

**DENISE VICENTINO DARDEAU VIEIRA**

# **DAS APORIAS DA RESPONSABILIDADE À “FÁBULA DO SUJEITO”:** a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida

Tese de Doutorado em Filosofia orientada pelo Professor Doutor Rafael Haddock Lobo e pela Professora Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em regime de Cotutela.

Abril de 2018



FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA



Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade de Coimbra  
Faculdade de Letras

**DENISE VICENTINO DARDEAU VIEIRA**

# **DAS APORIAS DA RESPONSABILIDADE À “FÁBULA DO SUJEITO”:** a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida

Tese de Doutorado em Filosofia orientada pelo Professor Doutor Rafael Haddock Lobo e pela Professora Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em regime de Cotutela.

Abril de 2018



FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA



**DAS APORIAS DA RESPONSABILIDADE À “FÁBULA DO SUJEITO”:** a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida

**Ficha Técnica:**

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Tese de Doutoramento</b>
<b>Título</b>	<b>DAS APORIAS DA RESPONSABILIDADE À “FÁBULA DO SUJEITO”:</b> a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida
<b>Autor/a</b>	<b>Denise Vicentino Dardeau Vieira</b>
<b>Orientador/a</b>	<b>Dr. Rafael Haddock Lobo</b>
<b>Coorientador/a</b>	<b>Dra. Maria Fernanda Bernardo Alves</b>
<b>Júri</b>	<b>Presidente: Doutor Rafael Haddock Lobo</b> <b>Vice-Presidente: Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves</b>
	<b>Vogais:</b> 1. <b>Doutora Anamaria Skinner</b> 2. <b>Doutor António Manuel Martins</b> 3. <b>Doutora Carla Rodrigues</b> 4. <b>Doutora Rita Leal Paixão</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>3º Ciclo em Filosofia</b>
<b>Área científica</b>	<b>Filosofia</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	<b>Filosofia Contemporânea - Desconstrução</b>
<b>Data da defesa</b>	<b>12-04-2018</b>
<b>Classificação</b>	<b>Aprovada por unanimidade</b>


**Denise Dardeau**

Das aporias da responsabilidade à “fábula do sujeito”: a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Rio de Janeiro, 12 de abril de 2018.

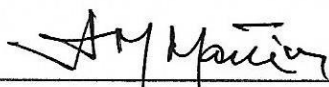
**Banca Examinadora:**



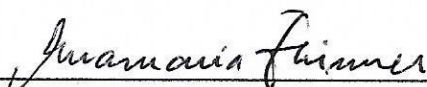
Prof. Doutor Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ) - Orientador



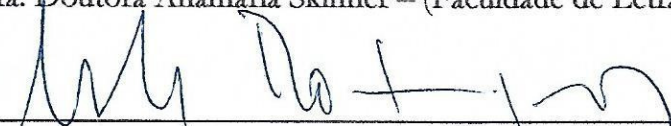
Prof. Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves (UC) – Coorientadora



Prof. Doutor António Manuel Martins (UC)



Prof. Doutora Anamaria Skinner – (Faculdade de Letras - UFRJ)



Prof. Doutora Carla Rodrigues (PPGF-UFRJ)



Prof. Doutora Rita Leal Paixão (UFF)



Aos meus pais,  
Edmundo e Lenise.

## **Agradecimentos**

Na impossibilidade de nomear e de fazer o *justo* agradecimento a cada um e a cada uma que de alguma forma participaram desta minha jornada de pensamento e de escrita, permito-me um breve agradecimento, no eco de uma impagável dívida...

Ao meu orientador, o Professor Doutor Rafael Haddock Lobo, por ter generosamente me acolhido nesta minha jornada filosófica desde o começo e, *sobretudo*, pelo impagável dom de ter me apresentado à *desconstrução* e ter me dado a ouvir Derrida pela primeira vez de forma tão inspiradora ao longo de seus Cursos, e também por ter tornado este caminho de pensamento e de investigação efetivamente possíveis.

À minha coorientadora, a Professora Doutora Fernanda Bernardo, pelo generoso acolhimento em Coimbra e ao longo de todo o restante do meu percurso de doutoramento, bem como pelo cuidado rigoroso e incansável de sua orientação que tanto repercutiu nesta Tese e engrandeceu a minha percepção sobre o pensamento de Derrida.

À Professora Doutora Carla Rodrigues, por ter acolhedoramente acompanhado de perto todo o meu percurso acadêmico, desde o Mestrado, e também, honrosamente, aos(às) demais Professores(as) que integram o Júri: a Professora Doutora Anamaria Skinner, o Professor Doutor António Manuel Martins, a Professora Doutora Rita Leal Paixão e também agradeço à Professora Doutora Alice Mara Serra e à Professora Doutora Mónica Beatrice Cragolini pela leitura atenta do meu trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, a CAPES e à Universidade de Coimbra pelo apoio imprescindível à realização desta pesquisa.

À minha família: Danielle, Edmundo e Lenise, por todo o suporte.

Ao Thiago, por tudo...

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo geral refletir sobre o tema da subjetividade e da responsabilidade no escopo do pensamento de Jacques Derrida. A hipótese a ser defendida refere-se à percepção de que a subjetividade se constitui a partir da sua gênese conjunta com a responsabilidade, demonstrando que o dito “sujeito” em sede desconstrutiva é um “sujeito” ex-apropriado de si (em primeiro lugar pela experiência da língua) e obrigado a responder *ao* outro, *pelo* outro e *diante do* outro (posteriormente pensado como “*absolutamente todo e qualquer outro*”), salientando assim a primazia do outro relativamente ao dito “sujeito”, dando a pensar o registro “hetero-autônômico” da *desconstrução*. Esta formulação permitirá repensar os fundamentos teóricos de uma concepção de subjetividade autônoma e ipsocrática, bem como a concepção tradicional de ética e de responsabilidade. Através dos “conceitos” de *escrita*, *rastro* e *différance*, a reformulação destes fundamentos teóricos partirá da desconstrução do *logo-fonocentrismo* do pensamento metafísico ocidental, ancorado no ideal de presença.

Neste sentido, a trajetória desta tese se constrói no intuito de demonstrar que, no âmbito da *desconstrução*, o dito “sujeito” é pensado a partir da *experiência de ex-apropriação de si* tendo em conta a *anterioridade da vinda do outro* que me obriga a uma *relação de responsabilidade*, atestando, neste gesto, um outro sentido de “responsabilidade”, de “subjetividade” e de “ética”. Em suma, afirma-se que o dito “sujeito” só é “sujeito” na medida em que se assujeita, se *expõe*, se abre à resposta, à vinda do outro, ao seu chamamento e convocação os quais são impossíveis de evitar – só assim, isto é, só no *desvio*, na *différance* e na *ex-apropriação de si* é que se pode falar em singularidade, identidade e unicidade no escopo do pensamento derridiano, tecendo, desde então, uma outra concepção ou um outro entendimento acerca do “sujeito” e da “responsabilidade” que diferem da perspectiva tradicional.

Por isso, numa perspectiva hetero-autônômica, o dito “sujeito” não poderá mais ser pensado como presença a si, como origem de si e do mundo, como voz da consciência que dá a si a sua própria lei, como estância ou estabilidade, como propriedade, calculabilidade, liberdade, vontade, etc. Para Derrida, estes predicados que caracterizam tradicional e historicamente o dito “sujeito” não é outra coisa senão uma fábula, construída a partir de uma

matriz de pensamento *logo-fonocêntrica* na qual se consubstanciam as ideias de presença, origem, verdade, voz, consciência.

**Palavras-chaves:** Desconstrução, J. Derrida, Subjetividade, Responsabilidade, Ética.

## ABSTRACT

This thesis has a general objective to reflect on the themes of subjectivity and responsibility in the scope of Jacques Derrida's thought. The hypothesis to be defended refers to the perception that subjectivity is constituted by its joint genesis with responsibility, setting forth that the so-called "subject" from a deconstructive point of view is a "subject" expropriated of itself (firstly by language experience) and obliged to respond *to* the other, *for* the other and *before the* other (later thought as absolutely every and any other), accentuating, therefore, the other's primacy in regard of the so-called "subject", giving rise to the "hetero-autonomic" record of *deconstruction*. Such expression permits to rethink the theoretical grounds of an autonomic and ipsocratic conception of subjectivity, as well as a traditional conception of ethics and responsibility. Through the "concepts" of *writing*, *trace* and *différance*, the reformulation of these theoretical foundations shall start from the deconstruction of the *logo-phonocentrism* of western's metaphysical thought, based upon the ideal of presence.

In this sense, the thesis path is built in order to demonstrate that, within the *deconstruction's* scope, the aforementioned "subject" is thought from the *self expropriation experience* regarding the *other's arrival anteriority* which *obliges me to a responsibility relation*, attesting, by this gesture, another sense of "responsibility", "subjectivity" and "ethics". In essence, it is said that the so-called "subject" is only "subject" as far as it subjects itself, *exposes* itself, *opens* itself to the answer, to the other's arrival, to its calling and summoning which are impossible to avoid – only this way, that is, in the *deviation*, in the *différance* and *self's exappropriation* that one can speak of singularity, identity and uniqueness within the scope of Derridian thought, creating another conception or understanding about the "subject" and the "responsibility" that differ from the traditional perspective.

Thus, from a hetero-autonomic perspective, the so-called "subject" cannot be thought as presence to thyself, as origin of itself and the world, as the conscience's voice that enables its own law to itself, as resort or stability, as propriety, calculability, freedom, will, etc. To Derrida, these attributes that traditionally and historically depict the so-called "subject" are

nothing more than a fable, built upon a *logo-phonocentric* thought in which the ideas of presence, origin, truth, voice, and consciousness are embodied.

**Keywords:** Deconstruction, J. Derrida, Subjectivity, Responsibility, Ethics.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>Preâmbulo:</b> A <i>desconstrução</i> e a tecedura – “ética” – da escrita derridiana	<b>14</b>
<b>Primeira Parte:</b> A Desconstrução como um pensamento da escrita: da linguagem à escrita, da escrita à <i>arqui-escrita</i>	<b>40</b>
<b>Capítulo Primeiro:</b> Da linguagem à escrita	
§ 1. A condenação da escrita e a aporia do <i>pharmakon</i>	<b>40</b>
§ 2. A tarefa de construir uma nova lógica do “suplemento”	<b>74</b>
<b>Post-scriptum:</b> A propósito da tradução de “écriture”: uma hipótese de leitura	<b>106</b>
<b>Capítulo Segundo:</b> Da escrita à <i>arqui-escrita</i>	
§ 3. <i>Différance</i> - Rasto - <i>Arqui-escrita</i> e a questão da <i>prótese de origem</i>	<b>119</b>
§ 4. “A escrita é outra que não o sujeito”: da (mono)língua do outro à ex-propriação de si	<b>154</b>
<b>Segunda Parte:</b> A Desconstrução como um pensamento <i>hiper-ético</i> : o repensar da “responsabilidade” e da “subjetividade” em sede derridiana	<b>193</b>
<b>Capítulo Terceiro:</b> Das aporias da responsabilidade à “fábula do sujeito”	
§ 5. Do registro “hetero-auto-nômico” da <i>desconstrução</i> – Derrida a <i>contra-assinar</i> Lévinas	<b>196</b>
§ 6. “Responsabilidade” e “Subjetividade” no idioma da <i>desconstrução</i> – releituras de S. Kierkegaard e E. Lévinas	<b>217</b>
§ 7. Da “fábula do sujeito” ao “sujeito” em <i>autodesconstrução</i>	<b>255</b>
<b>Últimas considerações:</b> desdobramentos <i>por vir</i>	<b>280</b>
§ 8. A <i>in-condicional</i> hospitalidade da <i>desconstrução</i> : o acolhimento da alteridade (do) animal	<b>282</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>302</b>
<b>Anexo Índice Bibliográfico – Obras de Jacques Derrida organizadas por ano</b>	<b>312</b>

## INTRODUÇÃO

“A ‘desconstrução’ deve ser tão responsável quanto possível, mesmo se, diante do infinito da responsabilidade, não podemos senão confessar-nos modestos, se não vencidos”.

(DERRIDA, J. *Para além das aparências*, 2008b, p. 19).

“Das aporias da responsabilidade à ‘fábula do sujeito’” intitula um trabalho de investigação e de pensamento acerca/no âmbito da filosofia de Jacques Derrida, consagrada pelo nome de *desconstrução*, que tem por objetivo refletir, conjuntamente, sobre o tema da “subjetividade” e da “responsabilidade” salientando, para tanto, e em primeiro lugar, o registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução* que tem como pressuposto teórico uma certa “anterioridade” do outro – de um absolutamente outro que, no idioma de Derrida, vem depois a ser *absolutamente todo e qualquer outro*.

Neste sentido, toda a trajetória da tese que aqui se apresenta constrói-se no intuito de demonstrar que, no âmbito da *desconstrução*, o dito “sujeito” é pensado a partir da *experiência de ex-apropriação de si* tendo em conta a *anterioridade da vinda do outro* que me obriga a uma *relação de responsabilidade*, atestando, neste gesto, um outro sentido de “responsabilidade”, de “subjetividade” e de “ética”. Em suma, afirma-se que o dito “sujeito” só é “sujeito” na medida em que se assujeita, se expõe, se abre à resposta, à vinda do outro, ao seu chamamento e convocação os quais são impossíveis de evitar – só assim, isto é, só no *desvio*, na *différance* e na *ex-apropriação de si* é que se pode falar em singularidade, identidade e unicidade no escopo do pensamento derridiano, tecendo, desde então, uma outra concepção ou um outro entendimento acerca do “sujeito” e da “responsabilidade” que diferem da perspectiva tradicional ou corrente. Por isso, numa perspectiva hetero-autônômica, o dito “sujeito” não poderá mais ser pensado como presença a si, como origem de si e do mundo, como voz da consciência que dá a si a sua própria lei, como estância ou estabilidade, como propriedade, calculabilidade, liberdade, vontade, etc. Para Derrida, estes predicados que caracterizam tradicional e historicamente o dito “sujeito” não é outra coisa senão uma fábula, construída a partir de uma matriz de pensamento logo-fonocêntrica na qual se consubstanciam as ideias de presença, origem, verdade, voz, consciência.



Contudo, para defender esta hipótese de leitura é necessário seguir o percurso teórico do pensamento derridiano demonstrando em que medida esta problemática do dito “sujeito” – um “sujeito” em *(auto)desconstrução* – pode ser lida como um desdobramento das questões “estruturais” do pensamento desconstrutivo, a saber, a *différance*, o *rastro*, a *arqui-escrita*.

Assim sendo, a tese divide-se em dois momentos: o **primeiro**, intitulado “A *desconstrução* como um pensamento da escrita: da linguagem à escrita, da escrita à *arqui-escrita*”, tem por objetivo geral ater-se às questões basilares da *desconstrução* no intuito de percebê-la em sua idiomática singularidade filosófica. Busca-se, em suma, pensar de que forma a *desconstrução*, ao remarcar o “transbordamento” do conceito tradicional de linguagem, repensa a *escrita* em termos de *arqui-escrita* na sua articulação com as noções de *rastro* e *différance*, assim problematizando a tradição *logo-fonocêntrica* do pensamento metafísico ocidental ancorado no ideal de presença, bem como nas ideias de origem e verdade plenas. Sublinha-se, também, desde o princípio, a singularidade do alcance hiper-ético da *desconstrução* quando do questionamento dos ideais metafísicos de “origem”, de “presença”, de “próprio”, etc.

São objetivos parciais deste primeiro momento retrair, no **primeiro capítulo**, intitulado “Da linguagem à escrita”, a crítica derridiana ao *logo-fonocentrismo* a partir da interlocução com Platão e Saussure; e, no **segundo capítulo**, intitulado “Da escrita à *arqui-escrita*”, uma vez fundamentados os pressupostos teóricos da *desconstrução* e explicitados os seus principais “conceitos”, é o objetivo demonstrar de que maneira ou em que termos a experiência de *ex-apropriação* do dito “sujeito” se dá, em primeiro lugar, pela relação à língua, que é pensada por Derrida como a “própria” *vinda do outro*, reforçando o entendimento de que a *desconstrução* (como pensamento do *rastro* e da *différance*) tem como pressuposto a “originariedade” da relação ao outro.

Entende-se que este primeiro momento prepara para o **segundo** momento da tese, intitulado “A *Desconstrução* como um pensamento *hiper-ético*: o repensar da “responsabilidade” e da “subjetividade” em sede derridiana”, no qual se busca dar continuidade ao gesto iniciado no momento anterior relativamente ao que Derrida chamou de *experiência de ex-apropriação de si*, contudo, dando mais um passo no sentido de tentar entender de que maneira esta relação de *ex-apropriação de si* marcada pela absoluta primazia do outro (em primeiro lugar como língua do outro) dobra-se na relação *hetero-auto-nômica* do “sujeito” a si – uma relação de diferença (*différance*) a si que, a partir de então, será pensada

*pela via da responsabilidade*, no sentido de um “sujeito” obrigado a responder ao outro e cuja subjetividade se “forja” nesta resposta in-finita e inevitável.

São objetivos parciais do **terceiro capítulo** 1) explicitar o registro *heteronômico* ou *heterológico* da *desconstrução* pela via de uma certa herança ou *contra-assinatura* do pensamento levinasiano; 2) à luz de *Donner la mort* e a partir das heranças de S. Kierkegaard e E. Lévinas, repensar os conceitos de “subjetividade” e “responsabilidade”, remarcando o registro aporético da responsabilidade que se expressa na relação entre a “responsabilidade geral” e a “responsabilidade absoluta”, destacando, ainda, que o sentido da “responsabilidade absoluta”, na medida em que diz respeito à resposta eticamente responsável ao *absolutamente todo (e qualquer) outro*, desdobra-se na percepção do sentido *hiper-ético* da *desconstrução*; 3) e, por fim, explicitar em que sentido Derrida afirma ser o dito “sujeito” uma fábula a partir da leitura da entrevista *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*.

Os passos fundamentados neste capítulo permitirão, num momento derradeiro, vislumbrar a abertura para questões ainda *por vir* como desdobramentos de uma reflexão filosófica que, ao pensar a exigência hiperbólica da responsabilidade e ao pensar a hiper-radicalidade da alteridade, abre espaço para a inclusão de outros “outros” no campo da “ética” – nomeadamente, abre espaço para pensar a alteridade dos viventes animais conferindo-lhe importância e dignidade filosófica.

Por fim, saliento que paralelamente a estas questões desenvolvidas na tese, desenvolver-se-á, em jeito de *post-criptum*, uma espécie de parágrafo a justificar *filosoficamente* a minha opção de tradução do termo francês “écriture”, central à *desconstrução*, por “escrita” e não por “escritura”, tal como majoritariamente tal termo é traduzido pelos pesquisadores de Derrida no Brasil.

## PREÂMBULO

### *A desconstrução e a tecedura – “ética” – da escrita derridiana*

Recordação de infância: erguendo os olhos por cima das malhas, sem as interromperem e sem mesmo abrandarem o movimento dos dedos ágeis, as mulheres da minha família diziam por vezes, parece-me, que era preciso *diminuir*. Não desfazer, sem dúvida, mas diminuir, a saber, e eu ainda não percebia nada desta palavra, mas estava por isso tanto mais intrigado com ela, ou seja apaixonado, que era preciso proceder à *diminuição* dos pontos ou reduzir as malhas de uma obra em curso. A fim de *diminuir*, agulhas e mãos tinham assim de trabalhar duas malhas ao mesmo tempo, apanhando em todo o caso mais de uma.

(DERRIDA, *Véus à vela*, 2001f, p. 23).

Uma recordação de infância que, em *Voiles* (“Véus... à vela”) (1998), no texto intitulado *Um bicho-da-seda de si. Pontos de vista passajados no outro véu*, vem a propósito do repensar o processo de tecedura de uma obra em curso que, uma vez *em curso*, não se desfaz – pode apenas *diminuir*, sublinha Derrida – e não se totaliza como que em regresso ao fio originário, na completude da obra<sup>1</sup>. Ao contrário, dirá Derrida, “não se desfaz nada”, e a “mortalha” que tentará coser, enquanto o lençol ou túnica que envolve o cadáver, é já o tecido que vela, nas palavras do filósofo, “uma viagem sem regresso, sem círculo nem volta ao mundo em todo o caso” (DERRIDA, 2001f, p. 24). A metáfora da viagem – ou a *metáfora da experiência da viagem*, atentando para a alusão ao sentido de *desvio*, de *transporte* que o termo “metáfora” comporta – aparece nos escritos<sup>2</sup> de Derrida em termos da *travessia* não programável, quer dizer, da ordem do incalculável, do desconhecido, do im-pre-visível e coloca-nos diante de uma outra experiência do pensamento. E é justamente em viagem,

---

<sup>1</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. “La fin du livre et le commencement de l’écriture” in *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967a, pp. 15-40. [“O fim do livro e o começo da escritura” in *Gramatologia*. Trad.: Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008d, pp. 7-32].

<sup>2</sup> Noutro contexto, nomeadamente em *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*, sobre a relação entre acontecimento e experiência (“experiência” no sentido desconstrutivo) por relação à metáfora da viagem ou da travessia, Derrida expressa-se por estes termos: “É justamente não a relação presente com o que está presente, mas a viagem ou a travessia, o que quer dizer experimentar rumo a, através da ou desde a vinda do outro na sua heterogeneidade mais imprevisível; trata-se da viagem não programável, da viagem cuja cartografia não é desenhável, de uma viagem sem design, de uma viagem sem desígnio, sem meta e sem horizonte. A experiência a meu ver seria exatamente isso. Se a experiência fosse apenas a relação com, ou o encontro do que é previsível e antecipável sobre o fundo de um horizonte presente, não haveria experiência nesse segundo sentido; haveria experiência no primeiro sentido, mas esta última não é uma experiência do acontecimento (...)” (DERRIDA, 2012b, p. 80).

durante a sua ida à América Latina<sup>3</sup>, nos meses de novembro e dezembro de 1995, que Derrida, ao escrever *Um bicho-da-seda-de-si...*, depara-se com o texto de Hélène Cixous, *Saber ver*, o qual lhe cai em cima como um *acontecimento* – “a imprevisível vinda do outro” (DERRIDA, 2001f, p. 45), dirá Derrida – e entrelaça a “sua”<sup>4</sup> escrita à outra escrita (herdando-a), pondo *em viagem, em movimento, em marcha* o seu texto, a sua obra – uma obra atravessada pela experiência da “vinda do outro na sua heterogeneidade mais imprevisível” (DERRIDA, 2012b, p. 80). Portanto, um véu que vela a viagem ou a travessia sem regresso, imprevisível e desconhecida “nada mais tem a ver com um desvelamento, [demarca-se Derrida,] nada a ver com o que eles chamam uma verdade, com o ditado de uma verdade (...) ou com algum desmortalhamento” (DERRIDA, 2001f, p. 25).

Em entrevista a Antoine Spire, intitulada *Au-delà des apparences* (“Para além das aparências”)<sup>5</sup> (2002), Derrida articula de uma só vez, a partir do ele chama *iterabilidade*, as “noções” de *acontecimento* (no registro da imprevisibilidade, da possibilidade do surgimento do novo/outro) e repetição (o “redizer”), problematizando quer a ingênua oposição entre tradição e renovamento, quer a suposta pretensão de poder assinar sozinho, propriamente, isto é, desconsiderando o surgimento do outro na dita “própria” assinatura (o que Derrida chamará, como veremos, de *contra-assinatura*), quer, ainda, a segurança dos discursos, filosofias e ideologias – onde, neste contexto, a *desconstrução* dá-se a ler, conforme insiste o filósofo, não como “uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas sim, como (...) o *impossível* e o impossível como *o que acontece*” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 17). Estas questões surgem a partir da pergunta de Antoine Spire<sup>6</sup>, que abre a entrevista, acerca da possibilidade de inovar, em suma, como não repetir o que já foi dito e, ainda, sobre se a inovação não seria justamente o repetir, o repetir em busca de se encontrar algo de novo que nos faça (re)pensar. A isto, Derrida responde diretamente: “(...) não há

---

<sup>3</sup> *Um bicho-da-seda-de-si* é dividido em três partes cada qual remetendo, inicialmente, como que em um “diário de viagem”, aos destinos para os quais Derrida se dirigia: o primeiro, para Buenos Aires, na Argentina (de 24 a 29 de novembro de 1995), o segundo, para Santiago do Chile – Valparaíso (de 29 de novembro a 4 de dezembro de 1995) e o último destino, para São Paulo, no Brasil (de 4 a 8 de dezembro de 1995).

<sup>4</sup> O uso das aspas no pronome possessivo “sua” aponta, conforme veremos mais explicitamente ao longo dessa primeira enunciação em torno do pensamento de J. Derrida, para a desconstrução do registro autônomo e egocrático da filosofia de uma maneira geral, que se fará ver, aqui, inicialmente, sob o tema da *contra-assinatura*, mas que, de certa forma, através da questão da *ex-apropriação* (da assinatura, do nome, da língua, do sujeito, etc), perpassa toda a tese.

<sup>5</sup> Esta entrevista também foi traduzida e publicada por Evando Nascimento e consta na edição brasileira de *Papier Machine* (“Papel Máquina”), tendo como título “Outrem é secreto porque é outro”. Trata-se de uma entrevista concedida a Antoine Spire e publicada pelo *Le Monde de l'éducation*, n. 284, setembro de 2000.

