigro. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. Em Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía. p. 231.

ao que transborda – e há sempre de transbordar. Mais uma vez, de outro modo, “estamos, portanto, num desvio.”¹³⁹

Agora, nas movediças areias da escritura, no abismo de sua fugaz, frágil e sutil abrangência, no poço¹⁴⁰ 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, 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.

Ainda:

Já vim tratando, na primeira sessão deste capítulo, na discussão de Derrida com Saussure, a respeito da condição do signo estar inserido dentro de um sistema diferencial de outros signos. E já sendo, assim, o signo, a unidade entre significado e significante, esses que não são separáveis já que, para Saussure, não expressam nada por si mesmos, ele já não aponta diretamente a um significado senão a partir das diferenças que estabelece com outros signos. Fora dessa cadeia de diferenças, essa unidade segue indeterminada quanto à sua significação. Para Saussure, então, o signo é feito de diferenças entre signos na medida em que ele é marcado, na cadeia diferencial em que se inscreve, no sistema linguístico, por algo que é diferido dele, no espaço de uma ausência. E representa esse algo por meio de sua “materialidade”, seja no som ou na escrita. Por isso que ele já é secundário, pois depende da presença em si da coisa que busca representar, significar ao mesmo tempo que depende de sua ausência para funcionar. E se ele está aqui para cumprir a função de representar algo que com ele não se identifica, é importante ao signo, enquanto estrutura, carregar algum vestígio dessa diferença que é, no fim, provisória, já que seu papel é apenas de mediar uma relação que é

¹³⁹ SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. “A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida” em: A democracia e seus desafios em tempos de crise. 2017. p. 196-244.

¹⁴⁰ “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, C. F. O ovo apunhalado. 2001.

diferida. O signo parece corroer sua estrutura na medida em que dá-se conta da cadeia diferencial em que está inserido que, ao fim e ao cabo, não o fazem remeter a significado nenhum. E a estrutura encontra-se nas ruínas de seus remetimentos de significantes a outros significantes em um remetimento infundável produtor de diferenças. Desse modo, o significado não carrega em si a presença do sentido, pois essa só adquire espaço, de modo diferido e instantâneo, rasurado e não definitivo, a cada vez na remessa de diferenças. Será que é possível chamar esse vestígio de uma memória da diferença, externa ou excessiva, agindo no entre do interior e do exterior de seu sistema?¹⁴¹

A partir dessa vertiginosa orientação, então, retomar às considerações de Derrida em torno da semiologia saussuriana é 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”¹⁴²; é pensar que qualquer significação não pode jamais ser primeira nem definitiva: para Derrida, os termos fazem parte de um cálculo histórico¹⁴³. Os significantes, então, não apontam a nenhum significado em si, mas atuam, encenam sua posição a partir da diferença que os produzem. Pensar, então, o significante destituído de presença, *telos* ou de uma origem pura é pensar que tampouco há significante

¹⁴¹ Por isso, para além de decretar uma mudança paradigmática a partir de uma exegese, ou simplesmente aplicar um método hermenêutico de forma a criar um outro sistema de pensamento, sob outras configurações conceituais, a partir de outros invariantes, outros polos disseminadores de sentido, o caminho que quer a desconstrução não passa de uma tarefa da qual nunca se sessa de trabalhar.

¹⁴² DERRIDA, J. Gramatologia. 2008. p. 86.

¹⁴³ Acrescenta Derrida: “Ora, este princípio 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 idéias nem sons que pré-existiriam ao sistema lingüístico, mas apenas diferenças conceituais ou diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que num signo é idéia 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 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, J. A diferença. Em: Margens da Filosofia. 1991. p. 42.

em si, mas apenas rastros (*trace*)¹⁴⁴ de significantes num jogo de diferencial. Em termos de escritura, o que há são remetimentos de rastros de significantes que não remetem a qualquer ente, 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. O signo, nesse contexto, não é nada senão a diferença que o produz ao diferir-se da presença de um referente. Esse jogo diferencial é a possibilidade do signo significar, em sua diferença, 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, a *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*.”¹⁴⁵

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 que incessantemente é alimentado mas que nunca poderá ser exaurido”¹⁴⁶, não se adequa ao sistema da língua ao qual ela causa uma incisão pois, operando como um quase-conceito para

¹⁴⁴ 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. Me aproprio 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, como veremos, não é ausência, nem presença – é da ordem de uma alteridade absoluta. Sobre o *trait*, Derrida trata de pensá-lo em outra ocasião, sob outras circunstâncias. Para isso, conferir DERRIDA, J. *Memória de Cego: o outro retrato e outras ruínas*. 2010.

¹⁴⁵ DERRIDA, J. “A diferença”. Em: *Margens da Filosofia*. p. 43

¹⁴⁶ NEGRIS, A; MORAES, M. *Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida*. p. 67.

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 [é ela da ordem da compreensão?].”¹⁴⁷ 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:

“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”¹⁴⁸

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’”¹⁴⁹. 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.”¹⁵⁰ 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:

¹⁴⁷ DERRIDA, J. A Diferença. Em: Margens da filosofia. 1991. p. 34, 35. Meus colchetes.

¹⁴⁸ DERRIDA, J. Posições. 2001. p. 31/32.

¹⁴⁹ PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. 1999. p. 146. Meus colchetes.

¹⁵⁰ HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o labirinto de Inscrições. 2008. p. 41.

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 *temporização*.

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”¹⁵¹; marca um intervalo, uma distância — um travessão: *espaçamento*.

O espaçamento, *ipso facto*, provoca a irredutibilidade 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 espectral¹⁵², 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 (...)”¹⁵³

¹⁵¹ DERRIDA, J. Margens da filosofia. 1968. pp. 39.

¹⁵² 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 adequarem-se 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, J. Espectros de Marx, p. 6-7.

¹⁵³ DERRIDA, J. Posições. p. 106. Meus colchetes.

Ou seja, para que haja uma espécie de “significação” da *différance*, já assumindo uma traição com a 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.¹⁵⁴

Ainda na fenda entre diferença, seu espaçamento e sua temporização, e articulação, Derrida retira de Roger Laporte a palavra *brisura*¹⁵⁵ 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.”¹⁵⁶

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”¹⁵⁷ que, afinal, “não é nada sem esta cadência e antes desta cesura”¹⁵⁸ de rastros.

Seguindo este fio, então, uma vez que não há presença ou ausência plena, há apenas rastros de rastros entre outros rastros numa cadeia de produção de diferenças, em que o rastro produz-se como ocultação de si¹⁵⁹, Derrida traz o rastro que, de outro modo que o signo, no

¹⁵⁴ Ibidem. pp. 32.

¹⁵⁵ 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.”

¹⁵⁶ Ibidem. p. 85.

¹⁵⁷ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 85.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 57.

jogo da *différance*, sem *arché* e sem *eidos*, nem apresenta-se ou conserva-se enquanto tal; ao contrário, destitui-se de si na medida em que se refere aos outros, e só advém na medida em que diferencia-se. O rastro, para além do signo e de outro modo que o ser e, “com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade”¹⁶⁰, transborda a possibilidade da pergunta “o que é”, com a *différance*, em uma cadeia heterogênea, não adequando-se à estrutura que o desvelaria. Rastros, portanto, diferem:

“Não se pode pensar o rastro sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece *como tal* e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. A ausência de um *outro* aqui-agora, de um outro presente transcendental, apresentando-se como ausência irreduzível na presença do rastro, não é uma fórmula metafísica que substituída por um conceito científico da escritura. Esta fórmula, mais que a contestação *da* metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição natureza e convenção, símbolo e signo etc. Estas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro.”¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibidem. p. 75.

¹⁶¹ Ibidem. p. 57. Meu itálico.

Terceiro vestígio: entre véus e cortes.

3.0 Rastros, entre outros rastros.

“Há certas águas que não matam a sede. Você já notou?”
Fernanda Young.