<sup>6</sup> “Antoine Spire: Jacques Derrida, ao preparar esta entrevista, perguntava a mim mesmo se seria possível evitar tanto o episódico como as categorias filosóficas universalizantes. Como não repetir o que já foi dito, como inovar? Finalmente, não crê que a inovação é justamente repetir, repetir para achar alguma coisa de novo, para pensar?” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 15).

incompatibilidade entre a repetição e a novidade daquilo que difere. De maneira tangente e elíptica, uma diferença faz sempre desviar a repetição. Chamo a isto *iterabilidade*, o surgimento do outro (*itara*) na reiteração” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 15). Dito sumariamente, a noção de *iterabilidade*, tal como proposta por Derrida, diz que a repetibilidade sempre possível não pode ser entendida no sentido de um fenômeno posterior que remeteria a uma origem (de sentido) em sua plenitude. Ao contrário, a *iterabilidade* desconstrói a possibilidade de reapropriação plena, pois, como dirá o filósofo em *Limited Inc*<sup>7</sup> (1990), “[e]sta comporta um limite interno e impuro que a impede de se identificar, de se recolher em si ou junto a si, de se reapropriar” (DERRIDA, 1991c, p. 100); a *iterabilidade*, que não é o mesmo que iteração (isto é, simples repetição) proporciona a iteração, embora diferindo-a; isto quer dizer, em suma, que a *cada* repetição, *há* (*acontece*) alteração. Essa dinâmica aporética da *iterabilidade* que diz respeito a uma repetição que se revela, todavia, a cada vez diferente – o que significa dizer, de outro modo, que *cada vez* é singularmente única e, portanto, não se repete – é o que leva Derrida a sentenciar, em resposta a Spire, esta questão da seguinte maneira: “O inédito surge, quer se queira quer não, na multiplicidade das repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renascimento, memória e porvir, reforma e revolução. A lógica da iterabilidade arruína de antemão a segurança de tantos discursos, filosofias, ideologias...” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 16)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Salvaguardando que não é o intuito desta tese trazer o debate entre Derrida, Austin e Searle no âmbito das questões relativas à linguagem, permito-me apenas referir que o ensaio *Limited Inc. a,b,c...* fora escrito como uma resposta de Derrida a John R. Searle no contexto de uma efervescente discussão com a teoria anglo-americana dos atos de linguagem, na década de 1970, por ocasião da tradução inglesa do ensaio *Signature événement contexte* (“Assinatura acontecimento contexto”). Este texto de Derrida, que fora inicialmente apresentado no *Congrès International des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (“Congresso Internacional das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa”) (Montreal, Agosto de 1971), estimulou Searle a escrever *Reiterating the differences: A reply to Derrida* (“Reiteração das diferenças: Resposta a Derrida”) que, por sua vez, provocou a resposta de Derrida no referido ensaio *Limited Inc. a,b,c...* Por iniciativa do editor Gerald Graff, estes dois ensaios de Derrida supracitados e um posfácio, composto por questões de Graff a Derrida no sentido de esclarecer alguns pontos da discussão com Searle e mantê-la aberta, foram posteriormente reunidos no livro que, então, se intitulou *Limited Inc.*

<sup>8</sup> Sublinho que a chamada *lógica da iterabilidade* relaciona-se à *estrutura de suplementariedade* e permite também suspender ou problematizar a oposição entre *phone* e escrita. Veremos (cf., Capítulo I e Capítulo II) que as características tipicamente atribuídas ao conceito de escrita em seu sentido tradicional, a saber, a suplementariedade, a secundariedade, o desvio da origem e do presente, a escrita como portadora de uma certa força disruptora com o contexto e com o presente, serão também, a partir da perspectiva de Derrida, predicativas da linguagem de uma maneira geral (trata-se, em sede *desconstrutiva*, da “linguagem como escrita”, o que virá a ser chamado, idiomáticamente, de *arqui-escrita*) – isto é, estão presentes, também, na palavra falada. Com isso, o privilégio da palavra falada supostamente “portar a verdade”, na relação dicotômica fala-escrita, é invalidado. O signo fônico seria, então, desde sempre, “contaminado” pela estrutura da suplementariedade, o que o impossibilita de assumir o lugar da origem e plenitude do sentido operando segundo a lógica da tradicional demarcação entre, de um lado, a “pureza” da fala e, de outro, a “contaminação” ou o “malefício” da escrita. A *lógica da iterabilidade*, entendida como o aparecimento do “outro”, do novo na repetição, diferindo, portanto, “originariamente” a identidade do mesmo, relaciona-se, pois, à *estrutura da suplementariedade* à medida que desconstrói a suposta “pureza” de uma “primeira vez” absoluta, defendendo, em contrapartida, a possibilidade de

Diante de tal resposta, Spire interrompe Derrida exemplificando, em referência a Jacques Hassoun<sup>9</sup>, sobre a maneira como Cristóvão Colombo encarara a sua viagem às Índias – tendo por objetivo traçar um novo caminho para as Índias, Colombo chega, todavia, à América, “[descobrimo] algo de novo senão porque queria repetir o caminho das Índias...” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 16), e faz-nos retomar, assim, a metáfora da viagem por relação ao pôr *em marcha* o pensamento, não em seu ineditismo “puro”, mas em sua *iterabilidade* – o surgimento do outro, do novo na repetição, na reiteração...

O que conta é a trajetória, o caminho, a travessia, numa palavra, a experiência. A experiência é (...) não um sistema de regras ou de normas técnicas para supervisionar uma experimentação, mas o caminho enquanto a ser feito, a abrir a via (via rupta). Numa entrevista, mesmo que se repita a mesma coisa, o mesmo “conteúdo”, certo é que a situação, o contexto, o endereço [*adresse*], a destinação, a assinatura são, de cada vez, outros e é o improvisado [*improptu*] desta “situação” que, suponho eu, o leitor ou o ouvinte esperam. De outro modo, vale sempre mais ler os livros – permita-me que o repita mais uma vez – e relê-los (o que é também de cada vez diferente) (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 16).

Assim, no eco da recordação (autobiográfica)<sup>10</sup> de infância de Derrida que inaugura de forma preambular esta tese, e o que isto nos dá a pensar em torno da tecedura da obra como um gesto (passivo e ativo ao mesmo tempo, *passi-activité*) de (re)leitura e de *apropriação idiomática* ou *singularmente reinventiva* da língua (que vem) do outro, manifestado na *herança* e na *contra-assinatura*, inaugura também esta “minha” escrita na/sobre a *desconstrução*, um certo *percurso* ou *travessia*, uma certa *experiência* desta travessia, que não

---

um discurso ser repetido a despeito da intenção de seu “querer-dizer originário”. Isto terá implicações importantes quer para as filosofias que defendem a coincidência absoluta entre o “querer-dizer” intencional do dito “sujeito” (que se *autoconstitui*) a partir do sistema do “ouvir-se-falar”, quer para as teorias da comunicação contemporâneas, nomeadamente, por exemplo, a de Austin (não sendo possível aqui entrar do detalhamento desta discussão, permito-me reenviar para o texto de Derrida outrora citado, intitulado *Assinatura acontecimento contexto* (rever nota anterior), a propósito de um colóquio cujo tema era “A comunicação”).

<sup>9</sup> Cf. Jacques Hassoun, *Les Indes occidentales*, Paris: Éd. De l’Éclat.

<sup>10</sup> Sobre a questão da autobiografia no idioma da desconstrução, permito-me referir a uma passagem da nota de tradução de *Véus... à vela*, de Fernanda Bernardo: “Diferentemente do que pretende a sua concepção clássica, aquela que pressupõe a existência prévia de um *eu* que, na primeira pessoa, se conta ou se narra *numa certa língua*, a autobiografia, a autobiografia como auto-bio-thanato-hetero-grafia é menos o gosto da exposição, do narrar-se, do contar-se, do confessar-se, enfim, do exibir-se sem pudor, do que o cultivo secreto de si – do *eu* como *si*. [...] Nesta cena, a autobiografia é menos uma exposição da identidade do que a sua *locomoção*, isto é, a confissão enlutada, *mas jubilosa, afirmativa*, daquilo que, desde sempre, a terá impossibilitado *como tal* – uma certa originalidade do operar da *língua do outro*, veredito de todos os vereditos. À similitude da odisséia secreta do bicho-da-seda, a viagem, antes ou sobretudo abraâmica da autobiografia, apenas desvela a fim de velar – expõe escondendo: secretando. [...] Repetição da *assinatura*, de *uma assinatura toda de asas*, a autobiografia é, nestes termos, sempre a caligrafia de um *rosto secreto*, para sempre criptado, e uma mortalhavia: o testemunho de uma *passagem*, de um *amadurecimento*, de uma *travessia* da vida a morrer e a ganhar-se à morte, a *sobreviver* numa dada língua”. (BERNARDO, 2001, pp. 88-89).

poderia começar de outro modo, ao meu ver, senão refletindo sobre a techedura – “ética”<sup>11</sup> – da escrita derridiana em seu duplo registro, quer dizer, pondo em cena, por um lado, a *desconstrução* como pensamento do *im-possível* e do *acontecimento* (da singularidade do outro em sua vinda im-pre-visível e inatecível) e, por outro lado, como singular *herança* e acolhimento do outro que, na escrita de Derrida, apresentar-se-á sob o nome da *contra-assinatura*.

Trata-se, portanto, de uma escrita que, por um lado, em sua singularidade, demarca-se – e demarcar-se pode também ser lido aqui como um gesto de *resistência* – da tradição filosófica greco-europeia (sem contudo negá-la) refletindo, em primeiro lugar, sobre a *singular* diferença do pensamento relativamente à filosofia – uma singular diferença que não quer dizer oposição, mas, antes, a heterogeneidade e indissociabilidade entre ambos que, do ponto de vista da *desconstrução* enquanto pensamento do *im-possível*, tem por tarefa pensar o *limite no próprio limite* da filosofia, quer dizer, em repensar os seus fundamentos (meta-ontológicos) e em não reduzir o pensamento à metafísica ou à filosofia. E, por outro lado, uma escrita que, em sua idiomática, põe em cena formalmente (ou “textualmente”) aquilo mesmo de que se fala – uma escrita que busca *marcar na escrita* a cena “teórica” da *desconstrução*, seja assumindo as heranças, *stricto sensu*, não filosóficas, como é o caso da relação deste pensamento com a literatura<sup>12</sup>, seja assumindo a porosidade do limite entre vida e obra, nomeadamente em seus registros autobiográficos<sup>13</sup>, seja ainda, e sobretudo, através da singularidade do seu idioma que se mostra no re-inventar de termos a partir da chamada leitura *paleonímia*<sup>14</sup>, ou seja, conservando algo de um velho nome (o que reenvia, de certa

---

<sup>11</sup> A demarcação das aspas revela, em sede derridiana, que a concepção tradicional de *ética* encontra-se em desconstrução, isto é, é repensada de um modo novo e diferente e dá-se a ler como *meta* ou *hiper* ética – para-além do círculo econômico do dever, da normatividade do agir e, portanto, do agir programaticamente, de acordo com o saber. Este tema será mais detidamente abordado a partir no Capítulo III.

<sup>12</sup> Em *Positions* (“Posições”), em entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, Derrida assim declara sobre a relação de seu trabalho com o trabalho textual dito “literário”: “... direi que meus textos não pertencem nem ao registro ‘filosófico’ nem ao registro ‘literário’. Eles se comunicam, assim, é ao menos o que eu espero, com outros textos que, por terem efetuado uma certa ruptura, não se chamam mais ‘filosóficos’ ou ‘literários’ a não ser por uma espécie de *paleonímia* (...). Portanto: extração, enxerto, extensão (...)” (DERRIDA, 2001e, pp. 78-79). Não sendo possível tratar aqui da relação entre o trabalho de Derrida e a literatura, permito-me reenviar, sobre este assunto, para o livro *Acts of Literature*. New York, London: Routledge, 1992b, o qual conta com uma entrevista realizada pelo então editor, Derek Attridge, intitulada “*This Strange Institution Called Literature*”: *An Interview with Jacques Derrida*. Esta entrevista foi publicada no Brasil pela Editora UFMG, com tradução de Marileide Dias Esqueda e conta com uma competente introdução de Evando Nascimento. Cf. DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura – Uma entrevista com Jacques Derrida*. Minas Gerais: Editora UFMG, 2014.

<sup>13</sup> Cf., por exemplo, DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l’autre – ou la prothèse de la origine*. Paris: Galilée, 1996. Rever nota 10.

<sup>14</sup> A questão da *paleonímia* – ou a chamada leitura *paleonímia* – aparece no pensamento de Derrida atrelada ao seu entendimento de *escrita*, como ele o declara expressamente, e, de certa forma, ao de *contra-assinatura*, como busco aqui salientar, e se refere ao processo de pôr *em marcha* o pensamento através da

forma, para a questão da *herança* e da *contra-assinatura*, como veremos mais adiante) para inaugurar novos “conceitos”, ou sincategoremas<sup>15</sup>, tais como o *são*, por exemplo, *arqui-escrita*, *différance*, *rastro*, *pharmakon*, *hos-ti-pitalidade*, *contra-assinatura*, etc., performativamente<sup>16</sup>, “fazendo algo com palavras” (DERRIDA, 2004e, p. 260), re-inventando a língua (francesa). Uma escrita infinitamente singular (ou um pensamento que se distingue singularmente da filosofia como metafísica) que se dará a ler como *apropriação singularmente re-inventiva* (ou *idiomática*) da língua (que vem) do outro, evidenciada no gesto de *herança* e *contra-assinatura* o qual marcará a *im-possibilidade* de pensar em termos de pureza e de propriedade ou em termos de discursos que se pretendem *fundamentais*.

\*

Enquanto pensamento do *im-possível*, a *desconstrução* registra-se num *idioma filosófico* em que a aporia, a incondicionalidade, a impossibilidade, a indecidibilidade, o excesso, a hipérbole, os sincategoremas, etc., *hetero-auto-afetam* a filosofia e fazem *tremem*, como escreve Derrida em *Papier machine* (“Papel-máquina”) (2001), num texto intitulado “Como se fosse possível, ‘*within such limits*’”, “toda instância da ‘*última palavra*’

---

*enxertia* e *re-invenção* de “velhos” conceitos para inaugurar novas formas de pensar e de repensá-los. Sobre isso, Derrida, em *Positions*, assim esclarece: “(...) questão da *paleonímia*: (...) qual é, pois, a necessidade ‘estratégica’ que exige conservar um *velho* nome para inaugurar um novo conceito? Com todas as reservas impostas por essa distinção clássica entre nome e conceito, poderíamos começar a descrever essa operação: tendo em conta o fato de que um nome não nomeia a simplicidade pontual de um conceito, mas um sistema de predicados que definem um conceito, uma estrutura conceitual *centrada* em tal ou qual predicado, procedemos: 1. à extração de um traço predicativo reduzido, que é mantido em reserva, limitado em uma estrutura conceitual dada (limitado por motivações e por relações de força a serem analisadas), *nomeado X*; 2. à de-limitação, ao enxerto e à extensão regrada desse predicado extraído, mantendo-se o nome X a título de *alavanca de intervenção* e para manter algum controle sobre a organização anterior, que é a que se trata efetivamente de transformar. Portanto: extração, enxerto, extensão; vocês sabem que é a isso que chamo, de acordo com o processo que acabo de descrever, de *escrita*” (DERRIDA, 2001b, pp. 78-79). Cf. também “Signature événement contexte” in *Marges – de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972b, pp. 365-390; e *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.

<sup>15</sup> Os sincategoremas, diferentemente dos filosofemas, dos conceitos e das categorias, são conceitos incompletos ou abertos. Para tal, cf. DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*, Paris: Seuil, 1972.

<sup>16</sup> Sobre o estilo e a performance da escrita “poético-inventiva” de Derrida, remeto à nota sobre a edição e tradução portuguesas de *Voyous* (“Vadios”) de Fernanda Bernardo, de onde cito: “Com efeito, não é só o léxico, o vocabulário que é novo em Derrida. Também a sua sintaxe e o seu estilo o são. Um estilo e uma sintaxe que dão conta da aliança poético-inventiva da frase e do frasear derridiano pondo em cena, e *quase* a nu, uma certa efectividade performativa do seu pensamento através da qual o filósofo *diz fazendo – diz fazendo* já aquilo mesmo que *diz* através da *locomoção* do corpo das suas frases animado pelo sopro da sua acentuação – um certo estilo, um certo tom ou uma certo timbre que, em Derrida, veja-se nomeadamente *Margens da filosofia* (...), são marcas expropriantes e obliterantes do próprio. (...) Derrida não diz apenas, constativa ou teoreticamente, “a língua fala”. Ou “a língua promete-se”. Ou “a língua dá-se”. Ou “a língua apela”. Não. *Derrida diz isto fazendo-o já*. Na performance de uma *certa* performatividade – uma performatividade subtraída ao presente e à presentificação tanto como à sua efectividade por um sujeito autocrático (...). Uma performance sempre endereçada, sempre destinada a algo e/ou a alguém, uma performance que responde *já* a um dado apelo ou a um dado evento – tal é a “eticidade” ou a “poematicidade” intrínseca e originária, arqui-originária da Desconstrução enquanto pensamento” (BERNARDO, 2009, p. 15).



”(DERRIDA, 2004e, p. 258), isto é, toda pretensão de acabamento, de fim, de totalização, de homogeneidade, de verdade, de plenitude, de propriedade, etc., enfim, e na metáfora da tecelagem, toda pretensão de poder arrematar o último ponto do bordado. A ideia do “tremor”, daquilo que faz tremer, que abala, que desestrutura, que ameaça desabar, que não garante a firmeza do solo e a delimitação da fronteira, etc., é cara à *desconstrução* como pensamento do *im-possível* (e do impossível enquanto aquilo que *acontece*, como veremos) e *do limite no limite* da filosofia. Sobre este pensamento, Derrida dirá: “[a] partir do coração mesmo do *im-possível*, *ouvir-se-ia desse modo a pulsão ou o pulso de uma ‘desconstrução’*” (DERRIDA, 2004e, p. 280)<sup>17</sup>. Mas cabe salvaguardar, para bem ouvir a ressonância do “impossível” e do “limite” no âmbito da *desconstrução*, que não se trata nem de “paralisadores” do pensamento (numa atitude niilista) – veremos que é justo o contrário – nem tão pouco a *desconstrução* se apresenta como uma filosofia, um método, uma ciência ou uma doutrina que visa demolir, através da análise ou da crítica<sup>18</sup>, qualquer coisa que em seguida poderá ser reconstruída. Quanto a esta salvaguarda, Derrida é bastante enfático ao responder a Spire, na entrevista outrora referida, diante da pergunta: “(...) o seu trabalho sobre a desconstrução prossegue ainda hoje. Será porque desconstruir é, de uma certa maneira, reconstruir?” (DERRIDA e SPIRE, 2008, p. 37) – pergunta esta que, de certa forma, Derrida buscara antecipadamente responder quando da opção pelo termo, em francês, “*déconstruction*” ao invés de “*destruction*”, numa certa esteira da “*Destruktion*” heideggeriana, conforme testemunha em *Lettre à un ami japonais* (“Carta a um amigo japonês”) (1985), texto posteriormente publicado em *Psyché, L’invention de l’autre* (1987), atentando justamente para o sentido (negativo) imediato de “aniquilação” que a palavra “*destruction*” comporta, optando, em contrapartida, por “*déconstruction*”<sup>19</sup> que lhe parecia mais próxima de seu “querer-dizer”,

---

<sup>17</sup> *Grifo meu.*

<sup>18</sup> Em *Lettre à un ami japonais* (1985), texto publicado em *Psyché, L’invention de l’autre* (1987), lemos: “En tout cas, malgré les apparences, la déconstruction n’est ni une *analyse* ni une *critique*, et la traduction devrait en tenir compte. Ce n’est pas une analyse, en particulier parce que le démontage d’une structure n’est pas une regression vers l’*élément simple*, vers une *origine indécomposable*. Ces valeurs, comme celle d’analyse, sont elles-mêmes des philosophèmes soumis à la déconstruction. Ce n’est pas non plus une critique, en un sens general ou en un sens kantien. L’instance du *krinein* ou de la *krisis* (decision, choix, jugement, discernement) est elle-même, comme d’ailleurs tout l’appareil de la critique transcendantale, un des ‘thèmes’ ou des ‘objets’ essentiels de la déconstruction” (DERRIDA, 1987a, p. 390).

<sup>19</sup> “Quand j’ai choisi ce mot, ou quand il s’est imposé à moi, je crois que c’était dans *De la grammatologie*, je ne pensais pas qu’on lui reconnaîtrait un rôle si central dans le discours qui m’intéressait alors. Entre autres choses, je souhaitais traduire et adapter à mon propôs les mots heideggeriens de *Destruktion* ou de *Abbau*. Tous les deux signifiaient dans ce contexte une opération portant sur la *structure* ou l’*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l’ontologie ou de la métaphysique occidentale. Mais en français le terme ‘destruction’ impliquait trop visiblement une annihilation, une reduction negative plus proche de la ‘démolition’ nietzschéenne, peut-être, que de l’interprétation heideggerienne ou du type de lecture que je proposais. Je l’ai donc écarté. Je me rappelle avoir cherché si ce mot ‘déconstruction’ (venu à moi de façon apparemment très spontanée) était bien français. Je l’ai trouvé dans le *Littré*. Les portées grammaticale,

sem, todavia, perceber, de antemão, o alcance que ela teria no âmbito filosófico e de que maneira ela se atrelaria, invariavelmente, ao seu pensamento. Eis, pois, a resposta de Derrida:

Desde o início foi claramente dito que a desconstrução não é um processo ou um projecto marcado pela negatividade, nem mesmo, no essencial, pela “crítica” (...). A desconstrução é antes de tudo a reafirmação de um ‘sim’ originário. Afirmativo não quer dizer positivo. Torno esquematicamente preciso este ponto para explicar que, para aqueles que reduzem a afirmação à posição do positivo, a desconstrução está votada a re-construir, depois de uma fase de demolição. Não, não há demolição, assim como não há reconstrução positiva – e não há “fase”. A aporia de que tanto falo não é, apesar deste nome de empréstimo, uma simples paralisia momentânea diante do impasse. É a prova do indecível dentro da qual – e só aí – pode advir uma decisão. (DERRIDA e SIPRE, 2008b, p. 37).

A aporeticidade implícita ao pensamento do *im-possível* não levaria à suspensão do agir, ao contrário do que possa parecer. O “in” do *im-possível* não é simplesmente dialético ou a negação do possível. Derrida dirá: “[a] im-possibilidade não é, portanto, o simples contrário do possível. Ela parece somente se opor, porém dá-se do mesmo modo à possibilidade: atravessa-a e deixa nela o rastro de seu rapto” (DERRIDA, 2004b, p. 281). Por outras palavras, o “in” do *im-possível* revela o duplo eixo da *desconstrução* como aquilo que faz tremer, do interior, a axiomática do pensamento do possível na filosofia. Entende-se por “possível” aquilo que é da ordem do previsível, do calculável, do mensurável, do inteligível, etc. – algo “possível” de se prever, mensurar, calcular, compreender, acontecer. A *desconstrução*, ao contrário, quer mostrar que não há este “lugar” de plena segurança, previsibilidade, certeza, etc., porque sempre haverá uma brecha para que algo inesperado/impossível aconteça. E é por isso que “possível” e “impossível” não se separam para Derrida. É como se a possibilidade do “impossível” acontecer já estivesse de certa forma “contida” no âmbito da(s) possibilidade(s) – daí a expressão “im-possível”. Para melhor esclarecer essa relação entre o “possível” e o “impossível”, Derrida vale-se da ideia de *acontecimento* que, no âmbito da *desconstrução*, é entendida como imprevisibilidade do *por- vir*, da vinda do outro, da (re)invenção, etc.

No referido texto, “Como se fosse possível, ‘*within such limits*’...”, que consiste no esforço por uma resposta possível (“*within such limits*...”, portanto uma promessa de resposta), sem a pretensão de dar a última palavra<sup>20</sup>, aos estudos de Michel Meyer, Daniel

---

linguistique ou rhétorique s’y trouvaient associées à une portée ‘machinique’. Cette association me parut très heureuse, très heureusement adaptée à ce que je voulais au moins suggérer” (DERRIDA, 1987a, p. 388).

<sup>20</sup> Derrida logo no início anuncia: “É preciso sobretudo que um leitor não espere por isso, pela última palavra. Está excluído – isso é praticamente impossível – que de meu lado eu me atreva a ter tal pretensão. Seria mesmo preciso, outro protocolo de contrato, *não* ter tal pretensão nem esperar por isso” (DERRIDA, 2004e, p.

Giovannangeli, Karel Thein, John Sallis, Christopher Norris, Arkady Plotnisky e Christopher Johnson, Derrida lembra que a tentativa possível-impossível de responder com justeza pode prestar-se a mal-entendidos, à errância ou à “destinerrância” [*destinerrance*]<sup>21</sup> de uma resposta que, no cruzamento de muitos trajetos e reinterpretações, passe *justo ao lado* da questão, e refere-se à *possibilidade* desse “mal” (o mal-entendido, o *incompreendido*) ou dessa “falta” (falta de entendimento ou compreensão em sua totalidade) como necessária [“*il faut du défaut*”] para que “a inadequação continue sendo *sempre possível* para que a interpretação em geral, e a resposta, sejam por sua vez *possíveis*” (DERRIDA, 2004e, p. 279), pois, conforme argumenta o filósofo, exemplificando a lei que liga o possível ao impossível,

uma interpretação sem falta, uma compreensão de si totalmente adequada não marcaria apenas o fim de uma história esgotada por sua transparência mesma. Proibindo o porvir, ela tornaria tudo *impossível*, tanto o acontecimento quanto a vinda do outro – e, portanto, a resposta, o “sim” mesmo da resposta, o “sim” *como* resposta (DERRIDA, 2004e, p. 279).

Mas quando o impossível se faz possível é que o *acontecimento* tem lugar, é que algo *acontece*. Para Derrida, para que algo *aconteça*, para que o *acontecimento* seja digno deste nome, é preciso que a ordem do calculável, do previsível, do regulável seja excepcionalmente interrompida, ou seja, é preciso que a previsibilidade do possível seja interrompida pela irrupção (pelo *acontecimento*) do *im-possível*. Para que haja *acontecimento*, certamente é preciso que ele seja, em algum nível, possível, mas que ele não seja *simplesmente* possível, isto é, nas palavras do filósofo, “que não se reduza à explicação, ao desenvolvimento, à passagem ao ato de um possível”, pois, continua ele, “[o] acontecimento, se há, não é a atualização de um possível, uma simples passagem ao ato, uma realização, uma efetuação, a concretização teleológica de uma potência, o processo de uma dinâmica que depende de “condições de possibilidade” (DERRIDA, 2004e, p. 281). *É preciso*, portanto, que o acontecimento interrompa a ordem do possível, que se anuncie como *im-possível* para que se dê chance à vinda e ao acolhimento do outro, do novo, como (re)invenção.

---

257). Tal precaução, como veremos, está totalmente aliada à preocupação anti-teleológica e anti-totalizadora da *desconstrução*.

<sup>21</sup> Esta palavra não consta nos dicionários de língua francesa, mas pertence ao idioma de Derrida (cf. nomeadamente, por exemplo, “‘*Il faut bien manger*’ ou le calcul du sujet” in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992, p. 275) e dá-se a ler, talvez, na junção das palavras “destiner” ou “destin” (destinar/destino) e “errant/ante” (errante), acrescido do sufixo “ance” que, traduzido para o português (“errância”), aponta para a qualidade ou característica do que é errante. Assim, salvaguarda-se que “errância” ou “destinerrância” (como destino-errante), distante de um tom depreciativo que esta palavra possa vir a assumir, diz respeito, antes, a desconstrução de uma certa perspectiva teleológica ressoante na palavra “destinar”, salientando que não se trata da retidão de um trajeto bem traçado e bem previamente pensado/calculado com vistas a atingir determinado fim; bem como também não se trata de um simples vaguear indiscriminadamente.