Fazer justiça à rasura ao por em cheque o privilégio da presença: assim a noção de rastro ricocheteia a noção de ser, o arcabouço que envolve a clausura do signo e o próprio remetimento que traz à tona o jogo da escritura ao dar a pensar uma radicalização generalizada sob a forma de uma dura crítica à metafísica ocidental ainda e já com o projeto de uma gramatologia. A desconstrução da presença, isto é, a constatação da ilusão dogmática da relação a si, da presença como condição de possibilidade da experiência implica com ela a desconstrução da consciência, do sentido, do modelo de sujeito ocidental, do conceito de experiência, do conceito, do conceito de conceito e todos os axiomas que dele surgem; implica também a desconstrução do conceito de linguagem e sua frágil funcionalidade em dar conta da realidade como expressão da verdade na passagem do significado ao significante (ocidentalmente construídos) sob uma estrutura binária, hierárquica (vertical portanto, dado o fetiche pelo “superior” ou o que está acima (a cabeça, a mente, a razão etc) que possui a metafísica) e violenta cujo privilégio é concedido ao seu polo positivo¹⁶²; implica, sobretudo na esfera do que esteve encerrado na noção de experiência, uma impossibilidade desse conceito remeter apenas a um modelo de linguagem enclausurado no paradigma da presença e da identidade na relação entre o sujeito e seu objeto na medida em que a apreensão de um é o conhecimento de outro. Assim surge um rastro:

“para problematizar a certeza filosófica em torno da precisão da determinação daquilo que é (e também daquilo que não é). Mas, com isso, com o abalo desses termos que possam encadear todo sentido que se supõem como previamente dados e seguros, abala-se também, certamente, a centralidade de qualquer termo que pretenda ocupar um lugar transcendental – de fundamento, de origem etc. Isso porque não há nenhum termo “fora” da

¹⁶² E que funciona a partir de axiomas sobretudo morais e narcísicos, cuja funcionalidade conceitual é constantemente reforçada no exercício de suas instituições. Esses conceitos representam, tradicionalmente, o caminho mais seguro – mais verdadeiro, mais natural e mais real, portanto, ao desvelamento da verdade na estrutura linguística ocidental. A relação da linguagem com a verdade é tratada como um traço natural para a experiência e, desse modo, o que não adequa-se à sua *lógica*, tão arbitrária quanto necessária, é reduzido à subalternidade de sua posição inferior.

cadeia discursiva: todos os signos que constituem a rede conceitual estão referidos entre si de modo aberto e não hierárquico, ou seja, encontram-se *em jogo*, não podendo, nenhum deles, ocupar o lugar privilegiado sem que, antes, esteja já remetido a outros termos, pois nenhum é anterior (e, portanto, segundo o pensamento metafísico, superior) ao outro. Em outros termos, todos os conceitos utilizados em um discurso se constroem sempre a partir do rastro dos outros conceitos, constituindo-se justamente nesse sistema diferencial de rastros – e sendo esse jogo o objeto da ciência gramatológica.”¹⁶³

Até aqui, e isso parece interessante perceber, o rastro mantém-se em uma certa ocultação de si. E esta é mesmo uma característica que própria à sua economia. Mas não funciona como uma autodestruição, abolindo definitivamente sua conceitualidade e anulando a economia que carrega. Não é apenas se opondo à presença ou negando a ausência que se produz um efeito de rastro “puro” enquanto *différance* (já que essa “*différance* é portanto a formação da forma”¹⁶⁴), mas o rastro enquanto indecível não deixa sua textura à plena captação conceitual ou, em um vocabulário levinasiano, à redução ao mesmo. Nos escritos de Derrida, mas também onde pode-se encontrar as já citadas referências ao rastro do outro em Lévinas, o jogo é sempre o jogo do escapamento de sua totalidade conceitual. O jogo do rastro é o jogo do escapamento. Lembra Derrida em *A Voz e o Fenômeno*, ao questionar o princípio fenomenológico de retorno às coisas mesmas: “a coisa mesma sempre escapa!”¹⁶⁵.

Não é tão simples ou acessível percorrer esse estranho caminho sem passagem que abre o rastro à experiência enquanto escritura: até os seus desdobramentos são frequentemente ofuscados pela sua imprecisão de apresentar-se enquanto tal numa dada arquitetura conceitual ou mundana. Seu diferir é anárquico. As camadas do texto revelam um rastro a ser seguido, mas jamais plenamente identificado. Ainda o esforço de Derrida em percorrer esse trajeto desde a década de 1960 é impreciso na medida em que demanda algo que dele difere. É mesmo um ricocheteio de sua própria produção de sentido:

É necessário deixar em todo o rigor aparecer/desaparecer aí o rastro de que excede a verdade do ser. Rastro (do que) não pode jamais apresentar-se, rastro que jamais pode, ele próprio, apresentar-se: aparecer e manifestar-se como tal no seu fenômeno. Rastro para além do que liga em profundidade a ontologia fundamental e a fenomenologia. Sempre *diferante*, o rastro não é nunca como tal, em apresentação de si. Apaga-se apresentando-se, silenciosa-

¹⁶³ HADDOCK-LOBO, R. Os fantasmas da colônia. p. 42.

¹⁶⁴ Ibidem. p. 77.

¹⁶⁵ DERRIDA, J. *A Voz e o Fenômeno*. p. 117.

se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo *a* sua pirâmide na *différance*.”¹⁶⁶

O rastro surge e oculta-se, a cada vez a sua forma, no jogo abismal da *différance* – a impropriedade mesma. É essa a sua origem: a rasura de sua identificação e o seu inesgotável diferimento numa estrutura referencial aberta. Um rastro não está entre um polo e outro. Ao contrário, produz também a possibilidade dessas categorias polarizadas. E se “sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário”¹⁶⁷, é certo também que não há um ponto fixo onde um rastro possa ser – possa ser entificado pela presença, referir-se somente a si ou destinar-se teleologicamente. Um rastro não tem lugar senão na marca de um lugar abissal e diferencial, o que também ocupa, provisoriamente, a posição de um lugar, isto é, produz uma marca, expõe uma textura ou rasura uma determinação. Um rastro expõe e cobre uma fragilidade implodindo a localização de sua substância que o instala à beira de sua solidez.

Isso quer dizer que todo rastro só pode ser um rastro entre outros rastros. E que só há rastros porque há de haver rastros para outros rastros: algo como um passado que jamais fora da ordem do presente. Diz Derrida:

“Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição.”¹⁶⁸

Entre aqui e ali, na brecha de uma produção de diferenças, “entre outros rastros” não há nada que seja da ordem do apreensível, do desvelamento. Nada que dê conta do que uma experiência corrente da linguagem na forma da presença poderia experimentar senão nos limites de sua plena possibilidade. É preciso, então, repetir a questão que fora feita páginas atrás: a que experiência poderia remeter um certo pensamento entre rastros? Qual a ordem de sua movimentação, já que impróprio à ordem da presença e excessivo à ordem da ausência?

¹⁶⁶ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. p. 58.

¹⁶⁷ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 75.

¹⁶⁸ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. p. 56.

Se só o diferimento produz a *différance* que torna possível todo rastro, o que resta ao movimento que tem a escritura enquanto experiência, agora, como jogo de remessas de propagação da produção sentido?

De alguma forma, tudo o que já está envolvido, até aqui, por experiência, por linguagem, por escritura ou justiça, na economia da desconstrução, já retoma um “percurso [que] deve deixar no texto um sulco”¹⁶⁹, tendo em vista seu caráter abismal.

Quando afirma que a realidade tem a estrutura de um rastro diferencial – o que implica dizer que realidade, estrutura (aberta, sob ruínas, desestruturada ou em movimento) e *différance* articulam-se de modo a rasurar seu campo de possibilidade plena, sua aparição ou presentificação; que o seu acontecimento não é nada senão a sua pulverização, a corrosão de uma experiência enquanto tal, Derrida parece encenar o que seria uma experiência entre rastros. Ele acena para um jogo infinito e aberto em que não cessa de seu diferimento pois este é anterior, “mais antigo” ou produtor de sua temporalidade. E por isso também qualquer referência não pode nunca simplesmente referir definidamente senão na brecha de uma injunção – na *brisure* de seu estranho e incapturável mecanismo.

Longe de querer esgotar essa mecânica: “pelo contrário, é necessário que nos demoremos na dificuldade desta passagem”¹⁷⁰, pois é possível que essa passagem seja, antes, a sua não passagem – ou a sua demora; seu obstáculo constitutivo; que esse desvelamento seja, então, o trabalho de adicionar mais véus à textura de rastros, de modo a ocultar e por ele ser ocultado, o que, no fim das contas, crava uma experiência da experiência ainda mais marcada, “fosse mais intensa, porquanto impossível, mais marcante, mais impressionante em todos os sentidos de marca, impressão, cicatriz, tatuagem, mais grave e urgente a ser pensada do que qualquer experiência de algo”¹⁷¹, uma impressão¹⁷² ainda mais profunda no coração dos conceitos, posto que fragmentada e dificultosa, insólita e inóspita.