Tal como a ideia de *acontecimento*, a ideia de *invenção* obedecerá à mesma “lógica”. Dirá Derrida: “uma invenção deve se anunciar como invenção do que não parecia possível, sem o que nada mais faz senão explicitar um programa de possíveis, na economia do mesmo” (DERRIDA, 2004e, p. 277). Ou seja, para que a invenção aconteça, para que o “novo” surja, para que o outro interrompa a “lógica” da previsibilidade e da calculabilidade, é preciso que haja a possibilidade do impossível acontecer, do contrário, tratar-se-á da simples previsão dentro de um campo de possibilidades. Eis a forma paradoxal do *acontecimento* no idioma de Derrida:

(...) se um acontecimento é apenas possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se outra coisa não faz senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então não é mais um acontecimento. Para que um acontecimento tenha lugar, para que seja possível, é preciso que seja, como acontecimento, como invenção, a vinda do impossível. Eis aí uma pobre evidência, uma evidência que nada mais é do que evidente. É ela que nunca terá deixado de me guiar, entre o possível e o impossível. É ela que me terá tantas vezes levado a falar de *condição de impossibilidade* (DERRIDA, 2004e, p. 279).

Não à toa uma certa ressonância de um “princípio de ruína” (DERRIDA, 2004e, p. 280) se faz escutar na *desconstrução*. Mas não como o fim ou a simples destruição da filosofia ou como a impossibilidade mesma do pensamento, conforme salvaguardado anteriormente. Em *L'invention de l'autre*, texto que corresponde a duas conferências pronunciadas na Universidade de Cornell (1984) e na Universidade de Harvard (1986), e que mais tarde foi publicado em *Psyché*, Derrida alerta para a precipitação daqueles que cedo se regozijam com afirmação de que a *desconstrução* não se apresenta como algo da ordem do possível e afirma que ela em nada perde ao se declarar da ordem do impossível. Ao contrário, o perigo para a *desconstrução* estaria, segundo o filósofo, justo no fato “de se tornar um conjunto disponível de procedimentos regulados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis”, pois, continua ele, “[o] interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se ela os tiver, é uma certa experiência do impossível: quer dizer, *do outro* (...), a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos, como a única invenção possível” (DERRIDA, 1987a, pp. 26 -27)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> No original, lê-se [retomando algumas linhas]: “Je dirais qu’elle ne perd rien à s’avouer impossible, et ceux qui s’en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L’intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c’est une certaine expérience de l’impossible: c’est-à-dire (...), *de l’autre*, l’expérience de l’autre comme invention de l’impossible, en d’autres termes comme la seule invention possible” (DERRIDA, 1987a, pp. 26-27).

Assim, tal “princípio de ruína”, antes de apontar para o sentido de “destruição” (“*destruction*”), refere-se a uma certa fragilidade inerente a todo “constructo” e reenvia-nos para uma outra experiência do pensamento que desloca a concepção tradicional de experiência, sublinhando, antes, o seu caráter de passividade, *pathos*. Neste sentido, para Derrida, o pensamento corresponde à injunção da resposta (*re-inventiva*) ao chamamento daquilo que nos apela – e, portanto, a *desconstrução* como aquilo que *acontece* (e não como um método crítico ou analítico), não deve ser entendida enquanto intimidação ao pensar ou obstrução do pensamento, ao contrário, como veremos, a *desconstrução* aponta para uma exigência *hiperbólica* ou *hiperanalítica* relativamente à filosofia – daí porque se afirmou anteriormente que a escrita derridiana reflete sobre a singular diferença entre pensamento e filosofia. Retomando ao texto outrora citado, *Lettre à un ami japonais* (in *Psyché*) Derrida insiste na tentativa, desde sempre interdita, de dizer “o que (não) é” a *desconstrução*.  
Leiamos:

Não é suficiente dizer que a desconstrução não se reduziria a qualquer instrumentalidade metodológica, a um conjunto de regras e de procedimentos transponíveis. Não é suficiente dizer que cada “acontecimento” de desconstrução permaneça singular ou, em todo caso, o mais próximo possível de qualquer coisa como um idioma ou uma assinatura. Seria necessário precisar que a desconstrução não é mesmo um *ato* ou uma *operação*. Não somente porque haveria nela qualquer coisa de “passivo” ou de “paciente” (...). Não somente porque ela não retorna a um *sujeito* (individual ou coletivo) que teria a iniciativa e a aplicaria a um objeto, a um texto, a um tema, etc. A desconstrução acontece, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isso se desconstrói*. O *isso* não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a alguma subjetividade egológica. *Está em desconstrução* (...). E o “se” do “se desconstruir”, que não é a reflexividade de um eu ou de uma consciência, porta todo o enigma (DERRIDA, 1987a, p. 391)<sup>23</sup>.

A dificuldade – ou a impossibilidade – de dizer “o que é” a *desconstrução* se relaciona com o fato de que a *desconstrução* “é” aquilo que simplesmente *acontece* – e “acontecer” aqui significa dizer “*isso se desconstrói*” ou *isso “está em desconstrução”* não se sujeitando, portanto, à ação consciente de um “sujeito” que através de uma “instrumentalidade metodológica” a aplicaria a um texto, a um tema, etc. Deste modo, a *desconstrução* denuncia

---

<sup>23</sup> No original, lê-se: “Il ne suffit pas de dire que la déconstruction ne saurait se réduire à quelque instrumentalité méthodologique, à un ensemble de règles et de procédures transposables. Il ne suffit pas de dire que chaque ‘événement’ de déconstruction reste singulier, ou en tout cas au plus près possible de quelque chose comme un idiome et une signature. Il faudrait aussi préciser que la déconstruction n’est même pas un *acte* ou une *opération*. Non seulement parce qu’il y aurait en elle quelque chose de “passif” ou de “patient” (...). Non seulement parce qu’elle ne revient pas à un *sujet* (individuel ou collectif) qui en aurait l’initiative et l’appliquerait à un objet, un texte, un thème, etc. La déconstruction a lieu, c’est un événement qui n’attend pas la délibération, la conscience ou l’organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. Le *ça* n’est pas ici une chose impersonnelle qu’on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C’est en déconstruction* (...). Et le ‘se’ du ‘se déconstruire’, qui n’est pas la réflexivité d’un moi ou d’une conscience, porte toute l’énigme”.

justamente a impossibilidade de circunscrição ou fechamento do pensamento em conceitos e conclusões que se pretendam totalitários, únicos, soberanos, verdadeiros, que pretendam, portanto, ter a última palavra – pois todo e qualquer pensamento estaria sujeito a auto-desconstrução.

Assim, assumir a possibilidade da *desconstrução*, antes de ser um impedimento ao pensamento, é aquilo mesmo que abre a sua chance e o põe em movimento. Derrida dirá que a própria palavra “desconstrução” é essencialmente substituível numa cadeia de substituições e que ela poderia, assim, se modificar de uma língua a outra<sup>24</sup>. Não sendo exata, objetiva, direta e ontologicamente nada, podendo ser substituída por outra palavra ou reinventada em outra língua “para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra)” (DERRIDA, 1987a, p. 393)<sup>25</sup>, parece certo afirmar, a despeito de toda a dificuldade em determinar “o que é” e “o que não é” a *desconstrução*, que a leitura *desconstrutiva* não se presta a uma metodologia pré-visível, calculável, regrável. Nas palavras de Derrida:

Para ser bem esquemático, eu diria que a dificuldade de *definir* e, portanto, também de *traduzir* a palavra “desconstrução” deve-se ao fato de que todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais e mesmo as articulações sintáticas que parecem, em um momento, se prestar a esta definição e a esta tradução são também desconstruídas ou desconstrutíveis, diretamente ou não, etc. E isso vale para a *palavra*, para a unidade mesma da *palavra* desconstrução, como de toda *palavra*. *Gramatologia* põe em questão a unidade “palavra” e todos os privilégios que lhe são em geral reconhecidos, sobretudo sob sua forma *nominal*. É, portanto, apenas um discurso ou, antes, uma escrita que pode suplementar esta incapacidade da palavra bastar a um “pensamento”. Toda frase do tipo “a desconstrução é X” ou a “desconstrução não é X” carece *a priori* de pertinência,

---

<sup>24</sup> Em *Le monolinguisme de l'autre (O Monolingüismo do Outro)* (1996), Derrida reflete sobre o alcance político da experiência de *ex-apropriação* da língua, “uma espécie de ‘alienação’ originária que institui toda a língua como língua do outro”, e, conseqüentemente, sobre o processo de tradução, ao sustentar a impossibilidade de apropriação de uma língua. Em suas palavras, lemos: “Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece esta des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, às vezes para os combater, movimentos, fantasmas, ‘ideologias’ (...) da apropriação. Uma tal advertência permite ao mesmo tempo analisar os fenômenos históricos de apropriação e de os tratar *politicamente*, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas puderam motivar: agressões ‘nacionalistas’ (sempre mais ou menos naturalistas) ou homo-hegemonia monoculturalista”. Esta tese defendida em *O Monolingüismo...* vem a propósito do que se quer aqui dar a ler sobre a substitutibilidade da palavra “desconstrução” por outra palavra que queira dizer *a mesma coisa e outra coisa* (e em outra língua, o que reenvia para as questões de tradução). Esta substitutibilidade torna-se possível justamente porque, para Derrida, não há *a* palavra, *uma* palavra ideal, pois não há *a* língua, *uma* língua natural – a partir do que, enquanto constructo, ela é desconstruível. Derrida dirá: “*Uma* língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialecto. Esta é aliás a razão pela qual nunca se poderão *contar* estas coisas e a razão pela qual (...) não se tem nunca senão uma língua, este monolingüismo não faz *um* consigo mesmo” (DERRIDA, 2001c, pp. 96-97). Sobre este assunto, tratarei no Capítulo II, §4.

<sup>25</sup> “Et comme je viens de le dire, ‘déconstruction’ est un mot essentiellement remplaçable dans une chaîne de substitutions. Cela peut aussi se faire d’une langue à l’autre. La chance pour (la) ‘déconstruction’, ce serait qu’un autre mot (le même et un autre) *se trouve* ou *s’invente* em japonais pour dire la même chose (la même et une autre), pour parler de la déconstruction et pour *l’entraîner ailleurs*, l’écrire et la *transcrire*. Dans un mot qui serait aussi plus beau” (DERRIDA, 1987, p. 393).

digamos que ela é, ao menos, falsa. Você sabe que uma das principais questões disso que se chama nos textos “desconstrução” é, precisamente, a delimitação onto-lógica e, antes, esse indicativo presente da terceira pessoa: S é P (DERRIDA, 1987a, p. 392)<sup>26</sup>.

Contudo, esta impossibilidade que nos *limita* dizer direta e ontologicamente “o que a desconstrução é” põe em cena, no cerne mesmo do pensamento, a questão do(s) limite(s) da filosofia e reenvia-nos para a exigência *hiperbólica* ou *hiperanalítica* da *desconstrução*. Derrida defenderá, como se poderá ler também em *Lettre a un ami japonais*, que a *desconstrução* ou a *operação desconstrutiva* não é somente analítica ou somente crítica, mas, sim, “trans-analítica, ultra-analítica, e mais do que crítica” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 18), pois ela tanto não pretende reenviar para uma origem simples como ponto de partida, quanto não pretende decidir, julgar, escolher entre dois termos simples. A *desconstrução* seria, assim, da ordem da *hiper-análise*. E isto por duas razões: tanto porque é preciso “levar a análise tão longe quanto possível, sem limite e incondicionalmente”, quanto porque é preciso transgredi-la, “ir além da própria análise, que pressupõe, como o nome indica, o regresso a um princípio último, a um elemento que seja simples e indivisível”. Razões estas submetidas a uma das leis à qual a *desconstrução* se rende e toma como seu próprio ponto de partida, a saber, que *não há origem simples*, que “não há nada de simples, mas antes uma composição, uma contaminação, a possibilidade pelo menos de um enxerto e de uma repetição. Tudo isto resiste à análise ao mesmo tempo que põe a análise em movimento” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 18).

Este prefixo - “*hiper*” - é fundamental para que se bem entenda a *desconstrução* como uma tarefa de pensamento que, sempre atenta *ao* limite, opera *no* limite da filosofia. Em *Positions* (“Posições”) (1972), diante da pergunta de Henry Ronse sobre a dificuldade de situar o estilo do comentário de Derrida no que concerne a questão das relações entre filosofia e não-filosofia, referindo-se também a quase-impossibilidade de definir o estatuto do discurso

---

<sup>26</sup> No original, lê-se: “Pour être très schématique, je dirai que la difficulté de *définir* et donc aussi de *traduire* le mot ‘déconstruction’ tient à ce que tous les prédicats, tous les concepts définissants, toutes les significations lexicales et mêmes les articulations syntaxiques qui semblent un moment se prêter à cette définition et à cette traduction sont aussi déconstruits ou déconstructibles, directement ou non, etc. Et cela vaut pour le *mot*, l’unité du *mot* deconstruction, comme de tout *mot*. De la *grammatologie* met en question l’unité ‘mot’ et tous les privilèges qui lui son ten general reconnus, surtout sous sa forme *nominale*. Toute phrase du type ‘la déconstruction est X’ ou ‘la deconstruction n’est pas X’ manque *a priori* de pertinence, disons qu’elle est au moins fausse. Vous savez qu’un des enjeux principaux de ce qui s’appelle dans les textes ‘déconstruction’, c’est précisément la délimitation de l’onto-logique et d’abord de cet indicatif présent de la troisième personne: S *est* P”.

derridiano, indagando, todavia, se não seria necessário tentar fazê-lo, Derrida assim responderá:

Tento me manter no *limite* do discurso filosófico. Digo ‘limite’ e não ‘morte’, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de ‘morte da filosofia’ (nem aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou deus (...)). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como *episteme*, funcionando no interior de um sistema de restrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável. Em minhas leituras, tento, pois, por meio de um gesto necessariamente duplo (...), por meio desse duplo jogo, marcado, em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas e epistemas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. ‘*Desconstruir a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar*’ (DERRIDA, 2001e, pp. 12-13)<sup>27</sup>.

Trata-se, pois, de um “estilo” difícil de “situar” ou de definir – e que, aliás, está na raiz dos mal-entendidos relativamente à *desconstrução*, por esta não se prestar a uma certa concepção e *praxis* convencional da filosofia (teorética, epistêmica, conceitual, acadêmica e, por vezes, dogmática) – que advém da *hiper-radicalidade* da *desconstrução* como pensamento singularmente distinto da filosofia, ainda que respeitando [sublinho] “o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas e epistemas”, quer dizer, ainda que assumindo as suas *heranças* filosóficas, todavia, pondo-as *em marcha* e levando-as *ao limite* “ao ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura”. Um pensamento – com a ressalva<sup>28</sup> de que a palavra “pensamento” também não satisfazia plenamente o filósofo

---

<sup>27</sup> *Grifo meu.*

<sup>28</sup> Eis a ressalva de Derrida: “Mais frequentemente, é em nome de algo que chamo por comodidade de ‘pensamento’ (distinto de uma só vez do saber, da filosofia e da fé) que busco a posição de exterioridade. Porém, a palavra ‘pensamento’ não me satisfaz plenamente, por várias razões. Primeiramente, ela lembra um gesto heideggeriano (*Das Denken* não é nem a filosofia, nem a ciência, nem a poesia, nem a fé) que decerto me interessa muito e cuja necessidade percebo muito bem, mas que não subscrevo totalmente, sobretudo quando ele sustenta declarações do tipo ‘a ciência não pensa’. Por outro lado, a semântica tradicional da palavra ‘pensamento’, sua figura ou seus valores etimológicos (o ato de pesar, o exame, etc.) tampouco me satisfazem sem reserva. Enfim, procurei há muito tempo justificar, de maneira menos simples do que certos leitores apressados acreditaram, o enunciado segundo o qual ‘*De um certo modo, o ‘pensamento’ não quer dizer nada [...]’*” (DERRIDA, 2004b, p. 289). Sobre a questão do pensamento não querer dizer nada, cf. *De la grammatologie*, 1967a, p. 136. [Ed. Bras.: 2008d, p. 118] e *Posições*, de onde, resumidamente, destaco: “Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças. Daí, por exemplo, a cadeia de substituições (...) (arqui-rastro, arqui-escrita, reserva, brisura, articulação, suplemento, *différance*, haverá outras) e que não são apenas operações metonímicas que deixem intactas as identidades conceituais, as idealidades significadas que elas se contentariam em traduzir, em fazer circular. É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer (...)” (DERRIDA, 2001e, p. 21).



– que busca *passar* as fronteiras entre pensamento e filosofia, e *passá*-las num duplo sentido: no sentido de *ultrapassar* para o outro lado, isto é, “exceder o limite confirmando-o, levando-o em conta, mas também no sentido de que *passar* é não se deixar deter numa fronteira, não considerar uma fronteira como uma fronteira, como uma intransponível oposição entre dois domínios heterogêneos” – “dupla ‘lógica’ do limite” (DERRIDA, 2004e, pp. 289-290).

Portanto, pensando o limite no limite da filosofia, nas palavras do filósofo, “*contra ela em seu nome*”, isto é, “contra aquilo mesmo que ela terá acreditado dever salvar, para sobreviver perdendo-se (...)” –, Derrida arrisca, em *Papier machine*, uma (im)possível “definição” da *desconstrução* como *herança*: “(...) a herança apenas é possível ali onde se torna im-possível. Essa é uma das definições possíveis da desconstrução – exatamente como herança” (DERRIDA, 2004b, pp. 267 – 268). A *desconstrução* como pensamento, singularmente distinto da filosofia, ao pensar o limite no limite da filosofia tem, de fato, um alcance *hiperbólico* e *hiperradical* que, diferentemente das filosofias que pretendem ir até a “raiz” do pensamento, isto é, até a sua condição de possibilidade, a *desconstrução*, por sua vez, se traduz no *ultrapassar* das fronteiras, no deslocar *para-além* do limite do fundamento, da origem, da “raiz”, etc., marcando aquilo que Rodolphe Gasché<sup>29</sup> denominou como a “quase-transcendentalidade” da *desconstrução*. Sobre isto Derrida assim se manifestou:

A categoria de “quase transcendental” desempenhou um papel deliberadamente dúbio, porém determinante, em vários de meus ensaios. Rodolphe Gasché orientou por meio dela uma potente interpretação. Bem entendido, o uso que tive que fazer do “quase” ou do “ultratranscendental”<sup>30</sup> é ainda, já era uma maneira de salvar, traindo ao mesmo tempo a *herança*<sup>31</sup> da filosofia, a saber, a petição da condição de possibilidade (do *a priori*, do originário ou do fundamento, tantas diferentes formas da mesma exigência radical e de toda “questão” filosófica). Era também engajar-se, sem dissimular para si a dificuldade, na tarefa de ainda pensar o que quer dizer o “possível” como o “impossível” e de fazê-lo em torno da chamada “condição de possibilidade”, muitas vezes demonstrada como “condição de impossibilidade”. O que assim se diz da condição de possibilidade vale, por analogia, para o “fundamento”, a “origem”, a “raiz” da “radicalidade”, etc. (DERRIDA, 2004b, p. 271).

Pensar o “possível” como o “impossível” – eis, pois, a *hiper-radicalidade* da *desconstrução*. Uma *hiper-radicalidade* que se distingue, como vimos, da instância crítica ou analítica; um “para-além” *quase-transcendental* que se insinua na expressão francesa “*pas au-delà*” e dá-se a ler *aporeticamente*, ao mesmo tempo, como o “passo (*pas*) para-além (*au-*

---

<sup>29</sup> Cf. GASCHÉ, Rodolphe. *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1986 [Ed. Fr. *Le Tain du miroir, Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. e introd. Marc Froment-Meurice, Galilée, 1995, especialmente p. 293].

<sup>30</sup> Cf. *De la grammatologie*, 1967, p. 86 [*Gramatologia*, 2008, p. 75].

<sup>31</sup> *Grifo meu*.

*delà*)” e o “não (*pas*) há para-além” cuja dinâmica reenvia, no eco de *Khôra*, para o “lugar” sem “lugar” da *desconstrução*, isto é, o “lugar” do *acontecimento*, do impossível, da vinda do outro, “lugar” sem horizonte de expectativa, “sem saída ou caminho garantido, sem rota nem chegada, sem exterior cujo mapa seja *previsível* e o planejamento *calculável*” (DERRIDA, 2004c, p. 17).

Para este “lugar sem lugar”, para este “lugar” aporético, Derrida empresta o nome *Khôra* que, aqui, isto é, no contexto em que se tenta dizer “o que é” a *desconstrução* (numa tentativa antecipadamente fracassada, já o sabemos), vem a propósito de explicitar a sua *hiper-radicalidade* – *hiper-radicalidade* que se traduz num pensamento que propõe pensar “para além” do potente motivo metafísico da “radicalidade” que se faz escutar e entender nas ideias de “raiz”, de “fundamento”, de “origem”, de “presença” etc. Assim, sobre *Khôra*, lê-se:

*Khôra* recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações, mas nenhuma delas possui como propriedade. Ela as possui, ela as tem, dado que as recebe, mas não as possui como propriedades, não possui nada como propriedade particular. Ela não “é” nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever “sobre” ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o *assunto* ou o *suporte presente* de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas. Simplesmente, esse excesso não é nada, nada que seja e se diga ontologicamente. Essa ausência de suporte, que não se pode traduzir em suporte ausente ou em ausência como suporte, provoca e resiste a toda determinação binária ou dialética, a todo exame de *tipo* filosófico, ou, digamos mais exatamente, do tipo *ontológico*. Esse tipo se encontra, ao mesmo tempo, desafiado e retomado por aquilo mesmo que lhe parece dar lugar. Devemos ainda lembrar mais longe, insistindo de forma mais analítica, que se *há lugar* ou, segundo nosso idioma<sup>32</sup>, *lugar dado*, dar lugar aqui não vem a ser fazer presente de um lugar. A expressão *dar lugar* não remete ao gesto de um sujeito doador, suporte ou origem de alguma coisa que viria a ser dada a alguém (DERRIDA, 1995b, pp. 25-26).

Assim, a *hiper-radicalidade* da *desconstrução* impossibilita, num mesmo sentido, dizer “o que é” a *desconstrução* e de que “lugar” ela vem ou que “lugar” ela “ocupa” no pensamento. Tal impossibilidade, no entanto, configura o próprio motor do seu pensar e faz *tremar* temas caros à filosofia, como as ideias de origem, de presença, de propriedade, de identidade, de soberania, etc., não para desacreditá-los ou superá-los definitivamente, mas, ao contrário, para submetê-los à “turbulência sísmica” (DERRIDA, 2004e, p. 270) de outras leituras reinventando-os incessantemente. Ainda sobre o motivo da radicalidade, o filósofo questiona se não seria justamente isto o que é submetido à turbulência de uma *desconstrução* e que talvez por isso mesmo tenha utilizado muitas vezes “esses embaraçosos ‘quase’ ” (*quase-*

---

<sup>32</sup> Refere-se à língua francesa, nomeadamente à expressão “*a lieu*”, que significa, em português, “ter lugar”.

proposições, *quase*-conceitos, etc.) que se por um lado podem não fazer avançar muito as análises, por outro lado fazem lembrar que não há conceito que seja verdadeiramente nomeável com um único nome ou uma única palavra, pois “[o] conceito exige sempre frases, discursos, trabalho e processo: texto, numa palavra” (DERRIDA, 2004b, p. p. 270). Este embaraçoso “quase” que antecede os conceitos (transformando-os em “quase-conceitos”) reenvia, portanto, para a necessidade de submetê-los à rede de significações fora da qual nenhum conceito, nenhuma palavra aparece como próprio, auto-idêntico, transcendental, independente das relações de diferença e alteridade que estabelecem uns com os outros.

Neste sentido, e assim como para todo conceito, a unidade da palavra *desconstrução* não pode pretender ter/ser a “última palavra” – daí o porquê, como dito outrora, a própria palavra *desconstrução* é, ela mesma, substituível. Mais do que isto, a *desconstrução* vem problematizar a relação de propriedade e de “unidentidade” de todo conceito, problematizando também uma certa ideia de *assinatura* e de *escrita* ditas “próprias” ao salientar a importância do *rastro* e da *herança* no processo da escrita e da “construção” de um “pensamento”. Através da ideia de *contra-assinatura*, que veremos a seguir, Derrida nos dá a ler e a pensar o alcance “ético” do ato de leitura e de escrita, demonstrando que “desconstruir” é também *herdar* o pensamento do outro e *repensá-lo*, fazendo-o encontrar outras vias e outras formas de sobrevivência. É para este aspecto da *desconstrução* que agora visó salientar...

\*

Como jamais renunciar à questão, à sua urgência ou à sua interminável necessidade, sem todavia fazer da questão, ainda menos da resposta, uma “última palavra”? Eis o que não me sai da cabeça nem do pensamento, porém talvez não se trate mais nesse caso de uma questão, nem de uma resposta. Talvez de algo completamente diferente, seria preciso chegar a isso. O “talvez” mantém a questão em vida, assegura-lhe, talvez, a sobre-vivência (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 259).

Assegurar a sobrevivência de um pensamento talvez seja também *comprometer-se* a responder ao que ele convoca a pensar, respondendo-o na tecedura e no entrelaçamento de *mais de um fio* (*plus d'une*), isto é, no entrelaçamento de mais de uma herança, numa tarefa in-finita de resposta e responsabilidade. Em *La Pharmacie de Platon* (“A Farmácia de Platão”) (1972), no texto intitulado *kólaphos/Kolápto* (golpe), o qual antecipa a cena da

condenação da escrita no registro platônico<sup>33</sup>, Derrida sublinha a invisibilidade daquilo que compõe ou que rege o texto, sendo tal invisibilidade justo o que mantém o texto (*sobre-*)vivo e que permite regenerá-lo, reinventá-lo *a cada vez*, a cada decisão de leitura, a cada tentativa de *resposta* ao texto – esta idiossincrática reinvenção é, por sua vez, aquilo que denuncia, ao mesmo tempo, a impossibilidade de saturabilidade do texto e a sua heterogeneidade implícita. Uma escrita e uma leitura atentas desde sempre à impossibilidade de apropriação do texto, de qualquer texto, mesmo pelo “próprio” autor, por um lado, questiona a propriedade da assinatura e, por outro, afirma uma certa originariedade da língua do outro<sup>34</sup>, uma certa inevitabilidade do operar na língua do outro – movimento que faz de toda assinatura uma *contra-assinatura* e de toda apropriação uma *ex-apropriação*. Dito de outro modo, e para ilustrar ainda o que quer dizer a *desconstrução* como pensamento do *im-possível*, trata-se de perceber que tal impossibilidade de apropriação ou saturabilidade do texto configura a condição de possibilidade de pô-lo em *marcha*, isto é, fazê-lo sobreviver. Sobre isso, reservo espaço às palavras de Derrida em *La Pharmacie de Platon*:

Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível. [...] A dissimulação da textura pode, em todo o caso, levar séculos para desfazer o pano. (...) Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que acreditaria dominar o jogo, vigiar de uma só vez todos os fios, iludindo-se, também, ao querer olhar o texto sem nele tocar, sem pôr as mãos no “objeto”, sem se arriscar a lhe acrescentar algum novo fio, única chance de entrar no jogo tomando-o entre as mãos. Acrescentar não é aqui senão dar a ler (DERRIDA, 2005c, p.7).