“Deixemos correr esses fios”, diz Derrida, e “mais tarde, no mesmo tecido, nos mesmos textos, puxaremos outros fios, e de novo os mesmos, para ver aí urdirem-se ou

¹⁶⁹ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 75.

¹⁷⁰ Ibidem. p. 55.

¹⁷¹ HADDOCK-LOBO, R. Notas sobre o trajeto aporético da noção de experiência no pensamento de Derrida. 2011. p. 264.

¹⁷² Deixo aqui uma nota de rodapé da tradução brasileira da Gramatologia: “O termo em francês *empreinte* tem o sentido de marca por sulcos em baixo-relevo deixadas por um corpo que é pressionado sobre uma superfície (imprensado)”. Ou seja, impressão deixada por uma prensa: *imprensão*.

desatarem-se novos desenhos.”¹⁷³ Entre véus, tecidos, textos, fios, cortes e sentidos – direção espaçada, diferida ou adiada, remetida ou arremessada para outro lugar de sua origem, “a significação, assim, não se forma senão no oco da *différance*: da descontinuidade e da discrição, do rapto e da reserva do que não aparece”¹⁷⁴: outra vez, rastros tornam-se rastros, entre outros rastros...

¹⁷³ DERRIDA, J. A Farmácia de Platão. p. 29.

¹⁷⁴ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 85.

Posições Finais.

Se foi preciso arriscar um começo pelo limite de alguma possibilidade, esse alargamento deverá contribuir também para o risco de propor ainda mais a difusão de sua expansão no que tange alguma conclusão. Voltando ao terreno que viabilizou algum desdobramento a esse texto, me instalo novamente nesse limite que assume o papel de uma transgressão quando, na posição de “sua violenta abertura ao ilimitado” como disse Foucault, provoca uma espécie de crise interna que detecta e implode sua clausura. Esse limite possui uma posição absolutamente dinâmica na medida em que 1. na clausura de sua delimitação, voltando-se tanto ao interior de suas ruínas, na manutenção de suas estruturas, quanto à proliferação de suas formas, provoca a instabilidade de sua totalização e 2. quando, na tentativa de conter as exigências de seus excessos, no velamento de alguma estrutura que só aparece se ocultando, essa instabilidade supõe poder conter e categorizar a criação e a invenção do novo (do todo outro, de tudo aquilo que não reduz-se à ordem e ao limite de uma *episteme* à serviço do *logos*) que a partir dessa instabilidade sobrevém.

A posição dessa borda fronteira, para a desconstrução, então, tem o rastro de uma *différance* que, sob seu espaçamento e temporização, torna a dilatação desse limiar o movimento de sua indomável expansão. É no limite dessa escritura, em sua automodelagem, que cabe mostrar que há sempre a possibilidade de interpelação de outros sentidos aos sentidos que acreditava-se remeter a um significado transcendental no exterior da estrutura que o produz. Para Derrida, é preciso embaçar essas demarcações, inverter e deslocar esses termos e é a partir dessa brecha que impulsiona-se a promoção de uma radicalização estrutural dos conceitos em jogo. É com o fracassado projeto gramatológico, nos limites da cientificidade, que se embaçam as oposições “até o ponto de sua não-pertinência”¹⁷⁵, ou seja, até sobressaírem os horizontes, 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 “subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser etc., ao movimento de [sua] significação.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ DERRIDA, J. Posições. p. 13.

¹⁷⁶ DERRIDA, J. Gramatologia. p 17. Meus colchetes.

Entre tantos problemas de origem, alguns foram importantes para a construção desse trabalho: o fato desse ideal ser completamente usurpado pelo próprio mecanismo de sua fundação, o que torna sua origem um tanto quanto diferida de sua originalidade. Se a origem da filosofia e a origem do conceito representam essa estranha passagem à verdade, sendo ela mesma o seu próprio obstáculo, “haveria no mundo um lugar de onde pudesse surgir o instinto de verdade?”¹⁷⁷ E de que modo, então, poderia se falar em sentido da verdade, em lugar do ser, em origem do conceito ou em pureza, natureza, transparência ou desvelamento do sentido? A distinção de um limite é mesmo clara e distinta à realidade? Afinal, o que é uma origem que se origina no berço de uma diferença? Como alcançar a origem, isto é, a relação primordial, mais verdadeira e mais autêntica com o que está sempre prestes a escapar?