Uma escrita, portanto, que se tece a partir do entrelaçamento heterogêneo dos múltiplos fios herdados *contra-assina-os* num movimento *simultâneo* de *herdar* e *assinar*, de *passividade* e *atividade*, de ver surgir a “própria” assinatura através da singular tecedura dos fios herdados – a partir do que se pergunta: poder-se-á designar como *própria* uma assinatura que se tece, que se escreve, que se inscreve a partir de outras tantas heranças? Qual a importância para o pensamento e para a filosofia, do ponto de vista da *desconstrução*, de se assumir a heterogeneidade da assinatura? Em que termos *contra-assinar* revela o gesto e o alcance “ético” da escrita derridiana, de toda escrita?

---

<sup>33</sup> Para a condenação da escrita no registro platônico, cf., por exemplo, *Cartas II e Fedro*. Sobre isto, cf. Capítulo I - § 1.

<sup>34</sup> Reenvio para a obra de Derrida *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse de la origine*. Paris: Galilée, 1996b. [Ed. Pt.: *O Monolinguismo do outro – Ou a prótese de origem*, trad.: Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 2001c]. Este tema será abordado mais detidamente do Capítulo II - § 4.

O pensamento da escrita em sede derridiana, isto é, um *outro* pensamento da escrita (como *arqui-escrita*)<sup>35</sup>, vem justamente, e em primeiro lugar, salientar, através do movimento de *herança* e de *contra-assinatura*, a ressonância “ética” do ato de leitura e de escrita. Se, conforme afirma Derrida, “entrar no jogo” da leitura é “acrescentar algum novo fio” à multiplicidade dos fios dados, tem-se que *ler é escrever* – no sentido preciso de que a leitura é um gesto de escuta e de resposta ao apelo do texto, colocando-o em *marcha* ao decidir<sup>36</sup>, mediante sua textualidade heterogênea, pelo fio que irá conduzir a sua leitura-escrita tornando-a, portanto, singular. Em outras palavras, a singularidade do ato de leitura consiste em *ler-escrevendo*, quer dizer, *ler-inscrevendo-se* no texto – assim, o gesto de leitura e de escrita, para a *desconstrução*, consiste em por em *marcha* o pensamento na des-tessitura e re-invenção dos fios dados.

Portanto, herdar ou bem herdar um pensamento, no idioma da *desconstrução*, não se traduz numa recepção simplesmente passiva do que tenha nos antecedido – ao contrário de uma suposta passividade, trata-se de uma tarefa que consiste em se *demarcar* diferentemente de determinada(s) leitura(s) e escrita(s), todavia pondo-as em *marcha* ao repensá-las em suas *margens*, isto é, em seus *limites*, de um modo novo e diferente, num processo de *enviesamento* e *capitalização* do texto a partir da *enxertia* e da inscrição da “própria” assinatura na letra do texto do outro. Resumidamente, segundo Derrida, “uma contra-assinatura põe lá algo de seu no decurso e para além da leitura passiva de um texto que nos precede, mas que reinterpretemos, tão fielmente quanto possível, deixando nela uma marca” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 21). Portanto, um herdeiro fiel é aquele que, por fidelidade, interroga a herança e submete-a a uma constante reavaliação. “A herança [dirá Derrida] consistiria aqui em continuar sendo fiel ao que se recebe (...), ao tempo em que rompe com tal

---

<sup>35</sup> Dito resumidamente, o pensamento da *arqui-escrita* propõe que repensemos o conceito tradicional de escrita repensando o caráter logo-fonocêntrico do pensamento grego-ocidental o qual confere primazia à voz e à escrita fonética – estes são os motivos que fazem com que Derrida repense a totalidade do horizonte problemático de uma época histórico-metafísica em termos de linguagem. Assim, como que em um gesto de *deslocamento* (e não de simples inversão) da tradicional dicotomia entre fala e escrita, Derrida propõe que repensemos a escrita como que compreendendo e ultrapassando o conceito tradicional de linguagem – do que resulta na urgência de se pensar uma nova lógica do “suplemento” (ou de tudo aquilo que, na dinâmica oposicional metafísica, fica na situação de secundariedade ou subordinação). Para este assunto, cf. sobretudo *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967a. Cf. Capítulo I - § 2 e Capítulo II - § 3.

<sup>36</sup> Salva-guarde-se que “decidir” não é utilizado aqui no sentido de uma decisão plenamente consciente e previamente determinada em que se sabe os meios e o fim do processo de escrita. Ao contrário, sublinha-se que a “decisão” configura uns dos impossíveis ou indecidíveis da *desconstrução* em seu registro aporético, ao lado, por exemplo, da hospitalidade, da justiça, do perdão, da tradução, da responsabilidade, etc. Assim, se uma decisão de leitura é um gesto, ao mesmo tempo, passivo e ativo de escuta e de resposta ao apelo do texto, “decidir” pelo fio que irá conduzir a leitura não pode dar-se a ler senão na observância do paradoxo para o qual Derrida confessa entregar-se: “a decisão responsável deve ser a im-possível possibilidade de uma decisão “passiva”, uma decisão do outro em mim que não me exime de nenhuma liberdade, nem de nenhuma responsabilidade” (DERRIDA 2004b, p. 276).

figura do que é recebido. Deve-se sempre romper por fidelidade – e em nome de uma herança fatalmente contraditória em suas injunções” (DERRIDA, 2004b, p. 285). Eis porque o “nome próprio”, a “própria” assinatura, não obstante a sua irreduzível singularidade, é sempre-já *mais de uma*, de tal forma que a ideia de “propriedade” (em sua associação às ideias de “originalidade”, “pureza”, “exclusividade”) implícita à assinatura ou ao dito “nome próprio” apagam-se de certa forma e dão espaço ao acolhimento do outro no modo da resposta e da “responsabilidade”<sup>37</sup>:

Ser responsável [dirá Derrida] é ao mesmo tempo responder por si e pela herança, perante o que vem antes de nós, e responder perante os outros, perante o que vem e permanece por vir. Por definição, esta responsabilidade não tem limite. A “desconstrução” deve ser tão responsável quanto possível, mesmo se, diante do infinito da responsabilidade, não podemos senão confessar-nos modestos, se não vencidos. Nunca estamos à altura de uma responsabilidade que, antes mesmo de a termos aceitado, nos é confiada (DERRIDA e SPIRE, 2008b, 19).

Dito por outras palavras, a *assinatura* – que aqui não assume a forma de uma representação gráfica que daria a identificar um “sujeito signatário”, tanto quanto o que se refere como *texto* também não significa a mera representação gráfica de um escrito no papel, mas sim a singularidade de um pensamento – [a assinatura, pois] quer dizer uma inscrição singular naquilo que, por *herança* e por *responsabilidade*, acolhemos e revela a sempre anterioridade (da língua) do outro em relação a tudo o que se pretenda autodenominar-se *próprio*. Assim, não obstante a impossibilidade da pureza da assinatura, bem como a ilimitada responsabilidade que nos é confiada, *é preciso* que se assine, que se *contra-assine*, que se ponha em *marcha* o pensamento, em um gesto “ético”-disseminante<sup>38</sup> de leitura e de escrita, para ver surgir algo de novo e de diferente, para que algo *aconteça*. Sobre isso, Derrida esclarece em uma entrevista intitulada *Y a-t-il une langue philosophique?*, publicada em *Points de suspension* (1992), da qual me permito aqui citar um trecho um tanto longo:

Uma possibilidade resta então aberta: que o nome próprio não existe em toda a pureza e que a assinatura permanece finalmente impossível em todo o rigor, se ao menos se supõe ainda que um nome próprio deva ser absolutamente próprio, uma assinatura absolutamente autônoma (livre) e puramente idiomática. Se (...) não há

---

<sup>37</sup> Veremos no Capítulo III que, assim como o termo “ética”, a “responsabilidade” será também repensada por Derrida numa certa demarcação do seu registro filosófico tradicional, daí a utilização das aspas.

<sup>38</sup> A heterogeneidade dos fios que entretecem a textualidade do texto permite uma leitura em termos de diferença e, portanto, de *disseminação* e não em termos da pluralidade ou dos desdobramentos de sentidos em vários níveis semânticos de um dado conceito pretensamente originário, como numa perspectiva hermenêutica de leitura. Em sede *desconstrutiva*, *disseminação* quer dizer justamente o rompimento com a ideia de origem e de possibilidade de retorno à matriz originária do sentido, introduzindo a diferença no seio da suposta identidade do conceito ou do sentido, deslocando, portanto, toda pretensão de “propriedade” (todo “auto”) do conceito, do nome, da assinatura, etc. Cf. DERRIDA, Jacques. *La dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972a.

jamais o idioma puro, em todo o caso o idioma que *me* possa dar ou inventar em sua pureza, então se segue que os conceitos de assinatura e de nome próprio, sem serem arruinados, devem ser reelaborados. Esta reelaboração, parece-me, pode dar lugar a novas regras, a novos procedimentos de leitura, notadamente no que concerne as relações do “autor” filósofo com seu texto, com a sociedade, as instituições de ensino e de publicação, as tradições, as heranças, mas eu não estou certo de que isto possa dar lugar a uma teoria geral da assinatura e do nome próprio, sob o modelo clássico da teoria ou da filosofia (...). Pois (...) este novo discurso sobre a assinatura e o nome próprio deve ser novamente assinado e comportar *nele mesmo* uma marca da operação performativa que não se pode abster simplesmente e totalmente de considerá-la. Isso não conduz ao relativismo, mas imprime uma outra curvatura ao discurso teórico (DERRIDA, 1992a, p. 235)<sup>39</sup>.

É neste sentido, portanto, no sentido de “uma outra curvatura ao discurso teórico”, que a assinatura traduz-se em *contra-assinatura*. *Contra-assinar é, antes do mais, o reconhecimento da anterioridade do outro, é saber-se portador do(s) outro(s) na “própria” assinatura, num gesto paradoxal e im-possível de, ao mesmo tempo, traçar a sua singular idiomatidade ao responder ao apelo do texto, ao acolhê-lo enviesando-o, e inscrever-se no “corpo” do texto ex-apropriando-se, quer dizer, hetero-auto-afetando-se. A contra-assinatura seria, então, uma “apropriação expropriante”<sup>40</sup> ou uma “apropriação” singularmente re-inventiva da assinatura herdada do outro, assim perfazendo a cena da tecedura – “ética” – da escrita derridiana, cena esta que, segundo Derrida, a filosofia denegou. Em *Signéponge* (1976), o filósofo lembra-nos que:*

Para assinar é preciso parar seu texto e nenhum filósofo terá assinado seu texto, resolutamente, singularmente, falado em seu nome com todos os riscos que isso comporta. Cada filósofo denega o idioma de seu nome, de sua língua, de sua circunstância, fala por conceitos e generalidades necessariamente impróprios (DERRIDA, 1984, p. 33)<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> No original, lê-se: “Une possibilite reste donc ouverte: que le nom propre n’existe pas en toute pureté et que la signature demeure finalement impossible en toute rigueur, si du moins on suppose encore qu’un nom propre doit être absolument propre, une signature absolument autonome (libre) et purement idiomatique. Si (...) il n’y a jamais d’idiome pur, en tout cas d’idiome que je puisse *me* donner ou inventer dans as pureté, alors il s’ensuit que les concepts de signature et de nom propre, sans être pour autant ruinés, doivent être réélaborés. Cette réélaboration, me semble-t-il, peut donner lieu à de nouvelles règles, à de nouvelles procédures de lecture, notamment em ce qui concerne les rapports de l’ “auteur” philosophe avec son texte, la société, les institutions d’enseignement et de publication, les traditions, les héritages, mais je ne suis pas sûr que cela puisse donner lieu à une théorie générale de la signature et du nom propre, sur le modele classique de la théorie ou de la philosophie (méta-langage formalisable, constatif et objectif). Car (...), ce nouveau discours sur la signature et le nom propre doit être à nouveau signé et comporter *en lui-même* une marque de l’opération performativa qu’on ne peut pas soustraire simplement et totalement de l’ensemble considéré. Cela ne conduit pas au relativisme mais imprime une autre courbure au discours théorique”.

<sup>40</sup> Sobre esta expressão, reenvio para o artigo: BERNARDO, Fernanda. “Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida” in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 30, 2006a, pp. 271-306, p. 280.

<sup>41</sup> No original, lê-se: “Pour signer il faut arrêter son texte et aucun philosophe n’aura signé son texte, résolument, singulièrement, parlé en son nom avec tous les risques que cela comporte. Chaque philosophe dénie l’idiome de son nom, de sa langue, de sa circonstance, parle par concepts et généralités nécessairement impropres”.

Se por um lado, *assinar*, no idioma da *desconstrução*, não é nunca assinar “sozinho”, recito Derrida, “nenhum filósofo terá assinado seu texto, resolutamente, singularmente...”, pois o outro antecipadamente já ali deixou sua *marca*, por outro lado, a assinatura, momento necessário de interrupção do texto (finito e datado, portanto), revela-se testemunha e testamentária do gesto (responsavelmente) enlutado que é o escrever. Em *Apprendre a vivre enfin* (“Aprender finalmente a viver”) (2005), Derrida expressa a sua inquietude com relação a questão da herança ou, mais precisamente, com relação a questão da *sobrevivência* do pensamento sob a forma da promessa herdada e da responsabilidade confiada. De onde se lê:

O rastro que deixo significa para mim ao mesmo tempo a minha morte, por vir ou já vinda, e a esperança de que ela me sobreviva. Não é uma ambição de imortalidade, é antes estrutural. Deixo ali um pedaço de papel, parto, morro: impossível sair desta estrutura que é a forma constante da minha vida. De cada vez que eu deixo partir qualquer coisa, que certo rastro parte de mim, “procede” de mim, de modo irreapropriável, eu vivo a minha morte na escrita. Provação extrema: expropriamos sem saber propriamente a quem é que a coisa que deixamos é confiada. Quem vai herdar, e como? Haverá mesmo herdeiros? (DERRIDA, 2005b, pp. 33-34).

Esta estrutura espectral que é a forma constante da vida da qual nos fala Derrida – a saber, a de se espectralizar nos rastros deixados significando, ao mesmo tempo, morte e *sobrevida* –, no âmbito da questão da escrita e da *contra-assinatura*, traduz-se numa certa “dinâmica da enxertia” a qual diz respeito, sem negar a singularidade da assinatura, à espectralização do nome dito “próprio”, tornando-o, necessariamente, *mais de um*, num processo (enlutado) de disseminação da escrita que se dá a partir do movimento de herança, permitindo, pois, a sua sobrevivência. É neste sentido que se entende a passagem supracitada de Derrida e que eu recito um trecho, sublinhando-o: “*Deixo ali um pedaço de papel, parto, morro (...). De cada vez que eu deixo partir qualquer coisa, que certo rastro parte de mim, “procede” de mim, de modo irreapropriável, eu vivo a minha morte na escrita*”. Todavia, este “pedaço de papel” que “procede de mim” não deve ser retido na “pontualidade presente” da assinatura, isto é, nas palavras de Derrida, em “seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da permanência” (DERRIDA, 1991, p. 371), mas, antes, deve ser entendido como “efeitos da assinatura”. A “dinâmica da enxertia”, ao *ex-apropriar* a dita “própria” assinatura, determinando a impossibilidade da sua pureza, produz não *a* assinatura ou *uma* assinatura, mas sim *efeitos* de assinatura os quais, por sua vez, desdizem a pretensão de unidade e de identidade, de “reprodutibilidade pura” de *uma* assinatura “própria”. No entanto, ressalva-se



que a dinâmica de *ex-apropriação* da assinatura não interdita uma *certa* singularização da assinatura que lhe permite a sua repetição, a sua “identificação” (identificação sem pureza). Salvaguardando antes que “a condição de possibilidade desses efeitos é simultaneamente (...) a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza”, Derrida dirá que “[p]ara funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, *iterável*<sup>42</sup>, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho” (DERRIDA, 1991d, p. 371).

Retomando o que se começou por dizer no início deste texto a respeito da “lógica” da *iterabilidade*, vemos, a esta altura, de que forma tal “lógica” “opera” na dinâmica da *contra-assinatura* à medida que ela desconstrói a possibilidade de reapropriação plena do que quer que seja: de um conceito, de um discurso, de um texto, de uma assinatura, de uma língua, etc. A *iterabilidade*, já o vimos, difere, *na* repetição, toda suposta “identidade” – uma repetição que, todavia, se revela *a cada vez* diferente. É neste sentido, pois, que se deve escutar a seguinte afirmação de Derrida (e eu repito, sublinhando): “É sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho”. Ou seja, é a mesmidade da assinatura, quer dizer, a possibilidade da sua repetição (*iterabilidade*), do seu re-dizer, que, ao repetir-se, difere-se, “lhe divide o [“próprio”] cunho”. Ao dividir-se, ao diferir-se (por outros caminhos de pensamento), a assinatura multiplica-se em *mais de uma* e “[separa-se] da intenção presente e singular da sua produção”. Relembro as palavras de Derrida outrora referidas na entrevista a Spire: “O inédito surge (...) na multiplicidade das repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renovamento, memória e porvir, reforma e revolução. A lógica da iterabilidade arruína de antemão a segurança de tantos discursos, filosofias, ideologias...” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 16)<sup>43</sup>. É na multiplicidade das repetições que a assinatura difere-se e dissemina-se pondo o pensamento *em marcha*, “*outramente*” [*autrement*] e *diferentemente* – eis a importância para o pensamento e para a filosofia de se assumir a heterogeneidade da assinatura. Não à toa, portanto, podemos pensar a *contra-assinatura* numa certa dinâmica da “*enxertia*” que põe em marcha o processo “ético”-*disseminante* da leitura e da escrita.

(De)marcar-margear-marchar: eis o tríplice gesto “ético”-*disseminante* do pensamento da escrita em sede derridiana que, no movimento de *herança* e *contra-assinatura*,

---

<sup>42</sup> *Grifo meu.*

<sup>43</sup> *Grifo meu.*

mantém o texto *sobrevivo* numa outra temporalidade – temporalidade marcada pelo passado absoluto daquele que já, antecipadamente, assinou e pelo *por-vir* a cada vez re-inventivo da língua do outro, fazendo da *desconstrução* “movimento de pensamento” e “pensamento em movimento”<sup>44</sup>, quer dizer, pensamento como obra *em curso*, como o que se move em direção a pensar (e a traduzir) aquilo que nos apela, numa constante e infinita tarefa de tecitura de *outros véus, de outras malhas* – isto é, de outros *idiomas filosóficos*.

Derrida, ao advogar a singularidade de cada assinatura na forma da *contra-assinatura*, que, de certo modo, se traduz na ex-apropriação do dito “sujeito-autor-escritor-filósofo” pela língua (sempre vinda do outro), está, na verdade, a defender a existência de *idiomas filosóficos* – o que significa, para a filosofia entendida em termos de universalidade e cosmopolitismo, uma contradição. Todavia, para a *desconstrução*, que, de certa forma, distingue pensamento e filosofia, já o vimos, a idiomaticidade do texto filosófico pretende, justamente, dar a ler a inscrição de um dado pensamento *na* filosofia, quer dizer, a forma como um autor inscreve ou *contra-assina* a sua escrita – que é sempre, em certo sentido, autobiográfica – (de)marcando(-se) e heterogeneizando o *corpus* filosófico. Esta marca, no entanto, não deve dar-se a ler como uma marca que retém um presente-passado e que permanecerá num presente-futuro na forma transcendental da permanência, mas antes no sentido de *rastro* ou de *resto*<sup>45</sup>, que *marca-heterogeneizando* o pensamento, que *contra-assina* diferentemente outras assinaturas e as *dissemina*<sup>46</sup>, contra-assinando, pois, a língua do outro, que assume as suas heranças e as re-inventa: *marca* que *margeia* e põe em *marcha* idiomáticamente o pensamento cujo gesto “ético” revela a eticidade da *contra-assinatura* para Derrida.

---

<sup>44</sup> Relembro, aqui, relativamente à questão do *movimento*, o que nos diz Derrida, em *Position* (“Posições”) (cf. DERRIDA, 2001e, p. 47), sobre a chamada “estratégia geral da desconstrução”, que diz respeito ao gesto simultâneo de *inversão* e *deslocamento* das oposições conceituais dicotômicas da metafísica. *Inverter-deslocando* é o que propõe a *desconstrução* como pensamento que põe em movimento (leia-se em *deslocamento*) estas oposições, retirando os conceitos dos seus “lugares” hierarquicamente concebidos ao mesmo tempo em que problematiza tais “lugares” (por exemplo, o “lugar” de suplementaridade ocupado pela escrita na relação dicotômica entre fala e escrita) e, ao fazê-lo, “constitui-se” neste movimento de pensamento – dito sumariamente por outras palavras, a desconstrução “é” este movimento (*deslocamento re-inventivo*, se se quiser) de pensamento que põe o pensamento em movimento.

<sup>45</sup> Sobre isso, Derrida esclarece: “O resto *não é*, não é um ente [*étant*], não é uma modificação daquilo que é. Como o rasto, a restância dá-se a pensar antes ou para além do ser. Inacessível a uma simples percepção intuitiva (uma vez que remete ao inteiramente outro [*tout autre*], inscreve em si o infinitamente outro), escapa a toda apreensão, a toda a monumentalização, até mesmo a toda arquivagem” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 33).

<sup>46</sup> Em *La dissémination*, lê-se: “Sans pli, ou si le pli avait quelque part une limite, autre que soi comme marque, marge ou marche (seuil, fronteira, limite), il n’y aurait pas de texte. Or, si le texte à la lettre n’existe pas, il y a peut-être un texte. En marche. Avec lequel il faut frayer” (DERRIDA, 1972a, p. 302).

A tecedura – “ética” – da escrita derridiana (re)ensina-nos o que quer dizer *ler* e o que quer dizer *escrever*, (re)ensinando-nos assim a ler e a escrever, e revela-se, pois, como uma *escrita de resistência* – Derrida terá dito: “Se eu tivesse inventado a minha escrita tê-la-ia feito como uma revolução interminável” (DERRIDA, 2005, p. 31) – [uma escrita de resistência] aos diferentes modos de apropriação engendrados pela tradição filosófica. Resistir aos modos de apropriação engendrados pela tradição filosófica, quaisquer que sejam os seus modos e os seus desdobramentos *talvez* seja o principal ensinamento da *desconstrução* como pensamento da escrita (no sentido de *arqui-escrita*), um pensamento que não se pretende fundamental, mas, antes, *disseminador* e que exige, outrossim, questionarmo-nos sobre o que se entende hoje por filosofia, sobre o seu ensino e suas práticas e, sobretudo, sobre as responsabilidades de cada filósofo, de cada escrita ou assinatura filosófica.

Em *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (1997), título de sua conferência pronunciada na Unesco, Derrida discursa justamente sobre estes questionamentos que, longe de encerrar a discussão, mantêm-na em aberto, *por vir...* (e que permanecerão a me assombrar ao longo deste meu processo de escrita que aqui se inaugura).

Uma das condições para e por alcançar (...) é a tomada de consciência ativa do fato de que a filosofia não é mais determinada por um programa, uma linguagem ou uma língua originárias cuja memória bastaria reencontrar para detectar a sua destinação, não mais atribuída à sua origem ou por sua origem, portanto, que ela [a filosofia] não é simplesmente, espontaneamente, abstratamente cosmopolítica e universal. Do que nós temos a experiência, cada vez mais, são dos modos de apropriação e de transformação do filosófico, nas línguas e nas culturas não-europeias, que não reaparecem nem ao modo clássico da reapropriação – que consiste em tomar como seu aquilo que é do outro (aqui em interiorizar a memória ocidental da filosofia e assimilá-la na sua própria língua) – nem ao da invenção de novos modos de pensamento que, estrangeiros a toda apropriação, não teriam mais nenhuma relação a isso que se crê reconhecer sob o nome de filosofia. [...] a filosofia nunca foi o desenvolvimento responsável de uma única assinatura originária ligada a uma única língua ou ao lugar de um só povo. A filosofia não tem apenas uma única memória. Sob seu nome grego e na sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e nos obriga a ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma possibilidade e que resta, mais do que nunca, como uma possibilidade (DERRIDA, 1997c, pp. 31-33)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> No original, lê-se: “L’une des conditions pour y parvenir c’est la prise de conscience active du fait que la philosophie n’est pas plus déterminée par un programme, un langage ou une langue originaires dont il suffirait de retrouver la mémoire pour en déceler la destination, pas plus assignée à son origine ou par son origine, donc, qu’elle n’est simplement, spontanément, abstraitement cosmopolitique ou universelle. Ce dont nous avons l’expérience, et de plus en plus, ce sont des modes d’appropriation et de transformation du philosophique, dans des langues et des cultures non-européennes, que ne reviennent ni au mode de l’appropriation – qui consiste à faire sien ce qui est à l’autre (ici à interioriser la mémoire occidentale de la philosophie et à l’assimiler dans sa propre langue) – ni à l’invention de nouveaux modes de pensée qui, étrangers à toute appropriation, n’auraient plus aucun rapport à ce qu’on croit reconnaître sous le nom de philosophie. [...] la philosophie n’a jamais été le déploiement responsable d’une unique assignation originarie liée à la langue unique ou au lieu d’un seul peuple. La philosophie n’a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa

---

mémoire européenne, elle a toujours été bâtarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l'histoire de la philosophie, de l'histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance”.

## PRIMEIRA PARTE

### A DESCONSTRUÇÃO COMO UM PENSAMENTO DA ESCRITA: da linguagem à escrita, da escrita à *arqui-escrita*

#### CAPÍTULO I

#### DA LINGUAGEM À ESCRITA

“Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível. A lei e a regra não se abrigam no inacessível de um segredo, simplesmente elas nunca se entregam, no *presente*, a nada que se possa nomear rigorosamente uma percepção”.

(DERRIDA, *A farmácia de Platão*, 2005c, p.7).

#### § 1. A condenação da escrita e a aporia do *pharmakon*

Repensar o conceito tradicional de escrita<sup>48</sup> exige, necessariamente, na leitura derridiana, perceber o caráter *logo-fonocêntrico*<sup>49</sup> do pensamento metafísico ocidental,

---

<sup>48</sup> A tradução do termo derridiano de “écriture” por “escritura”, majoritariamente adotada no Brasil, não será todavia adotada nesta tese. Optou-se pelo termo “escrita”, assim como pelo termo “arqui-escrita”, ao invés de “arqui-escritura”, seja para manter a tensão da escrita inscrita no seio de uma tradição *logo-fonocêntrica* do pensamento greco-ocidental e, portanto, para insistir na desconstrução da dicotomia entre fala e escrita, seja porque a semântica de “escritura” em língua portuguesa remete imediatamente também à noção de escriturar, ou seja, reenvia para os sentidos de propriedade, autenticidade, etc.; seja porque, ainda, tal semântica pode reenviar para o sentido de sacralidade (quando “escritura” com “E” maiúsculo remete à Sagrada Escritura) – sentidos estes que caminham na contramão do que se deve dar a ler e a escutar no pensamento derridiano da escrita (mais precisamente da *arqui-escrita*), o qual visa repensá-la pela via da diferença, do desvio da origem, da re-invenção, da disseminação, do rastro, etc. Neste sentido, mais do que uma questão de mera tradução, trata-se, antes, de uma questão subjacente à *desconstrução* que será fundamentada do ponto de vista filosófico no *Post-scriptum* a este capítulo. Tal *post-scriptum* reflete o amadurecimento desta pequena nota introdutória escrita na ocasião do meu estágio de doutoramento da Universidade de Coimbra, durante a supervisão da Professora Doutora Fernanda Bernardo. Formalmente, para fazer esta demarcação, adotou-se o uso dos colchetes toda vez em que foi necessário mudar a tradução de “escritura” para “escrita” (ex: [escrita]).

<sup>49</sup> Em suma, em sede derridiana, esta terminologia (adotada em *De la grammatologie*) designa o privilégio da voz (*phone*) relativamente à escrita na história do pensamento metafísico valendo-se da sua proximidade ao *logos* e à interioridade da alma. Nesta dinâmica dicotômica entre fala e escrita, a voz ganha preeminência por unir-se (imediatamente) ao sentido e à verdade, ao passo que a escrita assume a função meramente de fixar o discurso falado e, por vezes, é acusada de deturpá-lo, daí a sua condenação. Veremos mais detalhadamente ao longo deste capítulo o desenrolar da tradição *logo-fonocêntrica* do pensamento greco-ocidental a partir do debate com a tradição platônica e com a linguística estruturalista de Ferdinand de Saussure.

responsável pela condenação da escrita no sentido de lhe atribuir o “lugar” de secundariedade, exterioridade, complementaridade, desvio da origem, do próprio, da verdade, da presença, etc., em contraposição à elevação e primazia da voz, da palavra falada (da *phone*), pois esta estabelecia uma relação de proximidade imediata com o *logos*. *Phone-logos-verdade* foi então o eixo segundo o qual o pensamento metafísico ocidental se organizou, a despeito das inúmeras variantes em torno da concepção de verdade ao longo da história da filosofia. “Todas as determinações metafísicas da verdade (...) são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos* [...]. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phone*”, dizia-nos Derrida em *De la grammatologie* (“Gramatologia”) (1967) (DERRIDA, 2008d, p. 13). Neste contexto, a escrita reduzia-se à mera “função” de fixação da linguagem falada – isto é, a escrita enquanto *significante do significante do significado*, na terminologia da Linguística – e situava-se, por isso, no domínio da técnica, do suplemento (da fala viva) e do simulacro (da origem), ao passo que a palavra falada, por ter sido pensada tradicionalmente em sua relação de imediatidade com a alma ou com a “consciência”, assumia o “lugar” privilegiado de proximidade ao sentido ou ao significado originário sendo, por isso, portadora da verdade.

Assim, ao eixo *logos-phone-verdade* somavam-se as noções de *consciência* e *presença*, manifestadamente naquilo que Derrida chama de “o sistema do ouvir-se-falar”, uma primeira idealidade vinda da alma: “em virtude do ouvir-se-falar – sistema indissociável – o sujeito afeta-se a si mesmo e refere-se a si no elemento da idealidade” (DERRIDA, 2008d, p. 15). Neste sistema, a substância *significante* (a *phone*) dá-se à *consciência* numa relação de proximidade e imediatidade com o pensamento do conceito *significado* de tal modo que, deste ponto de vista, a voz torna-se a *consciência* mesma<sup>50</sup>. Ao ouvir-se-falar, o “sujeito” não só tem *consciência* de estar presente àquilo que pensa como também parece ser capaz de manter a “pureza” da relação entre o seu pensamento (o conceito/sentido) e um *significante* (a substância fônica) que não “cai” no mundo, que não perverte a idealidade do sentido - voz que

---

<sup>50</sup> A este respeito, Derrida explica exemplificando, nomeadamente em *Positions* (“Posições”) (1972), em entrevista a Julia Kristeva, no contexto do debate acerca da semiologia: “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. 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. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época...” (DERRIDA, 2001e, p. 28).

se ouve tão logo se emite<sup>51</sup>, de modo que pensamento e voz unem-se indissociavelmente na consciência, na presença a si do “sujeito” (auto)consciente. Neste sentido, lê-se: “A essência formal do significado é a *presença*, e o privilégio de sua proximidade ao *logos* como *phone* é o privilégio da presença” (DERRIDA, 2008d, p. 22). O sistema do “ouvir-se-falar” traduz-se, portanto, na natureza *pneumatológica*<sup>52</sup> da “escrita natural” (ou da “boa escrita”, em sentido platônico), do sopro inteligível que anima a alma, do diálogo interior da alma consigo própria, numa certa concepção de consciência como “voz da alma” e “portadora da verdade”, consubstanciando as noções de consciência e presença ao eixo *logos-phone-verdade* segundo o qual o pensamento metafísico ocidental se organizou (a que Derrida denominará de *logo-fonocentrismo*). Contrariamente a isto, a escrita em sentido *gramatológico* (a “má escrita” segundo Platão) traduz-se, do ponto de vista *logo-fonocêntrico*, no esquecimento de si, na exteriorização, no contrário da memória interiorizante. A esse respeito, leiamos uma passagem fundamental de *De la grammatologie*:

Já se pressente, portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidós*, presença como substância/essência/existência (ousia), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc.). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente como presença (DERRIDA, 2008d, p. 15).

Fora através da mediação da *phone*, da palavra falada, que o ser se colocou efetiva e imediatamente como *presença* – a relação indissociável entre *presença*, *consciência* e *verdade* estabelecera-se na imediatidade e proximidade da voz ao *logos*, da voz em sua relação imediata com os estados de alma, conforme relembra Derrida ao citar Aristóteles em *Da Interpretação*.

Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no “pensamento” como *logos*, tem relação com o “sentido”; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o “reúne”. Se Aristóteles, por exemplo, considera que “os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras

---

<sup>51</sup> “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: auto-afecção 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. O caráter não-mundano desta substância de expressão é constitutivo desta idealidade” (DERRIDA, 2008d, p. 24).

<sup>52</sup> DERRIDA, 2008d, p. 21.

emitidas pela voz” (*Da Interpretação 1, 16a 3*), é porque a voz, produtora dos *primeiros símbolos*, tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. Produtora do primeiro significante, ela não é um mero significante entre outros. Ela significa o “estado de alma” que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afeções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. É a primeira convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções” (DERRIDA, 2008d, p. 13).

Nota-se, portanto, que o que está em questão é o modelo, já assente na filosofia platônica e propalado pela figura de Sócrates, do diálogo da alma consigo própria, de uma relação de si a si, mantida no decorrer dos séculos, sob diferentes modulações, de Platão a Saussure. Nesta tradição, a palavra falada é símbolo de um “conteúdo mental” (conceito ou significado), ao passo que a escrita é mero símbolo (ou mediação) da palavra falada. Nesta cadeia de significação estruturada em *significado – significante falado – significante escrito*, este último, por não reenviar imediatamente à “pureza” dos estados de alma e à idealidade do sentido, estabelece uma relação de distanciamento ou de desvio da origem, desvio este que se traduz na não-presença plena a si da consciência, do sujeito – o que mais adiante será tratado em termos da *ex-apropriação* do sujeito pela língua<sup>53</sup>.

É, pois, na proximidade entre *phone* e *logos* que a palavra falada adquiria “lugar” privilegiado por relação à palavra escrita. “A época do *logos*, portanto, rebaixa a escrita, pensada como mediação de mediação e queda na exterioridade do sentido” e isto, diz-nos Derrida, “pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica (...)” (DERRIDA, 2008d, p. 15). Assim, o filósofo, ao privilegiar a escrita em seu sentido gramatológico, repensando-a, objetiva desconstruir este modelo tradicional do “ouvir-se-falar” através do qual se consubstanciam *logos, phone, verdade, presença e consciência* e, com isso, repensa a lógica do suplemento a qual, ao longo da história da metafísica, rebaixou a escrita relativamente à fala.

\*

Vê-se anunciar esta tradição que relega a escrita à condição de técnica ou suplemento da palavra falada já em Platão, nomeadamente em *Fedro*, mas também em algumas de suas *Cartas*, a exemplo da Carta II, onde serão apontados os perigos da escrita como portadora do esquecimento de si, da exteriorização, da memória como re-memoração (*hypomnesis*),

---

<sup>53</sup> Cf. Capítulo II - § 4.



contrariamente à memória interiorizante, ao saber-de-cor, à memória viva (*mneme*). Na (re)leitura que Derrida empreende de *Fedro*, em *La Pharmacie de Platon*<sup>54</sup> (“A Farmácia de Platão”) (1972), é possível efetivamente salientar a condenação<sup>55</sup> da escrita bem como a de todos os “temas”, a saber, o mito, a metaforicidade, a suplementaridade, a exterioridade, a tecnicidade, a ausência, etc., para os quais esta condenação reenvia ou a ela estão implicados, para o que Derrida, logo no princípio desta obra, adverte: “Somente uma leitura cega ou grosseira pôde, com efeito, deixar correr o boato de que Platão condenava *simplesmente* a atividade do escritor” (DERRIDA, 2005c, p. 11). Em *Fedro*, é exemplarmente através do mito de Theuth (Thot ou Tot), o pai da escrita, que a condenação desta se evidencia, bem como a de todos os “temas” que acima se enunciou.

Em primeiro lugar, antes de nos debruçarmos propriamente sobre a história deste mito, cumpre salientar a relação entre o mito e a escrita que não é, conforme argumenta Derrida em *La Pharmacie de Platon*, de todo ocasional, pois o mito aparecerá sempre como distinto e/ou inferior ao *logos*, de tal modo que a explicitação dos perigos ou malefícios da escrita através do mito revela, por uma espécie de cumplicidade em relação ao distanciamento do *logos* e à incompatibilidade com o verdadeiro<sup>56</sup>, o vínculo estabelecido entre mito e escrita. O mito revela uma anterioridade absoluta do tempo onde não há saber e, tal como a escrita, reenvia para uma origem perdida. A este respeito, dirá Derrida logo no primeiro capítulo de *La Pharmacie...*:

A verdade da escrita, ou seja, nós o veremos, a não-verdade, não podemos descobri-la em nós mesmos. E ela não é objeto de uma ciência, apenas de uma história recitada, de uma fábula repetida. Torna-se claro o vínculo da escrita com o mito, assim como sua oposição ao saber e especialmente ao saber que se colhe em si

---

<sup>54</sup> Sublinha-se que, nesta obra, Derrida empreende uma leitura mais ampla do texto platônico, não se detendo apenas ao *Fedro*. Contudo, esta obra é efetivamente o ponto de partida e o fio condutor da investigação derridiana acerca do tema da condenação da escrita enquanto *pharmakon* na letra de Platão. Deste modo, resguardo que o propósito deste parágrafo concentra-se na leitura que Derrida empreende do mito de Theuth/Thot tal como contado em *Fedro*, analisando os seus desdobramentos numa perspectiva *desconstrutiva*. Desta forma que não cumpre, aqui, percorrer efetivamente as digressões da leitura de Derrida pela obra platônica.

<sup>55</sup> Muito embora Derrida dirá, quase ao fim de *La Pharmacie de Platon* e a título de conclusão, que, no *Fedro*, se trata menos de uma condenação da escrita em nome da fala e mais a preferência de uma escrita a outra – a preferência pela boa escrita, aquela que, ao contrário de “uma semente gasta no fora em pura perda”, prefere “uma semente geradora, porque depositada no dentro” (DERRIDA, 2005c, p. 101). Esta metáfora da “semente fecunda” e da “semente estéril” utilizada por Derrida remonta, por sua vez, a metáfora de Sócrates que, em analogia ao discurso proferido em viva voz e ao discurso escrito, utiliza-se das metáforas do lavrador responsável e zeloso por aquilo que semeia e do lavrador irresponsável que apenas dissemina suas sementes despreocupadamente e por puro prazer de vê-las frutificarem. Cf. PLATÃO, *Fedro*, 276b – 277a.

<sup>56</sup> “A incompatibilidade do *escrito* e do *verdadeiro* anuncia-se claramente no momento em que Sócrates se põe a contar como os homens são levados para fora de si, ausentam-se de si mesmos, esquecem-se e morrem na volúpia do canto (259c)” (DERRIDA, 2005c, p. 12). No *Fedro*, trata-se do momento em que Sócrates relembra o mito das Musas e o canto das cigarras.

mesmo, por si mesmo. E ao mesmo tempo, pela escrita ou pelo mito, ficam significadas a ruptura genealógica e o distanciamento da origem. Notar-se-á, sobretudo, que aquilo de que a escrita será mais adiante acusada – repetir sem saber – define aqui o passo que conduz ao enunciado e à determinação de seu estatuto. Começa-se por repetir sem saber – por um mito – a definição da escrita: repetir sem saber. Este parentesco da [escrita] e do mito, ambos distintos do *logos* e da dialética, só tende, de ora em diante, a ficar mais preciso (DERRIDA, 2005c, p. 18)<sup>57</sup>.

Outro aspecto a ser considerado nas entrelinhas do diálogo platônico diz respeito à (ante-)cena na qual o mito de Theuth entra em cena – trata-se do encontro entre Sócrates e Fedro quando este voltava da casa de Lísias, rumo a espaiar-se fora dos muros da cidade, após tê-lo ouvido falar sobre o amor. Na impossibilidade de decorar tal discurso – e aqui salienta-se já a questão que virá a seguir sobre o problema da escrita por sua relação com o “saber de cor” – Fedro dizia a Sócrates trazer a peça por escrito escondida debaixo de seu manto. E é isto que seduz Sócrates a acompanhar Fedro para fora dos muros da cidade. Desculpando-se pela fraqueza de ter-se colocado para fora dos limites da pólis, Sócrates justifica tal atitude, revelando o poder desviante e sedutor da escrita: “Assim como fazem para conduzir animais com fome, agitando na frente deles algum ramo ou fruta: só com mostrares as folhas desse discurso, me levarás por toda a Ática ou por onde bem entenderes” (PLATÃO, *Fedro*, 230d-230e).

Tal diálogo começa então a partir da sedução de Sócrates pela promessa da escrita e no intervalo que separa o momento do encontro com Fedro e o contar do mito de Theuth, já fora dos limites da pólis e às margens do Ilisso, uma (entre-)cena<sup>58</sup> antecipa o momento do diálogo em que Sócrates contará o mito do pai da escrita e que a escrita será condenada à condição de veneno (uma das acepções do *pharmakon*) – trata-se do mito acerca da morte ou rapto de Orítia enquanto ela brincava com Farmacéia<sup>59</sup>. Sobre este evento, conta-se que Bóreas (do grego *boros*, “o que devora”, o deus do vento norte), com seu sopro, arremessou Orítia pelo abismo contra os rochedos enquanto ela ali brincava e que as circunstâncias de sua morte deram margem para dizerem que Bóreas a havia raptado. A este respeito, Sócrates diz considerar muito engenhosas tais explicações, todavia, exigem agudeza de espírito e não

---

<sup>57</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>58</sup> “Antes que Sócrates se deitasse e convidasse Fedro a tomar a posição mais cômoda, este último tinha proposto restituir, sem a ajuda do texto, o raciocínio, o argumento, a intenção do discurso de Lísias, sua *dianóia*. (...) Entre este convite e o começo da leitura, enquanto o *phármakon* circulava sob o manto de Fedro, ocorre a evocação de Farmacéia e a dispensa dada aos mitos” (DERRIDA, 2005c, p. 16).

<sup>59</sup> Farmacéia (*Pharmakéia*) refere-se à administração do *pharmakon*, o qual assume a função, simultaneamente, de remédio e de veneno. No diálogo platônico, a própria escrita é descrita como *pharmakon* e, na passagem acerca do brincar de Orítia com Farmacéia, Sócrates esclarece como se deve tratar os mitos - a saber, a partir da impossibilidade de pensá-los racionalmente.

parece fortuito ocupar-se disto, pois, do contrário, ter-se-ia de “corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbado com uma turba de Górgonas e de Pégasos, e mais uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis” e, além disso, justifica que o mais proveitoso é examinar-se a si mesmo, do que conclui: “até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parece-me ridículo estudar coisas estranhas antes de saber o que sou” (PLATÃO, *Fedro*, 229d-230a). Ressalta-se desta (entre-)cena dois pontos que entrelaçam (“casualmente?”, desconfia Derrida) uma vez mais mito e escrita: por um lado, como se verá à frente, a escrita, em *Fedro*, é pensada como *pharmakon* em sua acepção de veneno (enquanto mal à memória viva, enquanto simples rememoração - *hypomnesis*), e, por outro lado, a justificativa de Sócrates sobre o seu desinteresse em saber sobre o que ocorrera a Orítia revela que a tentativa de explicar os mitos racionalmente ou por verossimilhança é uma perda de tempo e uma tarefa desprezível, mais vale preocupar-se em conhecer a si mesmo. Sobre esta (entre-)cena que evoca Farmacéia logo no começo de *Fedro*, Derrida dirá:

Esta breve evocação de Farmacéia, no início do *Fedro*, é casual? (...) Retenhamos, em todo o caso, o seguinte: que uma pequena mancha, isto é, uma nódoa (*macula*), marcava em fundo de pano, para todo o diálogo, a cena desta *virgem* precipitada no abismo, surpreendida pela morte *ao brincar com Farmacéia*. Farmacéia (*Pharmakeia*) é também um nome comum que significa a administração do *pharmakon*, da droga: do remédio e/ou do veneno. [...] Não muito mais adiante, Sócrates compara a uma droga (*pharmakon*) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. Esse *pharmakon*, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda a sua ambivalência (DERRIDA, 2005c, p. 14).

Se escrever é uma droga, é desonroso e perigoso, tal tarefa é relegada aos logógrafos, aqueles que assumem a função de redigir os discursos, cujos efeitos (da escrita) eram produzidos na ausência do autor, pois os homens mais poderosos e venerados temiam que seus discursos passassem pela prova da posteridade, dos sofistas. Escrevendo o que pessoalmente não diz, o autor do discurso escrito encontra-se já na posição do sofista: “o homem da não-presença e da não-verdade” (DERRIDA, 2005c, p. 12) – e é assim, pois, que a escrita é encenação, incompatibilidade com a verdade, ausência e esquecimento de si. Lembra-se aqui, a este propósito, que também na *Carta II* de Platão, a escrita é condenada em sua desonra sob a justificativa de que é impossível que ela não caia no domínio público diante da ausência do seu autor e, portanto, a maior salvaguarda é não escrever e sim aprender de cor. Uma vez que a escrita é associada ao *pharmakon*, há, inegavelmente, um mesmo e único gesto de desconfiança que envolve o livro e a droga: “... a [escrita] e a eficácia oculta,

ambígua, dada ao empirismo e ao acaso, operando segundo as vias do mágico e não segundo as leis da necessidade” (DERRIDA, 2005c, p. 17)<sup>60</sup>. O livro (*biblos*) é letra morta, é saber morto e se apresenta tão estranho ao saber vivo, à presença viva da voz no discurso que assiste a si mesmo e à dialética quanto a droga (ou o *pharmakon*) é estranha à ciência médica – e de igual modo o é o mito ao saber. Os discursos escritos devem ser queimados, tal como dirá Platão na *Carta II* (314b-314c): “o mais seguro, em lugar de escrever, é memorizar, pois é impossível que eventualmente coisas escritas não venham a ser divulgadas. Coragem, portanto, e (...) a destrua com o fogo esta carta, depois de lê-la e relê-la”. Assim, tal como numa sentença de morte (por imoralidade, por pecado, por heresia), tenta-se matar a morte que se anuncia na escrita. Sobre isso, dirá Derrida:

A [escrita], no sentido corrente, é letra morta, é portadora de morte. Ela asfixia a vida. De outro lado, sobre a outra face do mesmo propósito, venera-se a escrita no sentido metafórico, a escrita natural, divina e viva; ela iguala em dignidade a origem do valor, a voz da consciência como lei divina, o coração, o sentimento, etc. (DERRIDA, 2008d, p. 20)<sup>61</sup>.

A questão da escrita revela-se, assim, como uma questão moral e, quanto a isto, Derrida já anunciava em *De la grammatologie* quando, sobretudo, de sua leitura da linguística saussureana: “A contaminação pela escrita, seu feito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de moralista e de pregador pelo linguista genebrês” (DERRIDA, 2008d, p. 42). A “violência arquetípica”, nas palavras de Derrida, da escrita enquanto efração, ruptura ou intrusão do *fora* no *dentro*, a corrupção da interioridade da alma, da presença viva da alma a si no *logos* verdadeiro pela tecnicidade artificiosa da escrita não é mera analogia – “a [escrita], 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*” e, contrariamente ao que parece, continua Derrida, “o problema relativo à alma e ao corpo, sem dúvida alguma, derivou-se do problema da [escrita] a que parece – aos invés – emprestar as metáforas” (DERRIDA, 2008d, p. 42)<sup>62</sup>.

Em *Fedro* este acento moralista é dado quando Sócrates, a certa altura do diálogo, interroga justamente sobre a decência ou indecência do ato da escrita, sobre em que circunstâncias é bom que isto se faça e em quais isto não seria conveniente: “Só nos resta tratar da conveniência ou inconveniência de escrever e de como nos desempenharmos dessa

---

<sup>60</sup>Tradução ligeiramente modificada.

<sup>61</sup>Tradução ligeiramente modificada.

<sup>62</sup> Tradução ligeiramente modificada.

tarefa por modo decente ou desairoso” (PLATÃO, *Fedro*, 274b). A este respeito, Derrida sublinhará: “Trata-se de saber o que se faz e o que não se faz. Essa inquietude moral não se distingue de modo algum da questão da verdade, da memória e da dialética” (DERRIDA, 2005c, p. 17). É certo que Sócrates não se posiciona claramente, em um discurso racional, sobre os valores de conveniência e inconveniência da escrita que ele mesmo opõe; entretanto, sem uma resposta simples, ele a relega à opinião comum, ao boato que corre, ao conhecimento de uma história que se ouviu dizer... É neste momento sintomático que o mito de Theuth, o pai da escrita, começa a ser contado – por repetir sem saber. Como que por efeito de uma droga, Sócrates é posto em (des)caminho rumo ao campo onde contará, então, a Fedro o mito em torno da escrita. Eis, pois, a passagem que me permito aqui citar longamente:

SÓCRATES: Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades quem os naturais da terra consagravam o pássaro denominado íbis. Esse demônio era conhecido pelo nome de Tot. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e dos dados, e também os caracteres da escrita. Nesse tempo, Tamus reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominam Tebas Egípcia, e davam à divindade o nome de Ámon. Esse rei foi procurado por Tot, que lhe apresentou suas artes, com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios. O rei perguntou para que serviam todas elas, e conforme Tot as ia explicando, ele as criticava ou elogiava. Dizem que Tamus fez assaz de observações a favor e contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, “Aqui está, majestade”, lhe disse Tot, “uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio<sup>63</sup> [*pharmakon*]<sup>64</sup> para o esquecimento e a ignorância”. Ele a falar, e o rei a responder: “Engenhosíssimo Tot, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escritura [escrita]<sup>65</sup>: pela afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultrassábios, quando, na grande maioria, não passarão de ignorantões, pseudossábios, simplesmente, não sábios de verdade (PLATÃO, *Fedro*, 274d – 275b)<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Vê-se anunciar neste momento a ambiguidade do *pharmakon* que assume nesta passagem tanto o sentido de remédio (para Theuth) quanto o de veneno (para Tamus). Mais à frente em *La Pharmacie de Platon*, no capítulo quarto intitulado *Le pharmakon*, Derrida analisará esta ambiguidade, para o que, de momento, apenas adianto: “Não há remédio inofensivo. O *pharmakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico” (DERRIDA, 2005c, p. 46).

<sup>64</sup> *Inserção minha.*

<sup>65</sup> Observo que nesta tradução de *Fedro*, encontra-se tanto a palavra “escrita” como “escritura”. Optei por manter como consta na tradução, pois, neste caso, não se trata de uma obra de Derrida. Todavia, remarco ao lado de “escritura” a palavra “escrita” para que não nos esqueçamos do eco *desconstrutivo* acerca do pensamento da escrita.

<sup>66</sup> *Grifos meus.*

Derrida, em *La Pharmacie de Platon*, ocupar-se-á, sobretudo, desta última parte do diálogo platônico consagrada à origem, à história e ao valor da escrita num certo *processo da escrita* que, segundo o filósofo, “deverá um dia cessar de manifestar-se como uma fantasia mitológica sobreposta, um apêndice que o organismo do diálogo poderia muito bem dispensar sem prejuízo” (DERRIDA, 2005c, p. 12). Ao apresentar a escrita como um de seus inventos ao rei Tamus, Theuth, inventor dos caracteres da escrita – e também dos números, do cálculo, da geometria e da astronomia, do jogo de gamão e dos dados – ressalta ao rei os seus benefícios (enquanto *remédio*) relativamente ao esquecimento e à ignorância, mas logo tem frustradas as suas expectativas uma vez que, para Tamus, por um lado e em primeiro lugar, não cabe a Theuth discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem fizer uso das artes por ele inventadas, o que demonstra já que Tamus é, conforme analisa Derrida, “o outro nome da origem do valor” (DERRIDA, 2005c, p. 22), ficando exclusivamente a seu encargo valorar a respeito desta invenção; e, por outro lado, afirma não ser a escrita remédio para o esquecimento e para a ignorância, mas, ao contrário, enquanto *veneno*, os favoreceria. Neste ponto do mito contado por Sócrates a Fedro, é possível perceber muito claramente as dicotomias para as quais a (des)valorização da escrita pelo rei Tamus reenviam, dicotomias estas assentes numa estrutura de pensamento greco-ocidental fundamentada no *logo-fonocentrismo* e no ideal de *presença*. Tais dicotomias serão apontadas por Derrida e repensadas em sua análise do presente diálogo, como se lê:

A organização do mito se submete a poderosas exigências. Estas coordenam em sistema regras que se assinalam tanto no interior do que se recorta empiricamente para nós como “obra de Platão” (...), como “cultura” ou “língua grega”; tanto, ao exterior, na “mitologia estrangeira”. A qual Platão não tomou apenas emprestado, e emprestado um elemento simples: a identidade de um personagem, Thot, o deus da [escrita]. Não se pode, com efeito, falar (...) de um empréstimo, ou seja, de uma adição exterior e contingente. Platão teve de adequar sua narrativa a leis de estrutura. As mais gerais, aquelas que articulam e comandam as oposições fala/escrita, vida/morte, pai/filho, mestre/servidor, primeiro/segundo, filho legítimo/órfão bastardo, alma/corpo, dentro/fora, bem/mal, seriedade/jogo, dia/noite, sol/lua etc, dominam igualmente e segundo as mesmas configurações as mitologias egípcia, babilônica e assíria (DERRIDA, 2005c, pp. 31-32)<sup>67</sup>.