Também o fato de que se foi preciso uma demora para traçar um caminho que me levasse da justiça à linguagem, da linguagem de volta à uma alteridade sem *arché*, do ser ao outro e do outro de volta aos rastros daquilo que escapa é que talvez, nessa passagem, é imprescindível não apenas que alguns desvios e obstáculos sejam o que fomentem a travessia, mas talvez o caminho que escolhe-se percorrer esteja sempre já rasurado por algo que excede suas categorias e assombra a clausura de sua determinação. E a relação entre linguagem e alteridade, para a desconstrução, no fim das contas, possui a marca dessa demora na brecha da *différance* – o fato de que nem toda escritura deriva da voz e, entretanto, não há escritura sem *différance*.

A sua desenfreada repetição, a possibilidade de morrer quantas vezes for e sobreviver, ao seu modo, à ausência de um emissor, de seu cabo, ou sobrevir aquém de uma delimitação é a sua condição de tornar-se, outra vez e sempre, diferente e absolutamente outra, na reserva de uma alteridade que não se reduz ao formato de uma experiência presente, pois dessa carrega apenas rastros de presença. A cada repetição, o novo e o inesperado. E a *différance*, nessa produção, se não remete à identidade alguma, se não é a diferença do mesmo, se não supõe uma temporalidade linear ao curso de sua obscuridade, só pode ser um rastro de alguma diferença sem supor a estabilidade de uma nostalgia do passado e sem antecipar a previsibilidade de um futuro: embaça o limite entre o ser e o não ser, entre o referir e o diferir, posto que não remete à uma presença plena, tampouco à uma absoluta ausência. Com efeito,

¹⁷⁷ NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. p. 18.

“o futuro só se pode antecipar na forma do perigo absoluto”¹⁷⁸, pois “ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente se pode anunciar, *apresentar-se*, na espécie da monstruosidade.”¹⁷⁹

Não atoa Jacques Derrida caminha à beira do abismo conceitual da tradição metafísica ocidental e possui, na memória de seu corpo, nos véus de sua textualidade, as marcas de sua trajetória. É esse o perigo de um trajeto atravessado pela monstruosidade de suas atribuições. Se for preciso traçar uma posição que aponte algum *telos*, voltando à Gramatologia, encontro o que seria, talvez, um rastro de uma forte posição ético-política no pensamento filosófico contemporâneo sob a dimensão de uma suspeição à autoridade do *logos* enquanto ciência e da ciência enquanto instrumento da *episteme* quando Derrida afirma que algo nos moldes de uma ciência da escritura é impossível, ou seja, a captura de uma determinação conceitual para isso que comporta, transborda e ultrapassa a linguagem, “corre o risco de nunca vir à luz como tal e sob esse nome.”¹⁸⁰ Uma escritura, agora como a brecha de um risco, na sua fratura constitutiva, não poderia “definir a unidade do seu projeto e do seu objeto”¹⁸¹ enquanto experiência ou na forma da experiência e não poderia “escrever o discurso do seu método nem descrever os limites do seu campo.”¹⁸² A escritura, nesse sentido, para Derrida, carrega o rastro de sua aporia e pode querer, até aqui, rastrear alguma posição àquilo que excede, escapa ou oculta-se, em sua forma e em sua deformação, ao que se encerra na clausura do *logos*, pois

“Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente escritura, em vez de permanecerem aquém de uma ciência da escritura ou de a repelirem por alguma reação obscurantista, deixando-a – ao contrário – desenvolver sua positividade ao máximo de suas possibilidades, sejam a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irredutivelmente por vir que se anuncia no presente, para além da clausura do saber.”¹⁸³

E retornando à origem dessa quebradiça determinação *epistêmica* (ou “a esquiva da origem”¹⁸⁴), que é também a sua implosão, Derrida encerra a primeira parte desse projeto

¹⁷⁸ DERRIDA, J. Gramatologia. p. 6.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Ibidem. p. 5.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Ibidem. p. 6.