Se a identidade de um personagem, Theuth ou Thot, não foi tomada de empréstimo contingencialmente por Platão, cumpre compreender as razões ou as “raízes” desse empréstimo, e é a esta tarefa que Derrida se dedica em seu terceiro capítulo de *La Pharmacie de Platon*, intitulado *L’inscription des fils: Theuth, Hermes, Thot, Nabû, Nebo*. Relembrando a analogia estrutural que relaciona o mito de Theuth contado em *Fedro* com outros deuses da

---

<sup>67</sup>Tradução ligeiramente modificada.

escrita, Derrida sublinha especialmente o deus egípcio Thot, refletindo sobre a problemática geral das relações entre o mitológico e o filosófico na origem do *logos* ocidental<sup>68</sup>. Thot, na mitologia egípcia é um deus engendrado, filho do deus-rei, do deus-sol, de Amon-Ra. Conforme relembra Derrida, Ra (ou Amon, como o é designado em *Fedro*)<sup>69</sup>, o deus-sol, o deus-pai e o deus-criador (todavia oculto) cria através do verbo, da fala: “Temos aqui, portanto, um sol oculto, pai de todas as coisas, deixando-se representar pela fala” (DERRIDA, 2005c, p. 33). Representação nada desprezível uma vez que esta metáfora do sol reenvia para

---

<sup>68</sup> Sobre a relação entre o mitológico e o filosófico na origem do pensamento ocidental como metafísica Derrida dirá, em *La mythologie blanche* (“A mitologia branca”), no contexto da investigação sobre a metáfora no texto filosófico, que a metafísica – mitologia branca – reúne e reflete a cultura do Ocidente: “o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico”. E, mais a frente, ele continua: “Mitologia branca – a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (DERRIDA, 1991d, pp. 253-254). O termo “mitologia branca” surge da leitura que Derrida faz do *Jardim de Epicuro* de Anatole France a partir do diálogo entre Aristo e Poliphilo sobre a linguagem metafísica. Este último, defende a concepção etimologista da linguagem na qual seria possível retornar ao étimo, ao sentido primitivo e original, resguardar a “pureza da linguagem sensível” e reativar o palimpsesto, contrariamente aos metafísicos (Aristo) que acreditam, segundo Poliphilo, “escapar ao mundo das aparências”. Sobre este contexto, Derrida cita uma passagem do diálogo entre Aristo e Poliphilo na qual aparece o termo “mitologia branca”: “ ‘Creio ter-vos feito sentir, Aristo: qualquer expressão de uma ideia abstrata apenas poderia ser alegoria. Por um bizarro acaso, estes metafísicos, que acreditam escapar ao mundo das aparências, são obrigados a viver perpetuamente na alegoria. Poetas tristes descoloram as fábulas antigas e nada mais são do que colecionadores de fábulas. Constroem mitologia branca’ ” (DERRIDA, 1991c, p. 253). Esta fórmula – *mitologia branca* – intitula o texto de Derrida e dá a pensar sobre a forma como o pensamento ocidental se concebe a si mesmo, isto é, a forma como este pensamento toma as oposições entre o inteligível e o sensível, o original e o metafórico, o próprio e o figurado, etc., como originais e não, na verdade, como instituídas (construídas), promovendo o apagamento de uma questão que se configura fundamental a Derrida: a metafóricidade no discurso filosófico. O filósofo interroga sobre se existirá metáfora *no* texto filosófico ou se a metáfora não envolveria, em sua totalidade, o uso da língua filosófica. Segundo Derrida, a metafísica ocidental, de uma maneira geral, mais não fez do que tomar a metáfora como perda provisória do sentido próprio, como um desvio da “matriz”, porém, sem perder de vista o sentido e o referente fixos os quais garantem o retorno à origem da sua verdade – o que, aliás, faz com que a metáfora permaneça um conceito metafísico. Nesta pretensão de que haja a origem, a verdade, o pensamento metafísico se esquece do caráter instituído e arbitrário das oposições que organizam a nossa forma de pensar; e, conforme argumenta Derrida, se esquece da própria metafóricidade presente *no* texto filosófico, no uso da língua filosófica em sua totalidade, isto é, da metafóricidade congênita da linguagem, da “origem perdida” que o *logos* não consegue dar conta, do que se conclui que *logos*, *mythos* e metáfora são estratos de um mesmo palimpsesto. Metafísica: uma “mitologia” que se ignora ou se esquece enquanto tal, que se apaga, que se põe em branco, e que se pretende, a partir da cultura ocidental, razão universal - duplo branqueamento. Entretanto, cabe aqui ressaltar que não se trata, com isso, de identificar escrita e mito, de torná-los uma só coisa. Trata-se justamente de demonstrar, ou de denunciar, a partir do pensamento derridiano acerca da escrita, o gesto pelo qual a filosofia a excluiu do campo da racionalidade filosófica, do *logos*, mantendo-a num exterior oposto que, por vezes, assumia a forma de mito. A partir desta denúncia, o que se questiona é justo a dicotomia entre *logos* e *mythos* ou entre filosofia e mitologia. Sobre isto, Derrida declara fortemente em *Position*, em entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. Leiamos: “Jamais identifiquei, de uma maneira ou de outra, como se quer fazer crer, por razões que devem ser analisadas, a escrita com o mito. Entendo aqui o conceito de escrita na forma que tentei determinar. De forma inversa, me interessei por vezes pelo gesto pelo qual a filosofia excluía a escrita de seu campo ou do campo da racionalidade científica para mantê-la em um exterior que assumia, *por vezes*, a forma do *mito*. Foi essa operação que eu investiguei, em particular em “A farmácia de Platão”, o que exigia novos caminhos e que não podia vir nem da *mitologia*, obviamente, nem do conceito *filosófico* de ciência. Trata-se, em particular, de desconstruir praticamente a oposição *filosófica* entre filosofia e mito, entre *logos* e *mythos*. Praticamente, isso não se pode fazer, eu insisto, textualmente, a não ser seguindo os caminhos de uma *outra* escrita, com os riscos que isso comporta” (DERRIDA, 2001e, p. 60).

<sup>69</sup> PLATÃO, *Fedro*, 275d.

a estrutura dicotômica e hierárquica do pensamento metafísico ocidental que, entre “sol” e “lua”, “luzes” e “trevas”, “paternidade” e “bastardia”, opõe, de um lado, e respectivamente, *logos*, razão, esclarecimento, origem, voz, presença, verdade, etc. e, de outro lado, mito, desrazão, obscurecimento, desvio (da origem), escrita, ausência, não-verdade, etc.

Filho mais velho de Amon-Ra (pássaro original)<sup>70</sup>, Thot, que tem como homólogo o deus grego Hermes, o deus mensageiro, *o deus do significante*, como dirá Derrida, torna-se suplente de Ra, tal como a lua o é do sol, substituindo-o em sua ausência, tomando o seu lugar como um secretário em posição, por pouco que seja, subalterna. A mensagem transmitida por Thot, na maioria das vezes escrita<sup>71</sup>, apenas *representa* o momento criador, pois o momento absolutamente criador pertence ao deus-rei-sol que, através do verbo, da fala, cria, dá vida; Thot é essencialmente o deus da escrita, aquele que iniciou os homens nas letras (e nas artes) e que, enquanto inventor da escrita hieroglífica, permitiu-lhes fixar seus pensamentos – assim, a figura de Thot como substituto de Amon-Ra revela implícita a escrita como suplemento da fala e a relação entre mito e filosofia na origem do *logos* ocidental.

Cabe ressaltar ainda a outra face de Thot na mitologia egípcia – a do deus-médico-farmacêutico-mágico e aquele que preside a organização da morte: “nos infernos, diante de Osíris, Thot consigna o peso do coração-alma do morto” (DERRIDA, 2005c, p. 36). O deus da escrita é, ao mesmo tempo, deus da morte e deus da “medicina”, aquele que manipula o *pharmakon*, o remédio e o veneno; e aquele que pode levar à morte (lembramos o mito de Orítia, precipitada no abismo enquanto brincava com *pharmakeia*) – e a escrita é apresentada ao rei Tamus como *pharmakon* (na acepção de remédio) contra o esquecimento. Todavia, conforme acusa o rei ao avaliar o valor deste invento, trata-se de um remédio para a *hypomnesis* (re-memoração) e não para a *mneme* (memória viva e conhecedora). A este respeito, Derrida lembra-nos que em *Fedro* o *pharmakon*-escrita será censurado pela pretensão de substituir a fala viva, a presença viva (e fonte de vida) do pai do *logos*. Assassino

---

<sup>70</sup> “A unidade configurativa dessas significações – o poder da fala, a criação do ser e da vida, o sol (ou seja, também, o vermos, o olho), o ocultar-se – conjuga-se nisso que se poderia chamar a história do ovo ou o ovo da história. O mundo nasceu de um ovo. Mais precisamente, o criador vivo da vida do mundo nasceu de um ovo: o sol, portanto foi inicialmente levado na casca de um ovo. O que explica diversos traços de Amon-Ra: é também um pássaro, um falcão (...). Mas, enquanto origem do todo, Amon-Ra é também a origem do ovo. Designâmo-lo ora como pássaro-sol nascido do ovo, ora como pássaro original, portador do primeiro ovo (DERRIDA, 2005c, p. 33).

<sup>71</sup> Atento, neste ponto, a uma importante ressalva de Derrida: “E quando Thot enreda-se com a língua falada mais do que com a [escrita], o que é sobretudo raro, ele não é o autor ou o iniciador absoluto da linguagem. *Ao contrário, ele introduz a diferença na língua, sendo a ele que se atribui a origem da pluralidade das línguas*” (DERRIDA, 2005c, p. 34). *Grifo meu. Tradução ligeiramente modificada.* Sobre a questão da pluralidade das línguas por relação à problemática do sujeito cf.: Capítulo II - § 4.



do pai, Thot, o deus da escrita, “é portanto, de uma só vez, seu pai, seu filho e ele próprio. Ele não se deixa assinalar em um lugar fixo no jogo das diferenças”<sup>72</sup>, é, por excelência, na interpretação derridiana, o deus da não-identidade, “um significante disponível, uma carta neutra, dando jogo ao jogo” (DERRIDA, 2005c, pp. 37-38). Assim, a partir da figura mitológica de Thot, na relação entre mito e filosofia, revelam-se as características atribuídas tradicionalmente à escrita: a suplementaridade, a exterioridade, a substituição, o ser portadora da morte, da ausência, do distanciamento da origem, da metafóricidade como distanciamento da verdade, etc.

Thot repete tudo na adição do suplemento: suprindo o sol, ele é outro que o sol e o mesmo que ele; outro que o bem e o mesmo que ele etc. Tomando sempre o lugar que não é o seu, e que se pode chamar também o lugar do morto, ele não tem lugar nem nome próprios. Sua propriedade é a impropriedade, a indeterminação flutuante que permite a substituição e o jogo. O *jogo* do qual é também o inventor, Platão mesmo o lembra (DERRIDA, 2005c, p. 38).

Neste sentido, Derrida atenta-nos para a permanência de um certo esquema platônico, estrutura dominante da história da metafísica, o qual confere à posição paternal, a origem e o poder da fala (precisamente o poder do *logos*), ainda que, conforme pontua o filósofo, a generalidade desta sujeição estrutural (que sujeita a escrita à fala) não se produza e não se dê unicamente em Platão<sup>73</sup>. A analogia do *logos* à paternidade (o *logos* enquanto filho legítimo) impõe à escrita a condição de filho bastardo. *Logos* assume o sentido de discurso, de argumento e de propósito que animam a conversa falada e conta sempre com a presença e assistência de seu pai para o defender na responsabilidade do seu discurso – dito presencialmente em viva voz!<sup>74</sup> Daí o *logos* não ser exatamente o pai, mas o filho legítimo que assegura a veracidade do discurso e impede o parricídio, ao passo que a escrita, aquela que opera justo na ausência do pai, é, ao mesmo tempo, “causa” e “efeito”<sup>75</sup> dessa ausência.

---

<sup>72</sup> Tradução ligeiramente modificada. No original francês, lemos: “Il ne se laisse pas assigner une place fixe dans le jeu des différences” (DERRIDA, 1972, p. 115).

<sup>73</sup> DERRIDA, 2005c, p. 22.

<sup>74</sup> “À diferença da escrita, o *logos* vivo é vivo por ter um pai vivo (enquanto o órfão está semimorto), um pai que se mantém *presente, de pé* junto a ele, atrás dele, nele, sustentando-o com sua retidão, assistindo-o pessoalmente e em seu nome próprio. O *logos* vivo reconhece sua dívida, vive desse reconhecimento e se interdita, acredita poder interditar-se o parricídio” (DERRIDA, 2005c, p. 23).

<sup>75</sup> Quer-se com isso dizer que, enquanto parricida, a escrita é “causa” da ausência do “pai”, do “autor” do discurso, do “sujeito da fala”; entretanto, enquanto filha bastarda, o seu “efeito” traduz-se em orfandade. Todavia, estas estâncias de “causa” e “efeito”, “parricida” e “órfã” não podem ser pensadas senão entre aspas e em atenção à ambiguidade para a qual elas reenviam, evidenciando a dificuldade (traduzida em *indecidibilidade*) de “enquadrar” a escrita numa lógica (a metafísica) que opere segundo a distinção clara entre uma coisa e outra. Em torno desta ambiguidade entre o parricídio e a orfandade da escrita, Derrida dirá: “Esta miséria [a do *logos* entregue à escrita] é ambígua: aflição do órfão, certamente, quem tem necessidade não só de que se o assista com uma presença, mas de que se lhe traga assistência e se venha em seu socorro; *mas se o órfão se queixa, também o*

“O *logos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma [escrita]. A especificidade da [escrita] se relacionaria, pois, com a ausência do pai” (DERRIDA, 2005c, p. 22)<sup>76</sup>.

Em uma sessão de *La Pharmacie de Platon* intitulada “Le père du *logos*” (“O pai do *logos*”), Derrida pensa a característica de orfandade da escrita por oposição à “filiação legítima” do *logos* que, tendo um pai, presente, sujeito da fala, pode assistir o seu discurso e resguardá-lo dos perigos de cair no domínio público, como já se lia na *Carta II*, resguardá-lo da irresponsabilização<sup>77</sup> e, em última instância, da morte (a morte do “pai” e a morte do *logos*) – no que se torna evidente a relação intrínseca entre *logos*, *phone*, *verdade*, *presença* e *consciência*. Assim, à figura do *logos* enquanto filho legítimo de um pai presente opõe-se a da escrita, ao mesmo tempo órfã e parricida, órfã porque parricida<sup>78</sup>, que, como diz Derrida, da posição de quem tem o cetro nas mãos, não pode vê-la senão como um presente envenenado – um *pharmakon* na sua acepção de veneno<sup>79</sup>. “O *phármakon* é aqui apresentado ao pai e por ele rejeitado, diminuído, abandonado, desconsiderado. O pai suspeita e vigia sempre a [escrita]” (DERRIDA, 2005c, p. 22)<sup>80</sup>. É assim, portanto, que a escrita em Platão é condenada à periculosidade do veneno mais do que ao alívio do remédio.

Na referida passagem sobre o mito de Theuth em torno de um certo *processo da escrita*, é possível perceber os traços que a condenavam, quais sejam, a rememoração, o esquecimento, a exterioridade, a aparência, o suplemento, o simulacro, o desvio de si, da verdade, da origem etc.; todos esses traços condenatórios da escrita como que se ancoram na distinção operada pelo sistema platônico<sup>81</sup> entre a memória viva (*mneme*) e a rememoração

---

*acusamos, assim como à escrita, de pretender afastar o pai e dele emancipar-se, com suficiência e complacência. Da posição de quem tem o cetro o desejo da escrita é indicado, designado, denunciado como desejo de orfandade e subversão parricida”* (DERRIDA, 2005c, p. 23). *Grifo meu.*

<sup>76</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>77</sup> Começa-se a apontar, deste já, o sentido tradicional de responsabilidade como virtude da consciência do sujeito, isto é, do sujeito que responde por si mesmo e por seus atos diante dos outros, sentido do qual a filosofia de Jacques Derrida demarcar-se-á, como veremos oportunamente quando do Terceiro Capítulo desta tese. Derrida: “O *Fedro* já seria suficiente para provar que a responsabilidade do *logos*, do seu sentido e de seus efeitos, cabe à assistência, à presença como presença do pai” (DERRIDA, 2005c, p. 23).

<sup>78</sup> “A morte do pai abre o reino da violência. Escolhendo a violência – e é exatamente disto que se trata desde o início – e a violência contra o pai, o filho – ou a [escrita] parricida –, não pode deixar de se expor a si mesmo. Tudo isso é feito para que o pai morto, primeira vítima e último recurso, não esteja mais aí. O estar-aí é sempre aquele de uma fala paterna” (DERRIDA, 2005c, p. 98). Tradução ligeiramente modificada.

<sup>79</sup> DERRIDA, 2005c, p. 23.

<sup>80</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>81</sup> “A oposição entre *mneme* e *hypómnesis* comandaria, pois, o sentido da escrita. Veremos que esta oposição se conjuga com todas as grandes oposições estruturais do platonismo” (DERRIDA, 2005c, p. 58).

(*hypomnesis*), entre a boa e a má escrita<sup>82</sup>, entre a memória como desvelamento e a memória como simples repetição e, por consequência, e respectivamente, entre a aproximação e o distanciamento da verdade, do saber. Sobre isso, diz-nos Derrida: “O movimento da *aletheia* é de um lado a outro desdobramento de *mneme*. Da memória viva, da memória como vida psíquica na medida em que ela se apresenta a si mesma” (DERRIDA, 2005c, p. 52). A escrita, por sua vez, na medida em que favorece a *hypomnesis* e não a memória viva, na medida em que consiste numa técnica (*tekhne*) da imitação (*mimesis*), a ela é relegado o lugar da perversão (do sentido), do esquecimento, da não-verdade, da prótese (de origem), do suplemento<sup>83</sup>. No seguimento da citação acima, Derrida, apontando o sentido da sofística segundo Platão<sup>84</sup>, assim resume o que está em jogo na condenação da escrita por Tamus:

(...) a [escrita], ao menos enquanto torna as “almas esquecidas”, nos volta para o lado do inanimado e do não-saber. Mas não se pode dizer que sua essência a confunda, simplesmente e *presentemente*, com a morte e a não-verdade. Pois a [escrita] não tem essência ou valor próprio, seja ela positiva ou negativa. Ela se joga no simulacro. Ela imita no seu tipo a memória, o saber, a verdade etc. Motivo pelo qual os homens de [escrita] comparecem, sob o olhar de deus, não como sábios (*sophoi*), mas na verdade como pretensos ou autodenominados sábios (*doxosophoi*) (DERRIDA, 2005c, pp. 52 - 53)<sup>85</sup>.

Está dado, assim, segundo esta tradição (que Derrida chamará, em *La Pharmacie de Platon*, de um certo “platonismo”), o lugar decadencial<sup>86</sup> da escrita por oposição à altivez e primazia da fala – aquela que preserva a genuinidade do discurso e garante a possibilidade de salvaguardá-lo da perversão, mediante a presença do “pai”, do “autor” que, enquanto presente, pode seguramente responder por si, por seu discurso. Esta condenação da escrita à condição de simulacro da fala, bem como à incapacidade de ensinar a verdade e de assistir o seu discurso *presencialmente*, é evidenciada em um momento do diálogo entre Fedro e Sócrates quando este, após igualar a escrita à arte<sup>87</sup>, põe-se a comparar o discurso falado e o

---

<sup>82</sup> PLATÃO, *Fedro*, 276a. Note-se também o “estatuto moral” da escrita nessa distinção entre boa e má escrita.

<sup>83</sup> DERRIDA, 2005c, pp. 52 - 58.

<sup>84</sup> Relembrando o *Sofista*, Derrida dirá: “Porque esse requisitório contra a [escrita] acusa em primeira instância a sofística: pode-se inscrevê-lo no interminável processo iniciado por Platão, sob o nome de filosofia, contra os sofistas. O homem que repousa sobre a [escrita], que se gaba dos poderes e dos saberes que ela lhe assegura, esse simulador desmacarado por Thamus tem todos os traços do sofista: ‘imitador daquele que sabe’, diz o *Sofista* (*mimetès toû sophoû*, 268c)” (DERRIDA, 2005c, p. 53). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>85</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>86</sup> Acompanhando o “estatuto moral” dada à escrita por Platão, lê-se em Derrida: “Veneno debilitante para a memória, remédio ou reconstituente para os seus signos exteriores, seus *sintomas*, com tudo o que essa palavra pode conotar em grego: acontecimento empírico, contingente, superficial, geralmente de queda ou decaimento, distinguindo-se, como um índice, disso ao que remete (DERRIDA, 2005c, p.57).

<sup>87</sup> “SÓCRATES: É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula alguma pergunta, cala-se

discurso escrito utilizando-se das metáforas da boa escrita (“o que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda”) e da má escrita (*simples simulacro* do discurso vivo e animado). Vejamos:

FEDRO: A que discurso te referes e de que jeito se forma?

SÓCRATES: O que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e silenciar quando preciso.

FEDRO: Referes-te ao discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito.

SÓCRATES: Esse mesmo. (...) (PLATÃO, *Fedro*, 276a – 276b).

E, na sequência deste fragmento, após comparar, metaforicamente, a atividade do escritor a de um agricultor irresponsável que semeia suas sementes despreocupadamente apenas pelo divertimento e prazer de vê-las germinar rapidamente, em contraposição ao lavrador inteligente e preocupado em ver frutificar com perfeição as suas sementes caras e, por isso, confiadas ao terreno apropriado e de acordo com as regras da agricultura, Sócrates sentenciar a fluidez<sup>88</sup> da escrita:

---

cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrimine, tanto por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm que ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmo são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém” (PLATÃO, *Fedro*, 275d – 275e). Sobre a relação entre escrita e pintura no texto platônico, Derrida assim analisa: “Assim, da mesma forma que o modelo da pintura ou da [escrita] é a fidelidade ao modelo, da mesma forma a semelhança entre pintura e [escrita] é a própria *semelhança*: é que essas duas formas devem visar antes de tudo se assemelhar. Ambas são, com efeito, apreendidas como técnicas miméticas, a arte sendo inicialmente determinada como *mimesis*”. Diferenciando-se da poesia, da escultura e da pintura, Derrida assinala que o caso da escrita é ainda mais grave, pois, diferentemente dessas outras artes, que têm a favor de si o silêncio, a escrita pretende imitar a fala e, ao fazê-lo, “desnatura, pois, mais gravemente o que pretende imitar. (...) Desloca seu modelo, não fornece dele nenhuma imagem, arranca violentamente ao seu elemento a interioridade animada da fala. Assim fazendo, a [escrita] distancia-se imensamente da verdade da coisa mesma, da verdade da fala e da verdade que se abre à fala” (DERRIDA, 2005c, pp. 87-88). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>88</sup> Ao fazer referência à fluidez da escrita evidenciada através da alusão à água e à tinta, Platão (Sócrates), como bem observa Derrida, mantém tanto o caráter exterior da escrita quanto a sua capacidade de penetrar no interior, no dentro, supostamente resguardado e delimitado do fora. “Platão mantém tanto a exterioridade da escrita como seu poder de penetração maléfico, capaz de afetar ou de infectar o mais profundo” (DERRIDA, 2005c, p. 57) – e isto se estenderá ao “platonismo” presente, por exemplo, na linguística de Saussure (conforme veremos no próximo parágrafo). A partir dessa observação – que, na verdade, não é uma simples observação, trata-se mesmo da releitura, com toda a significação que “leitura” tem na perspectiva da *desconstrução* (Cf. Preâmbulo), que Derrida empreende da filosofia platônica acerca da escrita – Derrida pensará *diferentemente e outramente* a relação entre o íntimo e o estrangeiro apontando, através do *pharmakon*, a interpenetrabilidade dessas “estâncias” que se pretendem bem definidas e bem delimitadas. Sobre isso, e no contexto da diferença entre a *mneme* e *hypomnesis* por relação, respectivamente, à fala e à escrita, permito-me citar longamente a seguinte passagem, tendo em vista a sua importância: “O limite (entre o dentro e o fora, o vivo e o não-vivo) não separa simplesmente a fala e a [escrita] mas a memória como desvelamento (re-)produzindo a presença e a rememoração como repetição do monumento: a verdade e seu signo, o ente e o tipo. O ‘fora’ não começa na junção do que chamamos atualmente o psíquico e o físico, mas no ponto em que a *mneme*, em vez de estar presente a si em sua vida, como movimento da verdade, se deixa suplantar pelo arquivo, se deixa excluir

SÓCRATES: E o homem que dispuser do conhecimento do justo, do belo e do bom, diremos que seria menos ajuizado do que o lavrador com suas sementes?

FEDRO: De forma alguma.

SÓCRATES: Não irá, por conseguinte, escrever na água suas coisas, semeando cálamo e tinta discursos incapazes de se defenderem por meio da palavra, como são incapazes de ensinar suficientemente a verdade (PLATÃO, *Fedro*, 276c).

A condenação da escrita ao subordinar-se à fala torna-se evidente não apenas pelos seus traços (secundariedade, exterioridade, complementaridade, etc.) que outrora se elencou, mas também por ela ter sido apresentada ao rei Thamus como uma invenção e ofertada como um presente, contudo, sujeito à apreciação – do que se conclui, por um lado, que, se a escrita foi apresentada como uma invenção, o rei não sabia escrever, sua soberania se testemunha na fala, isto é, no que ele diz e não no que ele escreve – nas palavras de Derrida, lê-se: “Deus, o rei, não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade dão testemunho de sua soberana independência. Ele não tem necessidade de escrever. Ele fala, ele diz, ele dita, e sua fala é suficiente”; e, por outro lado, enquanto presente sujeito à apreciação, a escrita não tem valor por si, seu valor é atribuído pelo rei – Derrida: “A [escrita] não terá valor em si mesma, a escrita só terá valor se e na medida em que deus-o-rei a estime” (DERRIDA, 2005c, p. 22)<sup>89</sup>. E ele o nega. Thamus – o deus que não sabe escrever, é o outro nome da origem do valor – deprecia o valor da escrita ressaltando não apenas a sua inutilidade, mas sobretudo os seus malefícios ao saber.