¹⁸⁴ Ibidem. p. 118.

falido no interior de uma cientificidade, dessa “*incompetência* da ciência que é também a incompetência da filosofia, a clausura da *episteme*”¹⁸⁵, dando uma pista à alguma conclusão: ao apontar que todo fim é, no fim, um começo...

¹⁸⁵ Ibidem. p. 118.

Referências.

ABREU, Caio Fernando. O ovo apunhalado. Porto Alegre: L&PM, 2001.

BARTHES, Roland. O Império dos Signos. 2 Ed. WMF Martins Fontes. 2016.

_____. Elementos de Semiologia. Cultrix, 2006.

BENNINGTON, Geoffrey. Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir. In: Revista Filosófica de Coimbra, n.º 20, p. 333-426. Portugal, 2001.

_____. “Verso – para uma poética”. Revista Filosófica de Coimbra, n. 31 p. 71-142. Portugal, 2007.

_____. “Lévinas e Derrida. “Um contato no coração de um quiasma””. Revista Filosófica de Coimbra, n. 33 p. 39-78. Portugal, 2008.

BICCA, Luiz. O mesmo e os outros. Sette Letras. Rio de Janeiro, 1999.

BLANCHOT, Maurice. A parte do fogo, trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. Conversa infinita 1: a palavra plural. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.

_____. Conversa infinita 3: a ausência de livro. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010.

BRADLEY, Arthur. Derrida's of Grammatology. Indiana University Press. 2008.

CADAVAL, Guilherme. Escrever a mágoa: um cruzamento entre Nietzsche e Derrida. Paco Editorial. Jundiaí, 2019.

_____. MORAES, Marcelo. Por um padê na mata. Revista Espaço Acadêmico n. 227. Rio de Janeiro, 2021.

CULLER, Johnatan. Sobre a desconstrução. Trad.: Patrícia Borrowes, Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997.

_____. Teoria Literária: uma introdução. Ed. Dedalus. 1999.

DELEUZE, G. Diferença e repetição. Graal. Rio de Janeiro, 1988

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. Perspectiva. São Paulo, 2017.

_____. Força de Lei: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins

Fontes, 2010.

- _____. A Farmácia de Platão. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- _____. A Escritura e a Diferença. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. Posições. Ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2001.
- _____. Da Hospitalidade. Ed. Escuta, São Paulo, 2003.
- _____. Paixões. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- _____. Psyché: Invention de L'Autre. Éditions Galilée. Paris, 1987.
- _____. Esporas: os estilos de Nietzsche. NAU Editora. Rio de Janeiro, 2013.
- _____. Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Relume Dumará. Rio de Janeiro, 1994.
- _____. A Voz e o Fenômeno. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1994.
- _____. Margens da Filosofia. Papyrus Editora. Campinas, São Paulo, 1972.
- _____. O Outro Cabo. Edição: Reitoria da Universidade de Coimbra e A Mar Arte, Coimbra - Portugal, 1991.
- _____. Adeus a Emmanuel Lévinas. Editora Perspectiva - Coleção Debates, São Paulo, Brasil, 1997.
- _____. O animal que logo sou (A seguir), Editora UNESP - São Paulo - Brasil, 1999.
- _____. Limited Inc., Papyrus Editora, Campinas, São Paulo - Brasil, 1990.
- _____. Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018.
- _____. La dissémination. Éditions du Seuil. Paris, 1972.
- _____. Políticas da Amizade. Campo das Letras - Editores, Porto - Portugal, 1994.
- _____. Do espírito: Heidegger e a questão. Papyrus Editora, Campinas, São Paulo - Brasil, 1987.
- _____. In: Limiares do contemporâneo (Rogério da Costa org.). Editora Escuta Ltda, São Paulo - Brasil, p.15-33. Entrevista concedida a Rogério da Costa e publicada parcialmente no Jornal Folha de São Paulo, em 21 de junho de 1992.

_____.; ROUDINESCO, Elizabeth. De que amanhã... Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). Às Margens – a propósito de Derrida. Ed. Puc-Rio/Loyola, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

_____. “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução”. Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida. Ed. Puc-Rio/Loyola, Rio de Janeiro, 2004.