Vê-se então, nesta cena mitológica, a subordinação da escrita àquele que tem a palavra, ao pai do *logos* representado na figura de Thamus. Em analogia, e como que por anacronia, Derrida dirá que o “sujeito falante” é o pai de sua fala, um pai que garante a “lógica” – isto é, “os pés e a cabeça” – do discurso proferido em viva voz e em viva presença. No recurso a esta metáfora do pai como a presença que assiste o *logos*, Derrida salienta o momento do discurso socrático em que o *logos* será pensado como um organismo vivo, um ente vivo: “O *logos* é um *zôon*. Este animal nasce, cresce, pertence à *physis*. Linguística, lógica, dialética e zoologia têm parte ligada” (DERRIDA, 2005c, p. 24). A este respeito

---

por um signo de re-memoração ou de com-memoração. O espaço da [escrita], o espaço como [escrita], abre-se no movimento violento dessa suplência, na diferença entre *mneme* e *hupomnesis*. O fora já está *no* trabalho da memória. A memória é por essência finita. (...) Uma memória sem limites não seria, aliás, uma memória, mas a infinitude de uma presença a si. A memória tem sempre, pois, necessidade de signos para lembrar-se do não-presente com o qual ela tem, necessariamente, relação. O movimento da dialética o testemunha. A memória deixa-se assim contaminar por seu primeiro fora, por seu primeiro suplente: a *hupomnesis*. Mas aquilo com que sonha Platão é uma memória sem signo. Ou seja, sem suplemento. *Mneme* sem *hupomnesis*, sem *pharmakon*” (DERRIDA, 2005c, pp. 55-56). *Tradução ligeiramente modificada*. A partir do Capítulo II e mais precisamente no Capítulo III, veremos ainda que o repensar da relação entre o “dentro” e o “fora”, entre o “íntimo” e o “estrangeiro” traduzir-se-á no repensar da relações entre o “eu” ou o dito “sujeito” e o outro.

<sup>89</sup> *Tradução ligeiramente modificada*.

destaco, primeiramente, o momento em que, no *Fedro*, Sócrates faz esta analogia entre o discurso vivo, com um “corpo” próprio, e o próprio corpo, constituído de cabeça, pés e extremidades bem definidas. Leiamos-lo:

SÓCRATES: Porém uma coisa, quero dizer, terás de admitir: que todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo (PLATÃO, *Fedro*, 264c).

A análise de Derrida sobre esta analogia é precisa e demonstra o perigo ameaçador da escrita – aquela capaz de desvirtuar, de contaminar ou de fazer perder o sentido (o pé e a cabeça) do discurso proferido em viva voz; aquela capaz de decapitá-lo, de dá-lo a morte, se se quiser. Por um lado, a metáfora zoológica do *logos* refere-se à sua qualidade de ser um organismo com proveniência genética, de ter um pai e, por outro lado, a metáfora biológica que se refere ao *logos* como um organismo vivo revela implícita a oposição entre o natural (organismo vivo que cresce e se desenvolve segundo suas próprias leis) e o artificial (aquilo que é exterior e manipulável a serviço da técnica); em suma, revela implícita a oposição entre *logos-phone* e escrita. A este respeito, leiamos o que nos diz Derrida:

O *logos*, ser vivo e animado, é também um organismo engendrado. Um organismo: um corpo *próprio* diferenciado, com um centro e extremidades, articulações, uma cabeça e pés. Para ser “conveniente”, um discurso escrito *deveria* submeter-se como o próprio discurso vivo às leis da vida. A necessidade logográfica (*anánke logographiké*) deveria ser análoga à necessidade biológica ou antes zoológica. Sem o que, está claro, ela não terá mais nem pé nem cabeça. Trata-se mesmo de *estrutura* e *constituição* no risco, incorrido pelo *logos*, de perder pela [escrita] seu pé e sua cabeça (DERRIDA, 2005c, p. 25)<sup>90</sup>.

O pai do *logos* é aquele então que asseguraria a clareza do discurso, o seu sentido e a sua lógica, a sua *arche* e o seu *telos*, o seu pé e a sua cabeça. A escrita, por sua vez, como filha bastarda, assassina do pai, é o limite de toda arque-teleologia<sup>91</sup>. Todavia, Derrida pergunta-se: “mas o que é um pai?”. E, a partir desta interrogação, anuncia a sua tese que

---

<sup>90</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>91</sup> Ver-se-á, ao longo desta tese, que toda a questão da escrita (*arqui-escrita*) consiste no repensar do(s) limite(s) da tradicionalidade filosófica greco-ocidental rumo a uma outra forma de pensar que privilegia não mais o(s) limite(s), a demarcação da “origem” e do “fim”/“destino”, mas sim a(s) suas *margem(ns)*. No texto que introduz o livro *Marges – De la philosophie*, Derrida já anuncia o propósito e a questão subjacente a todos os dez escritos que integram este livro: “Eles interrogam a filosofia para além do seu querer dizer, não a tratam somente como um discurso, mas como um texto determinado, inscrito num texto geral, encerrado na representação da sua própria margem. O que obriga não apenas ter em conta toda a lógica da margem, mas a tê-la numa conta totalmente diferente; a relembrar sem dúvida que para além do texto filosófico não há margem branca, virgem, vazia, mas um outro texto, um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente (...); mas também que o texto *escrito* (desta vez nos seus livros) excede e faz quebrar o seu sentido” (DERRIDA, 1991d, p. 25).

justamente questiona a *presença* do pai do *logos*, do pai como metáfora da origem ou da causa primeira. “Dir-se-ia então que a origem ou a causa do *logos* é comparada ao que sabemos ser a causa de um filho vivo, seu pai”. Entretanto, para o filósofo, “o pai não é o gerador, o procriador ‘real’ antes e fora de toda relação de linguagem” (DERRIDA, 2005c, p. 26). Recuperando a analogia derridiana que compara o “pai do *logos*” ao “sujeito da fala”, o que está aqui em questão é afirmar a “anterioridade” da língua<sup>92</sup> em relação ao sujeito, pois o “sujeito da fala” ou o “pai do *logos*” é também efeito, e não causa primeira, do discurso. Derrida dirá que é justo pela instância do *logos* que se anuncia e se dá a pensar algo como a paternidade de tal modo que “[é] preciso, pois, proceder à *inversão geral de todas as direções metafóricas*<sup>93</sup>, não indagar se um *logos* pode ter um pai, mas compreender que isso de que o pai se pretende pai não pode se dar sem a possibilidade essencial do *logos*” (DERRIDA, 2005c, p. 26). Recorrendo à *República* (VI, 506e – VII 515c)<sup>94</sup>, Derrida dirá que a causa primeira como o pai, o chefe, o capital, o bem, o sol seria uma fonte oculta que ilumina e cega, ao mesmo tempo, o *logos*. Enquanto fonte oculta, não permite que se chegue a ela, que se recupere a sua origem, que se a encare face a face, não permite que se fale disso que permite falar, senão através dos seus efeitos, da sua descendência – isto é, através do *logos*. Sobre isso, lemos: “Ora, desse pai, desse capital, desse bem, dessa origem do valor e dos entes manifestados, não podemos falar simples ou diretamente. Primeiro porque não podemos olhá-los na face tal como não o podemos o sol” (DERRIDA, 2005c, p. 27). Enquanto fonte oculta, o sol (inteligível) não se dá a ver, permanece invisível, todavia, possibilitando o visível<sup>95</sup>. Assim, o *logos* aparece como um recurso para o qual se dirige na ausência do pai,

---

<sup>92</sup> A tese que advoga a anterioridade da língua relativamente ao dito “sujeito” (tese da “*ex-apropriação do sujeito por relação à língua (do outro)*”, será pensada no Capítulo II - § 4.

<sup>93</sup> *Grifo meu.*

<sup>94</sup> Deste intervalo, destaco uma passagem do diálogo platônico que reflete a relação para a qual se quer aqui sublinhar e que diz respeito ao vínculo entre as ideias de *sujeito*, *bem*, *sol* e *verdade*, bem como a relação entre mundo visível (sensível) e o mundo inteligível, onde o sol corresponde à ideia de Bem, a luz corresponde à ideia de verdade, o “sujeito que vê” (e que fala) corresponde ao sujeito cognoscente e a faculdade da visão corresponde à faculdade da razão. Vejamos: (Sócrates:) “ – Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem” (PLATÃO, *República*, 508e – 509a).

<sup>95</sup> “Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser” (PLATÃO, *Fedro*, 249b – 249c). A este respeito, Derrida explicitará de outro modo: “Não se trata de se lembrar, por anamnésia, do *eidos* contemplado antes da queda da alma no corpo, mas sim de se rememorar, ao modo hipomnésico, de algo cujo

como devedor e responsável a isto e por isto que permite falar mas que não se apresenta enquanto tal, senão em eclipse<sup>96</sup>. E é neste sentido que se pode entender a seguinte passagem de *La Pharmacie de Platon* em que Derrida propõe que se proceda a uma “*inversão geral de todas as direções metafóricas*”: “Se houvesse uma simples metáfora na locução ‘pai do *logos*’, a primeira palavra, que pareceria mais *familiar*, receberia da segunda, no entanto, mais significação do que ela lhe transmitiria” (DERRIDA, 2005c, p. 26).

Vê-se anunciar, portanto, o questionar deste lugar “originário” de remetimento, o “pai do *logos*” ou o “sujeito da fala” como a origem da verdade, a causa primeira, a garantia do saber verdadeiro através da “boa memória” ou da “memória viva” (*mneme*), que acaba justamente por secundarizar a escrita, uma espécie de mal à pureza do *logos*, uma má-técnica que se presta apenas à rememoração (*hypomnesis*). Portanto, nesta interpretação platônica tradicional,

a [escrita] não é uma boa *tekhne*, entendamos uma arte capaz de engendrar, de produzir [*pro-duire*]<sup>97</sup>, de fazer aparecer: o claro, o seguro, o estável (...). Ou seja, a *aletheia* do *eidos*, a verdade do ente em sua figura, em sua “ideia”, em sua visibilidade não-sensível, em sua invisibilidade inteligível. A verdade do que é: a [escrita] ao pé da letra não tem, aí, nada a ver. Antes, aí, tem a (se) cegar. E aquele que acreditasse ter por meio de um grafema pro-duzido [*pro-duit*]<sup>98</sup> a verdade, daria prova da maior tolice (*euetheia*) (DERRIDA, 2005c, p. 85)<sup>99</sup>.

A leitura que Derrida empreende da interpretação platônica acerca da escrita ressalta que a oposição maior e decisiva, porém sutil, se encontra na dicotomia entre *mneme* e *hypomnesis*, “entre um saber como memória e um não-saber como rememoração”; entre dois momentos da repetição: “uma repetição de verdade (*aletheia*) que dá a ver e apresenta o *eidos*; e uma repetição de morte e esquecimento (*lethe*) que vela e desvia porque não apresenta o *eidos*, mas re-presenta a apresentação, repete a repetição” (DERRIDA, 2005c, p. 86). Esta interpretação revela, portanto, que a oposição entre fala e escrita encontra-se no interior de uma problemática sobre o saber-memória na qual a unidade entre *logos-phone-*

---

saber mnésico ele já tem. O *logos* escrito é apenas um meio, para aquele que já sabe (*tòn eidota*), de recordar-se (*hupomnêsai*) das coisas a respeito das quais há a [escrita] (*tà gegramména*) (275d). A [escrita] só intervém, pois, no momento em que o sujeito de um saber já dispõe de significados que a [escrita] então apenas consigna” (DERRIDA, 2005c, p. 85). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>96</sup> “O *logos*, pois, o recurso, é preciso *voltar-se* para ele, e não somente quando a fonte solar está *presente* e nos ameaça queimar os olhos se os fixamos nela; é preciso ainda *voltar-se* para o *logos* quando o sol parece ausentar-se em seu eclipse. Morto, apagado ou oculto, esse astro é mais perigoso do que nunca” (DERRIDA, 2005c, p. 29).

<sup>97</sup> *Intervenção minha*. No original francês, DERRIDA, 1972a, p. 168.

<sup>98</sup> *Intervenção minha*. No original francês, DERRIDA, 1972a, p. 168.

<sup>99</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*



*verdade* aparece por oposição à escrita como mera repetição da repetição (mal da repetição), uma técnica prejudicial à medida que não favorece a memória verdadeira, mas sim o esquecimento, um desterro que leva para longe, para fora da pátria, para longe do pai, podendo persistir independente dele. Derrida lembrará que Platão associa a fala à lei, ao *logos* e ao *nomos*<sup>100</sup> e assim resumirá o “lugar” da escrita no âmbito da problemática do saber-memória: “A [escrita] seria uma pura repetição e, portanto, uma repetição morta que pode sempre nada repetir ou não se repetir *espontaneamente* a si mesma: ou seja, do mesmo modo, só repetir a si mesma, a repetição vazia e abandonada” (DERRIDA, 2005c, p. 86)<sup>101</sup>.

Insisto ainda na interrogação posta por Derrida – “mas o que é um pai?” – no sentido de abrir espaço para aquilo que ela, interrogando, anuncia: se o “pai” é a origem oculta do *logos*, é o “sol inteligível” o qual não se pode encarar, do qual não se pode falar diretamente, mas que, todavia, permite o falar e o ver, isto é, se o “pai”, o “sol”, enquanto invisível e inacessível, é condição de possibilidade do visível e do acessível, o que se questiona então, na perspectiva da *desconstrução*, é justamente, por um lado, o valor de origem e a origem do valor e, por outro lado, a pretensão do “platonismo” – que, aliás, instala toda a metafísica ocidental na sua conceitualidade – de poder separar, numa distinção clara (embasada na oposição entre *mneme* e *hypomnesis*), a fala da escrita ou, se se quiser, a boa da má escrita.

Segundo um esquema que dominará toda a filosofia ocidental, uma boa [escrita] (natural, viva, sábia, inteligível, interior, falante) é oposta a uma má [escrita] (artificial, moribunda, ignorante, sensível, exterior, muda). E a boa só pode ser designada na metáfora da má. A metaforicidade é a lógica da contaminação e a contaminação da lógica. A má [escrita] é, em relação à boa, como um modelo de designação linguística e um simulacro de essência. E se a rede das oposições de predicados que relacionam uma [escrita] com outra em sua trama todas as oposições conceituais do “platonismo” – considerado aqui como a estrutura dominante da história da metafísica –, *poder-se-á dizer que a filosofia se exerceu no jogo de duas [escritas]*. Ainda quando só quisesse distinguir entre fala e [escrita] (DERRIDA, 2005c, p. 101)<sup>102</sup>.

Mas em um sintagma provocativo e que dá a pensar de outro modo a “*inversão geral de todas as direções metafóricas*”, Derrida dirá: “O pai é.” (e ponto), mas o pai é, também, o filho perdido – “O pai é (o filho perdido)” (DERRIDA, 2005c, p. 98). A esta altura, já sabemos que “o filho perdido”, na metafórica alusão ao mito de Theuth, quer dizer a escrita e que a escrita, em sede derridiana, é justo aquilo que não permite falar em origem plena, em verdade una – mais precisamente, a escrita é justo aquilo que questiona ou suspende a ordem

---

<sup>100</sup> DERRIDA, 2005c, p. 98.

<sup>101</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>102</sup> Tradução ligeiramente modificada.

da pergunta *o que é?* ; e, do mesmo modo, já se sabe que o “pai” é a origem oculta, invisível, inacessível – o pai, enquanto origem oculta, invisível e inacessível, é aquilo do/ao qual não se permite falar, acessar, olhar. Ora, procedendo por analogia, pode-se interpretar este sintagma de Derrida da seguinte forma: se se substituir, nesta ordem, “o pai” por “origem oculta” e “o filho perdido” por “escrita”, temos que “a origem oculta é a escrita” (no sentido de *arqui-escrita*), o que quer dizer que o pensamento da escrita em sede derridiana denuncia, justamente, a impossibilidade de saber *o que é* e de retornar ou de “ter acesso” à origem plena, una (do sentido, da verdade), pois a origem “é” apenas *rastro*<sup>103</sup> – ou, como disse Derrida, “O pai é (o filho perdido)”. Vê-se, neste gesto, manifestada a intenção de Derrida de não delimitar os limites entre o “pai” e o “filho” – a fala e a escrita; e faz lembrar ao “platonismo” que esta “pré-cronologia” do invisível em relação ao visível é justo aquilo que anacroniza e “escurece” o visível<sup>104</sup>. Lemos: “ela [a escrita]<sup>105</sup> suspende a questão *o que é*, que é sempre, tautologicamente, a questão ‘o que é o pai?’ e a resposta ‘o pai é o que é’. Então, produz-se uma linha de frente que não se deixa mais pensar na oposição corrente do pai e do filho, da fala e da [escrita]” (DERRIDA, 2005c, p. 98)<sup>106</sup>.

Tal “platonismo” – ou, como dirá Derrida, “um efeito de ‘platonismo’” (DERRIDA, 2005c, p. 45) – testemunha-se na tradução da palavra *pharmakon* que assume o sentido ora de remédio, ora de veneno, na alternância entre esses significados, não permitindo manter a indecidibilidade, o duplo simultâneo significado – remédio e veneno – desta palavra. Para Derrida, “a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional, o “anagrama”, e, em último termo, simplesmente a textualidade do texto traduzido” (DERRIDA, 2005c, p. 45). O que o filósofo chama de um certo “efeito do platonismo” corresponde à atitude de pensamento que interrompe a passagem *entre* valores

---

<sup>103</sup> “O *rastro* é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O *rastro* é a *différance* que abre o aparecer e a significação” (DERRIDA, 2008d, p. 80). Esta noção de *rastro* por relação ao questionamento da pretensão de origem do pensamento metafísico empreendido pela *desconstrução* será fundamentada no Capítulo II - § 3.

<sup>104</sup> Sobre a invisibilidade que habita o visível, Derrida dirá, de outro modo, em *Mémoires d'Aveugle* (“Memórias de Cego”) (1990), nas passagens que me permito aqui citar: 1) a propósito da heterogeneidade entre a coisa desenhada e o traço (*trait*) que desenha, lemos: “Esta heterogeneidade do invisível ao visível pode assombrar este como a sua própria possibilidade. Sublinhe-se-o com as palavras de Platão ou de Merleau-Ponty, a visibilidade do visível, por definição, não pode ser vista, tal como a diafanidade da luz de que fala Aristóteles”; 2) a propósito de uma certa amnésia inerente à própria anamnésia, lemos: “Por outro lado, e na própria *anamnésia*, há a *amnésia*: o órfão de memória, porque o invisível pode também perder a memória, como se perdem os pais. (...) Para ser absolutamente estrangeira ao visível, e mesmo ao visível em potência, à possibilidade do visível, esta invisibilidade habitaria ainda o visível, viria antes assombrá-lo até se confundir com ele para lhe assegurar, a partir do espectro desta mesma impossibilidade, o seu recurso mais próprio” (DERRIDA, 2010b, p. 52 e pp. 56-58).

<sup>105</sup> *Intervenção minha.*

<sup>106</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

contrários, na tentativa de anular qualquer indecidibilidade ou aporeticidade que se apresente ao pensamento. Assim, a *desconstrução* atenta-nos para o registro metafísico que opera segundo a “lógica” do ou/ou (ou “isso” ou “aquilo”, em que “isso” e “aquilo” são semântica e conceitualmente construídos a partir da relação de oposição). Neste cenário, trata-se de pensar o *pharmakon* ou como remédido, ou como veneno, reenviando para os valores contrários de bem/mal, natural/artificial, dentro/fora, verdadeiro/falso, essência/aparência, fala/escrita, etc. Leiamos uma importante passagem de *La Pharmacie de Platon* sobre o que nos diz Derrida a este respeito:

Não é suficiente dizer que a [escrita] é pensada a partir de tais ou tais oposições dispostas em série. Platão a pensa, e tenta compreendê-la, dominá-la a partir da própria *oposição*. Para que esses valores contrários (bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc.) possam se opor, é preciso que cada um dos termos seja simplesmente *exterior* ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) seja desde logo creditada como matriz de toda oposição possível. É preciso que um dos elementos do sistema (ou da série) valha também como possibilidade geral da sistematicidade ou a serialidade. E se se chegasse a pensar que alguma coisa como o *pharmakon* – ou a [escrita] –, longe de ser dominada por essas oposições, inaugura sua possibilidade sem nelas se deixar compreender; se se chegasse a pensar que é somente a partir de alguma coisa tal como a [escrita] – ou o *pharmakon* – que se pode anunciar a estranha diferença entre o dentro e o fora; se, por conseguinte, se chegasse a pensar que a [escrita] como *pharmakon* não se deixa simplesmente [atribuir um lugar no qual ela (se) situa]<sup>107</sup>, não se deixa subsumir sob os conceitos que a partir dela se decidem, abandona apenas seu espectro à lógica que só pode querer dominá-la procedendo ainda dela mesma, seria preciso, então, *curvar* [*dobrar-se*]<sup>108</sup> a estranhos movimentos que não poderíamos nem mesmo chamar, simplesmente, a lógica ou o discurso (DERRIDA, 2005c, p. 51)<sup>109</sup>.

Na perspectiva da *desconstrução*, tratar-se-ia de pensar a partir de um registro que questiona esta “lógica” dos contrários e que tem por tarefa filosófica um contínuo trabalho de desconstrução de toda topografia e de toda topologia<sup>110</sup> – isto é, encarrega-se da difícil tarefa

---

<sup>107</sup> Tradução ligeiramente modificada. No original em francês, lê-se: “... si par conséquent l'on en venait à penser que l'écriture comme *pharmakon* ne se laisse pas assigner simplement un site dans ce qu'elle situe” (DERRIDA, 1972a, p. 128). *Sublinhado meu*.

<sup>108</sup> *Intervenção minha*. No original francês, lê-se “*plier*” (DERRIDA, 1972a, p. 128).

<sup>109</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>110</sup> A este propósito, lembro de *Khôra* de Derrida (todavia inspirado no *Timeu*) que desconstrói quer a lógica dualista e hierárquica da tradição metafísica da ocidentalidade filosófica, quer a sua pretensão de estabelecer um “lugar” cujas margens encontram-se bem delimitadas, quer, ainda, a sua aspiração de uma origem plena e de um fundamento absoluto. Em *khôra*, Derrida dirá: “On le sait bien: ce que Platon designe sous le nom de *Khôra* semble défier, dans le *Timée*, cetter ‘logique de non-contradiction des philosophes’ dont parle Vernant, cette logique ‘de la binarité, du oui ou non’. Elle relèverait donc peut-être de cette ‘logique autre que la logique du logos’. La *khôra* n’est ni ‘sensible’ ni ‘intelligible’, elle appartient à un ‘troisième genre “*triton genos*, 48e, 52a). On ne peut même pas dire d’elle qu’elle n’est *ni ceci ni cela* ou qu’elle dit et ceci et cela. (...) La *Khôra* paraît étrangère à l’ordre du ‘paradigme’, ce modèle intelligible et imuable. Et pourtant, ‘invisible’ et sans forme sensible, elle ‘participe’ à l’intelligible de façon très embarrassante, en vérité *aporétique* (*aporôtata*, 51b) (DERRIDA, 1993a, pp. 15-16).

de forçar os limites metafísicos até as *margens da filosofia*<sup>111</sup> encontrando as brechas<sup>112</sup> que expõem, de dentro, a fragilidade de todo pensamento, de qualquer discurso que pretenda enunciar e instituir origens e fundamentos, sem admitir, de início, a sua *força mística fundadora*, conforme escreve Derrida, em outro contexto, nomeadamente em *Force de loi* (“Força de lei”) (1994)<sup>113</sup>. Deste ponto de vista, portanto, o *pharmakon* “é” *nem* só remédio, *nem* só veneno, o que quer dizer que é pensado, simultaneamente, como remédio e veneno. E isto, alerta Derrida, “se revelará como algo muito diferente de uma simples confusão, alternância ou dialética dos contrários” (DERRIDA, 2005c, p. 46). Como lemos na citação acima – e recito um trecho: “... *se se chegasse a pensar que alguma coisa como o pharmakon – ou a [escrita] –, longe de ser dominada por essas oposições, inaugura sua possibilidade sem nelas se deixar compreender...*” (DERRIDA, 2005c, p. 51)<sup>114</sup> – há algo no *pharmakon* que anuncia o pensamento derridiano da escrita e entrevê a (ante-)cena do jogo de diferença, de diferenças de diferenças, na heterogeneidade inerente à textualidade<sup>115</sup>. Todavia, esta heterogeneidade é logo confrontada pelas forças (do pensamento metafísico, ou do “platonismo”) que tendem a anulá-la.

Todas as traduções nas línguas herdeiras guardiãs da metafísica ocidental têm, pois, sobre o *pharmakon* um *efeito de análise* que o destrói violentamente, o reduz a um

---

<sup>111</sup> Em referência à obra de Derrida *Marges – de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.

<sup>112</sup> Em *De la grammatologie*, no contexto da problematização a cerca da crise do pensamento metafísico ocidental que aponta para a sua clausura, Derrida diz: “...é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstruir; e, simultaneamente, a *brecha* por onde se deixa entrever, ainda inominável o [lugar] [“lueur”] do além-clausura” (DERRIDA, 2008d, p. 17). *Grifos meus. Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>113</sup> Em *Force de Loi* (“Força de Lei”) (1994), livro resultante de duas conferências de Derrida proferidas, na Cardozo Law School (1989) e na Universidade da Califórnia (1990), respectivamente, com os títulos “Do Direito à justiça” e “Prenome de Benjamin”, conferências estas que compõem a primeira e a segunda parte do livro, o filósofo problematiza, sobretudo na primeira parte, a relação entre direito e justiça, na aproximação da ideia de justiça à de *desconstrução*, e vale-se da expressão de Montaigne - “fundamento místico da autoridade” - para pensar a relação de força necessariamente implicada em toda aplicabilidade da lei. Derrida quer fazer notar que esta força não está baseada em nada que a legitime, em nenhum fundamento ontológico ou racional, senão nela mesma; isto é, tal “força fundadora” fundamenta-se em si própria e se mantém devido ao crédito que lhes concedemos. Segundo Derrida: “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional” (DERRIDA, 2010a, p. 21). Portanto, é o golpe de força que produz o fundamento, que legitima a instituição de uma ficção autofundada – daí o caráter místico da autoridade. Poder-se-ia ainda estender esta discussão para o âmbito da problemática do sujeito como autofundado, autônomo, egocrático, etc., o qual Derrida, em *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*, entrevista a Jean-Luc Nancy que compõe o livro *Points de suspension*, tratará como ficção, como fábula – enquanto “produto” ou “construto” de uma época, e não como fundamento, como algo originário e preexistente aos discursos. Sobre isto cf. Capítulo III.