_____. Estudos éticos-políticos sobre Derrida. Ed. Mauad-X: Puc-Rio, 2020.

_____. Espectros de Derrida. NAU. Ed. Puc-Rio. Rio de Janeiro.

FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão. Em: Ditos e Escritos III. 2009.

FREIRE, Maria Continentino. Escritura: desconstrução e linguagem em Derrida. Dissertação de mestrado apresentada e defendida na PUC-RIO. Rio de Janeiro, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio; São Paulo: Ed Loyola, 2006.

_____. Derrida e o labirinto de inscrições. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-RIO, março de 2007.

_____. Os Fantasmas da Colônia: Notas de Desconstrução e Filosofia Popular Brasileira. Rio de Janeiro. Ed. Apeku. 2020.

_____. Considerações sobre “posições” de Derrida. In.: O que nos faz pensar? n. 21. Rio de Janeiro, 2007.

_____. A Desconstrução. Revista Cult, v. 17, n. 195, p.25-29, out. São Paulo, 2014.

_____. A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial. 2020.

_____. Notas sobre o trajeto aporético da noção de experiência no pensamento de Derrida. 2011.

HEIDEGGER, M. Ser e tempo. Ed. Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Sobre o Humanismo. 3a ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro

LTDA. 2009.

KOFMAN, Sarah. Lectures de Derrida. Editions Galillé. Paris, 1984.

KRISTEVA, J. Introdução à semiótica. Perspectiva. São Paulo, 1974.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. “Poética e Política” in Revista O que nos faz pensar. PUC-Rio, no. 10, vol. 2, outubro de 1996. [Conferência pronunciada em Bruxelas, em 13 de dezembro de 1984, no quadro das Aulas públicas das Faculdades Universitárias de São Luiz]

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, Paris, 1949.

_____. Ética e infinito. Edições 70, Lisboa, 1982.

_____. Humanisme de L’Autre Homme. Fata Morgana, Montpellier, 1972.

_____. Da Existência ao Existente. Campinas, Papirus, 1998.

_____. Otherwise than Being or Beyond Essence. Ed Duquesne. 1998.

MONTAIGNE, M. Os Ensaaios - Livro III. Ed. Martins Fontes. 2001.

MORAES, Marcelo José Derzi. Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade. Editora Nau. Rio de Janeiro, 2020.

NASCIMENTO, Evando. Jacques Derrida. Pensar a desconstrução. Org por Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____; GLENADEL, Paula (org.). Em torno de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Além do Bem e do Mal Prelúdios a uma Filosofia do Futuro. Companhia das letras. São Paulo, 1992.

_____. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral. Coleção Os

Pensadores. São Paulo: Editora Nova cultural, 1983.

NUNES, Benedito. Heidegger. Edições Loyola. São Paulo, 2016.

PETITDEMANGE, Guy. Emmanuel Lévinas et la politique. Les Éditions du Cerf. Paris, 1993, p.327-354.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Ciladas da diferença. São Paulo: Editora 34, 1999.

PLATÃO. Fedro e outros diálogos. 4. ed. Globo, 1960.

PLATÃO. Fedro ou Da Beleza. Trad. Pinharanda Gomes. Ed. Guimarães Editores. Lisboa, 2000.

PRECIADO, P. B. Um Apartamento em Urano: Crônicas da travessia. 1. ed. Zahar. Rio de Janeiro, 2020.

ROLNIK, S. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reivindicação de democracia. In: MAGALHÃES, M. C. R. (Org.). *Na sombra da cidade* São Paulo: Escuta, 1995.

SANTIAGO, Silvano. Glossário de Derrida. Francisco A. Editora. Rio de Janeiro, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand. Curso de Linguística Geral. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. Derrida, um egípcio. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 2009.

_____. “A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida” em: *A democracia e seus desafios em tempos de crise*. Rio de Janeiro, 2017.

_____. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. Em *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Editora UFMG Belo Horizonte, 2010.

_____. “Preface to *Of grammatology*”. In: DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press. EUA, 1974.

ZAMPRONHA, Edson S. Notação, Representação e Composição: um novo paradigma da escritura musical. Puc-SP, São Paulo, 1998.