<sup>114</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>115</sup> “Poder-se-ia mostrar (...) que esta interrupção da passagem entre valores contrários já é, ela mesma, um efeito de ‘platonismo’, a consequência de um trabalho que já começou no texto traduzido, na relação de ‘Platão’ com sua ‘língua’. Não há nenhuma contradição entre esta proposição e a precedente. A textualidade, sendo constituída de diferenças e de diferenças de diferenças, é por natureza absolutamente heterogênea e compõe sem cessar com as forças que tendem a anulá-la” (DERRIDA, 2005c, pp. 45 – 46).

dos seus elementos simples ao interpretá-lo, paradoxalmente, a partir do posterior que ele tornou possível. Uma tal tradução interpretativa é, pois, tão violenta quanto impotente: ela destrói o *pharmakon*, mas ao mesmo tempo se proíbe atingi-lo e o deixa impenetrado em sua reserva (DERRIDA, 2005c, p. 46).

O pensamento da escrita (*arqui-escrita*) em sede derridiana busca, pois, “recuperar” a (ante-)cena<sup>116</sup> na qual a “personagem principal” (a escrita, o “filho bastardo”) é espectral e os “papéis” ou as “funções” confundem-se e heterogeneízam-se – o pai enquanto filho perdido (lembramos o sintagma de Derrida: “O pai é (o filho perdido)”), o *pharmakon* enquanto remédio nocivo, a escrita *inscrita* na fala. E é esta (ante-)cena da (*arqui-*)escrita que parece se desenhar quando Derrida, em tom de conjectura, diz (e eu recito): “se chegasse a pensar que a [escrita] como *pharmakon* (...) não se deixa subsumir sob os conceitos que a partir dela se decidem (...), seria preciso, então, *curvar* [*dobrar-se*] a estranhos movimentos que não poderíamos nem mesmo chamar, simplesmente, a lógica ou o discurso” (DERRIDA, 2005c, p. 51)<sup>117</sup>.

Esse “efeito de análise”, do qual se refere Derrida, testemunha-se no mito de Theuth quando da tradução e da interpretação do *pharmakon* a partir de um dos seus sentidos (*ou* como remédio *ou* como veneno) velando, assim, a indecidibilidade “própria” da droga. Segundo a análise de Derrida, que está para além de uma simples questão de tradução (em seu sentido *lato*), a tradução de *pharmakon* correntemente por “remédio”, que não é de todo inexata, desfaz, contudo, a referência ao outro sentido que esta palavra comporta (ainda que reconheça que Platão não é ingênuo quanto a uma certa inconsistência ou impropriedade do *pharmakon*). E isto é algo importante, pois significa justamente tornar opaca a ambiguidade para a qual o *pharmakon* apela e a qual Derrida busca reavivar – manter *sobreviva* a ambiguidade no seio do “próprio” conceito opera a “deslocação subversiva da identidade em geral, a começar por aquela do principado teológico” (DERRIDA, 2005c, p. 32). E é, precisamente, esta subversão – a da identidade e a do primado teológico – que Thot, deus da escrita e da medicina, assassino do deus-sol, vem trazer. Sobre a redução do *pharmakon* a apenas um dos seus sentidos, retirando-lhe, assim, a sua ambiguidade intrínseca, Derrida dirá:

---

<sup>116</sup> “Esta farmácia é também (...) um teatro. O Teatral nela não se deixa resumir numa fala: existem forças, existe um espaço, a lei, o parentesco, o humano e o divino, o jogo, a morte, a festa. Por isso a profundidade que a nós se descobre será necessariamente uma outra cena, ou antes, um outro quadro na peça da [escrita]. [...] Esta cena nunca foi lida pelo que ela é inicialmente, abrigando-se e manifestando-se ao mesmo tempo em suas metáforas: de família” (DERRIDA, 2005c, p. 95). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>117</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

Diferentemente de “droga” e mesmo de “medicina”, *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito (DERRIDA, 2005c, p. 44).

No intuito de fazer valer o seu invento, Theuth apresenta-o ao rei Tamus, por astúcia e/ou por ingenuidade, a partir de um dos seus polos – como *remédio* para o esquecimento. Todavia, a réplica do rei põe em dúvida a qualidade e eficácia de tal invento invertendo os propósitos argumentados por Theuth. Lembremos o que diz Tamus diante da oferta do pai da escrita: “... pela afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória”. E, adiante, conclui: “Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade” (PLATÃO, Fedro, 274d – 275b). Na tentativa de fazer valer seu invento, Theuth teria, pois, des-naturado<sup>118</sup>, como dirá Derrida, o *pharmakon*, o teria trans-valorado afirmando o seu contrário – fez do veneno, remédio; engando ao rei ou enganando a si próprio. “Desde então, o texto de Platão dando a resposta do rei como a verdade da produção de Theuth, e sua fala como a verdade da [escrita], a tradução por *remédio* acusa a ingenuidade ou a artimanha de Theuth, *do ponto de vista do sol*” (DERRIDA, 2005c, p. 45)<sup>119</sup>. Inegavelmente, é o que sustenta Derrida, Theuth *jogou* com a palavra grega na tentativa de fazer interromper a comunicação entre os seus valores contrários no sentido de favorecer a sua argumentação. Todavia, o rei, ao determinar que a escrita revela-se não como um remédio ao esquecimento, mais sim um mal à alma, conferindo aos homens aparência de verdadeiros sábios, não só restitui esta comunicação entre os seus valores contrários, como assevera o seu “valor” prejudicial. O fato para o qual Derrida chama-nos a atenção nesta cena é que, independente do “valor” que a concedam, ambos “interlocutores permanecem sempre, o que quer que façam e queiram eles ou não, na unidade do mesmo significante” (DERRIDA, 2005c, p. 45). Como é possível, então, a unidade do mesmo significante remeter, simultaneamente, para sentidos opostos? Esta é a imensa problemática filosófica aberta pela investigação *desconstrutora* acerca do *pharmakon* no texto platônico – uma problemática que excede o campo da tradução corrente e apresenta-se como aporia. Trata-se de perceber, pois, que o sentido de escrita tal como pensado pela *desconstrução* não permite falar em essência,

---

<sup>118</sup> DERRIDA, 2005c, p. 45.

<sup>119</sup> Tradução ligeiramente modificada.

em um significado único, em um valor “próprio” – pois, enquanto *pharmakon*, a escrita “é” aporia e indecidibilidade. Nas palavras de Derrida:

não se pode dizer que sua essência a confunda, simplesmente e *presentemente*, com a morte e a não-verdade. Pois a [escrita] não tem essência ou valor próprio, seja ela positiva ou negativa. *Ela se joga no simulacro*<sup>120</sup>. Ela imita no seu tipo a memória, o saber, a verdade etc. Motivo pelo qual os homens de [escrita] comparecem, sob o olhar de deus, não como sábios (*sophoi*), mas na verdade como pretensos ou autodenominados sábios (*doxosophoi*) (DERRIDA, 2005c, pp. 52-53)<sup>121</sup>.

Sem a pretensão de “medicar”, se se puder usar uma metáfora médica, a escrita contra o seu próprio veneno, Derrida insiste, pois, na aporeticidade da escrita e advoga que se há algo ao qual a escrita está condenada é à própria indecidibilidade, indecidibilidade tal que nos impede de apaziguarmo-nos na ilusão de que fala e escrita são distintas<sup>122</sup>. A escrita pensada como *pharmakon*, isto é, na indecidibilidade da droga, é, *ao mesmo tempo*, remédio e veneno. Frisa-se o “ao mesmo tempo” no intuito de chamar a atenção para aquilo mesmo que, “estruturalmente”, faz com que o *pharmakon* seja um indecidível<sup>123</sup>. Simultaneamente remédio e veneno, o *pharmakon* “é” aquilo que comporta em si toda a impossibilidade do “si” (isto é, toda pretensão de “unidentidade”<sup>124</sup>), pois, conforme explica-nos Derrida,

o *pharmakon* é aquilo que dando-se como remédio, pode (se) corromper em veneno, ou o que se dando como veneno pode se verificar remédio, pode aparecer depois de administrado em sua verdade de remédio. A “essência” do *pharmakon* é que, não tendo essência estável, nem caráter “próprio”, não é, em nenhum sentido dessa palavra (metafísico, físico, químico, alquímico), uma *substância* (DERRIDA, 2005c, p. 73).

A ressonância de um tal pensamento ecoa e dá-se a ouvir, penetrando os limites (o tímpano)<sup>125</sup> da metafísica como *pharmako-logos*<sup>126</sup> – isto é, aquilo que abriga, nele mesmo,

---

<sup>120</sup> *Grifo meu*.

<sup>121</sup> *Tradução ligeiramente modificada*.

<sup>122</sup> DERRIDA, 1991d, p. 36.

<sup>123</sup> “(...) o elemento do *pharmakon* é o lugar do combate entre a filosofia e seu outro. Elemento *nele mesmo*, se podemos ainda dizer, *indecidível*” (DERRIDA, 2005c, p. 88).

<sup>124</sup> Esta expressão, que compila em si as ideias de unidade, univocidade e identidade, foi observada a partir da leitura do texto de Fernanda Bernardo, intitulado *Eco-grafias. Dar à língua: Contra-assinatura, Re-invenção e Sobre-vivência*, com publicação pela Revista Filosófica de Coimbra (2011), no qual a autora pensa, desde uma perspectiva *desconstrucionista*, a experiência de ex-apropriação da língua por relação à ex-apropriação (da identidade do) dito sujeito. Neste contexto, a referida expressão assim aparece: “A experiência do «plus d’une langue» que é também (...) para além da referência à “não-unidentidade” a si da língua (não há A língua! Nunca ninguém viu uma língua na natureza!...) uma das muitas definições dadas por Derrida da desconstrução – da sua desconstrução” (BERNARDO, 2011, p. 252). *Grifo meu*. Cf. Capítulo II - § 4.

<sup>125</sup> Em referência ao texto de abertura de *Marges – De la philosophie*, intitulado “Tympaniser – la philosophie”, de onde destaco: “E se o tímpano é um limite, talvez se tratasse menos de deslocar tal limite

toda a cumplicidade (ou a possibilidade) dos valores contrários. Vê-se, então, que o que está em causa é o repensar dos limites ou das margens num gesto que permitiria pensar para além das dicotomias que hierarquizam os conceitos a partir da lógica cuja matriz se dá na oposição entre o dentro e o fora, manifestadamente nas oposições inteligível/ sensível, interior/exterior, alma/corpo, etc. Relembremos as palavras de Derrida, outrora citadas, no sentido de asseverar o que foi dito: “Para que esses valores contrários (...) possam se opor, é preciso que cada um dos termos seja simplesmente exterior ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) seja desde logo creditada como matriz de toda oposição possível” (DERRIDA, 2005c, p. 51). Cumpre ressaltar que, do ponto de vista da *desconstrução*, não se trata de uma mera relação dicotômica entre os conceitos a qual permite “organizar” o pensamento; a relação entre contrários é, do ponto de vista metafísico, sempre hierárquica e, portanto, fundamenta “relações de força”<sup>127</sup> que produzem efeitos práticos no mundo. O pensamento da escrita como *pharmakon*, o *pharmakon* como “meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral e a oposição entre o *eidos* e o seu outro” (DERRIDA, 2005c, p. 73), como *ambivalência* de um *jogo* que permite o *trânsito* entre os opostos e, portanto, como *movimento* e “lugar” (fundo sem fundo)<sup>128</sup> da (produção da) diferença, é o repensar de toda a pretensão de origem do pensamento metafísico ocidental em seu esquecimento de que não há *a* origem, *a* verdade, pois se a oposição entre os conceitos parte desse “lugar” que é “fundo sem fundo” e *que não é nada por si*, abrindo o campo da conceitualidade/da significação a partir da *diferença* (escuta-se também *différance*) entre os conceitos, numa espécie de oposição dos efeitos de diferença, desde então, não se pode pensar a origem (do sentido) em termos meta-onto-teológicos. Cito Derrida, em suas insubstituíveis palavras:

Se o *pharmakon* é “ambivalente”, é, pois, por construir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/ corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/esquecimento, fala/[escrita] etc.). E a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são *detidos* por Platão. O *pharmakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. Ele é a diferença [*différance*] da diferença. Ele mantém em reserva, na sua sombra e vigília indecisas, os diferentes e os diferindo [*différends*] que a discriminação virá aí recortar. As contradições e os pares de opostos levantam-se sobre o fundo dessa reserva diacrítica e diferante [*différante*]. Já diferante, essa reserva, por “preceder” a oposição dos efeitos diferentes, por preceder as diferenças como efeitos, não tem pois a simplicidade pontual de uma

---

determinado do que trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito. De fazê-lo sair, a vários golpes, dos seus eixos” (DERRIDA, 1991d, p. 18).

<sup>126</sup> DERRIDA, 2005c, p. 73.

<sup>127</sup> Lembremos o que nos diz Derrida em *Assinatura Acontecimento Contexto*: “... uma oposição de conceitos metafísicos (por exemplo, fala/escrita, presença/ausência etc) nunca é uma face-a-face de dois termos, mas uma hierarquia e a ordem de uma subordinação” (DERRIDA, 1991d, p. 372).

<sup>128</sup> Remete-se aqui para a ideia platônica de *Khora*, no *Timeu*, recuperada e repensada por Derrida em seu livro intitulado *Khôra* (1993). Voltaremos a esta ideia no Capítulo II - § 3.



*coincidentia oppositorum*. Desse fundo a dialética extrai seus filosofemas. O *pharmakon*, sem nada ser por si mesmo, os excede sempre como seu fundo sem fundo. Ele se mantém sempre em reserva, ainda que não tenha profundidade fundamental nem última localidade. (...) É também essa reserva de fundo que chamamos a *farmácia* (DERRIDA, 2005c, pp. 74-75)<sup>129</sup>.

Se assim o for, é preciso rever a oposição entre fala e escrita que reenvia para a lógica do “original” *versus* o “suplementar”; é preciso, portanto, *construir uma nova lógica do suplemento*, um outro *logos*, *pharmako-logos*, sugere Derrida (e, desde então, questiona-se se ainda é possível falar em “suplemento”), a partir do qual se pensaria o fora *no* dentro, o impróprio *no* próprio, a escrita *inscrita* na fala – ambivalência do *pharmakon*, ambivalência da escrita: “(...) a [escrita] é *dada* como suplente sensível, visível, espacial da *mneme*; ela se verifica em seguida nociva e entorpecente para o dentro invisível da alma, da memória e da verdade” (DERRIDA, 2005c, p. 74)<sup>130</sup>. Ao advogar a não coincidência a si da palavra falada em sua associação ao *logos* e à *verdade* (e ao “sujeito da fala”, ao “pai do *logos*”), isto é, ao desconstruir a pretensão *logo-fonocêntrica* do pensamento metafísico ocidental, Derrida dá-nos a ver como toda palavra falada é já atravessada, desde sempre, pela escrita – quer dizer, no sentido de *arqui-escrita*, da escrita como *pharmakon*, como o movimento e o “lugar” da (produção da) diferença, conforme vimos na citação acima. Desde então, a partir de outro registro no qual a linguagem é repensada como escrita (mais precisamente como *arqui-escrita*, como veremos a seguir) efetivando-se numa dinâmica diferencial e afastando-se do registro *logo-fonocêntrico* que mantém indissociável *logos-phone-verdade-consciência* – isto é, a coincidência a si da “palavra viva” dita por um “sujeito vivo” (auto-)consciente na proximidade ao *logos* e à *verdade* – desde então, dizia, não é possível mais falar em uma “lógica” da suplementaridade na qual a escrita permanece como mera representação, fixação, repetição da palavra falada.

Se no texto platônico (e, de certa forma, na história do pensamento metafísico ocidental, de Platão a Saussure, como veremos a seguir) a escrita aparece, em sua faceta prejudicial, como repetição da repetição – ou seja, na ausência do “pai do *logos*”, do “sujeito da fala”, a escrita torna-se prejudicial à verdade do discurso, pois repete-o sem contar com a assistência do seu “autor”, abrindo o campo da multiplicidade das interpretações, *disseminando-se* irresponsavelmente, distanciando-se da verdade – todavia, para Derrida, a

---

<sup>129</sup> Tradução ligeiramente modificada, bem como as intervenções entre colchetes, fazendo alusão às palavras francesas “*différance*”, “*différends*” e “*différente*”, são minhas (DERRIDA, 1972a, pp. 158-159).

<sup>130</sup> Tradução ligeiramente modificada.

“estrutura” de “repetição da repetição” revela-se como um outro modo de pensar a “lógica” da suplementaridade. Lembremos o que outrora se destacou sobre a leitura derridiana do texto platônico, em que se ressaltaram dois momentos da repetição: “uma repetição de verdade (*aletheia*) que dá a ver e apresenta o *eidōs*; e uma repetição de morte e esquecimento (*lethe*) que vela e desvia porque não apresenta o *eidōs*, mas re-presenta a apresentação, repete a repetição” (DERRIDA, 2005c, p. 52). Mas, desde o ponto de vista da *farmácia* (do *pharmakon*), não será mais possível separá-las clara e distintamente, isto é, separar o remédio do veneno, a verdade da não-verdade, o bem do mal, o significante falado do significante escrito, etc. Leiamos o que nos diz Derrida:

Essas duas repetições se referem uma à outra segundo o gráfico da suplementaridade. Isso significa que não se pode mais “separá-las” uma da outra, pensá-las à parte uma da outra, “etiqueta-las”, que não se pode na *farmácia* distinguir o remédio do veneno, o bem do mal, o verdadeiro do falso, o dentro do fora, o vital do mortal, o primeiro do segundo etc. Pensado nessa reversibilidade original, o *pharmakon* é o *mesmo* precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferença [*différance*]<sup>131</sup>. Como [escrita]. Se tivesse *querido-dizer* alguma coisa, tal teria sido o discurso de Theuth fazendo ao rei, da [escrita] como *pharmakon*, um singular presente (DERRIDA, 2005,c p. 122)<sup>132</sup>.

Se o *logos* não é o pai, como se demonstrou anteriormente, todavia, no diálogo platônico, ele permanece como “filho legítimo” de Tamus, como aquele que garante e assegura a veracidade do discurso, a memória viva, o saber, ao passo que a escrita é ainda a “filha bastarda”, caracteriza-se mesmo pela ausência do pai e, ao contrário do *logos* enquanto fala viva, distancia-se do verdadeiro saber, é veneno e não remédio, é disseminação e não reunião, é inventiva, fugidia, sedutora, ambígua. Theuth não voltou a falar diante da sentença do rei-pai-sol-bem – “[a] sentença do grande deus foi deixada sem resposta” (DERRIDA, 2005c, p. 123); o pai da escrita, no mito contado por Sócrates, retira-se de cena, entretanto, deixando permanecer toda a ambivalência e ambiguidade desta não-resposta, deste silêncio – aporia. E são justas estas características que permitem pensar a escrita como *jogo do/no simulacro* e põe em cena a “cena de família” abalada pelo duro golpe – *kolaphos* – do parricídio da escrita<sup>133</sup>. Tal cena (tal duro golpe), do ponto de vista do sol, convém esquecer... Mas Derrida dela lembrar-nos-á:

Unidade da metafísica, da técnica, do binarismo ordenador. Esse domínio filosófico e dialético dos *pharmaka* que deveria se transmitir de pai legítimo para filho bem-

---

<sup>131</sup> *Intervenção minha*. No original: DERRIDA, 1972a, p. 210.

<sup>132</sup> *Tradução ligeiramente modificada*.

<sup>133</sup> DERRIDA, 2005c, p. 124.

nascido, uma cena de família o coloca sem cessar em questão, constituindo e fissurando ao mesmo tempo a passagem que religa a farmácia à casa. O “platonismo” é ao mesmo tempo a *repetição* geral desta cena de família e o esforço o mais potente para dominá-la, para abafar seu ruído, para dissimulá-la baixando as cortinas na manhã do Ocidente (DERRIDA, 2005c, p. 121).

O que Derrida advoga, quer em *La Pharmacie de Platon*, quer em *De la grammatologie*, quer de um modo geral em sua obra como um todo, assumindo outros modos de dizer, é justo a ambivalência da escrita que *desloca* (isto é, que põe em movimento, em jogo) do *logos* ao *pharmakon* (“*pharmako-logos*”), da origem ao *rastro*, do próprio à *ex-apropriação*, da dicotomia hierárquica e dualista à aporia e indecidibilidade do *pharmakon*-escrita, do significado ao significante, do significante primeiro (palavra falada) ao significante do significante (palavra escrita), da unidade à disseminação, da presença à ausência, da estrutura centrada ao *jogo*, do solo ao abismo (*khora*), do uno ao múltiplo, etc. Este gesto de *descolamento* e de “contaminação” do dentro pelo fora a partir do pensamento derridiano da escrita traduz-se no que, em *Position*, o filósofo chama de “uma espécie de estratégia geral da desconstrução” (DERRIDA, 2001e, p. 47), em que, num primeiro momento, desconstruir os pares opostos do pensamento metafísico significa inverter a hierarquia. “Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição”, defende Derrida. Neste sentido, é importante que haja esta “fase” de inversão da hierarquia da oposição dual, pois, do contrário, correr-se o risco de “passar muito rapidamente (...) a uma neutralização que, *praticamente*, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí *intervir* efetivamente” (DERRIDA, 2001e, p. 48)<sup>134</sup>. Entretanto, ater-se a esta “fase” significaria ainda manter-se no mesmo terreno do sistema o qual se pretendeu desconstruir – daí a necessidade de *deslocar* rumo a um outro pensamento, a uma outra escrita – “escrita dupla”, “escrita bífida”<sup>135</sup> – “que provoca uma inversão da hierarquia fala/escrita e de todo o sistema adjacente e, *ao mesmo tempo*, faz explodir uma escrita no próprio interior da fala, desorganizando, assim, toda a ordem herdada e invadindo todo o campo” (DERRIDA, 2001e, p. 49).

---

<sup>134</sup> Vê-se aqui a preocupação política acerca dos efeitos práticos que a desconstrução do pensamento metafísico baseado na estrutura opositiva, conflitiva e hierárquica dos conceitos pode produzir, todavia, remarcando a importância de não se passar rapidamente da “estrutura” “ou/ou” para se pensar em termos de “nem/nem”. Lemos: “Sabe-se quais têm sido, sempre, os efeitos *práticos* (em particular, *políticos*) de passagens que saltam *imediatamente para além* das oposições, bem como das contestações feitas sob a forma simples do ‘nem isto/ nem aquilo’” (DERRIDA, 2001, p. 48).

<sup>135</sup> DERRIDA, 2001e, pp. 48-49.

Dito por outras palavras, trata-se de, por um lado, apontar para a estrutura hierárquica e conflitiva das oposições conceituais metafísicas, propondo, em contrapartida, que se *inverta* os termos opostos, conferindo àqueles que se encontram na posição subordinada ou secundária um olhar especial; por outro lado, e *simultaneamente*, trata-se de *deslocar* os termos de uma dada oposição para outro “lugar”, para outro registro textual ou discursivo, todavia, na impossibilidade de delimitá-lo, localizá-lo, pois, conforme dirá Derrida, “um texto unilinear, uma *posição* pontual, uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento” (DERRIDA, 2001e, p. 49). Desde então, *deslocados* para outro “lugar”, a partir de outro registro de pensamento e obedecendo a outros critérios, não se pode mais pensar que tais termos, *invertidos-e-deslocados*, permaneçam os mesmos.

Dito isso, entrevê-se que o “conceito” de escrita no pensamento derridiano abre-se a uma nova “lógica” da escrita e, por consequência, da suplementaridade que ela carrega. No registro da indecidibilidade (os “indecidíveis”, na terminologia de Derrida, isto é, “unidades de simulacro”, resistem à oposição filosófica em seu binarismo)<sup>136</sup>, o *pharmakon*-escrita “não é *nem* o remédio *nem* o veneno, *nem* o bem *nem* o mal, *nem* o dentro *nem* o fora, *nem* a fala *nem* a escrita; o suplemento não é *nem* um mais *nem* um menos, *nem* um fora *nem* um complemento de um dentro, (...) etc.” (DERRIDA, 2001e, p. 50)<sup>137</sup>. A este propósito, e retomando à *La Pharmacie de Platon*, Derrida associará o *epekeina tes ousias*<sup>138</sup> platônico ao seu pensamento da escrita, todavia remarcando o caráter “originário” da *différance* como uma espécie de “condição de possibilidade” da linguagem. Leiamos esta importante passagem:

A [escrita] (é) *epekéina tes ousias*. A desapareição da verdade como presença, o se furtar da origem presente da presença é a condição de toda (manifestação de) verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença. A diferença [*différance*]<sup>139</sup>, desapareição da presença originária, é, *ao mesmo tempo*, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade. Ao mesmo tempo. “Ao mesmo tempo” quer dizer que o ente-presente (*on*) na sua verdade, na presença de sua identidade e a identidade de sua presença *se duplica* desde que ele aparece, desde que ele se apresenta. *Ele aparece, na sua essência, como* a possibilidade de sua própria duplicação (DERRIDA, 2005c, pp. 121-122)<sup>140</sup>.

De outro modo, e em analogia à “folha” metafórica de Saussure – “A língua é também comparável a uma folha de papel: o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode

---

<sup>136</sup> DERRIDA, 2001e, p. 49.

<sup>137</sup> *Grifos meus*.

<sup>138</sup> Em uma passagem da *República*, o bem é postulado como sumamente transcendente, “acima e para além da essência” (PLATÃO, *República*, 509c). Cf. DERRIDA, 2005c, pp. 120 -121.

<sup>139</sup> *Intervenção minha*. No original: DERRIDA, 1972a, pp. 209-210.

<sup>140</sup> *Tradução ligeiramente modificada*.

cortar um sem cortar, *ao mesmo tempo*, o outro” (SAUSSURE, 2013, p. 159)<sup>141</sup>. Mas esta inseparabilidade que comporta o direito e o avesso, o verso e o anverso, não se dá na *unidade* da folha? A folha, como suporte da escrita, é a metáfora escolhida por Saussure que comporta *em sua unidade a diferença* entre significado e significante. Ora, se não é possível separá-los, se não é possível “cortar um sem cortar, *ao mesmo tempo*, o outro”, talvez esta inseparabilidade queira dizer mais do que o laço que une, porém determinando clara e distintamente, o verso e o anverso em seus polos hierarquicamente opostos. Talvez ela queira dizer a possibilidade da duplicação da identidade. Ou talvez, ainda, a inseparabilidade expressa no “ao mesmo tempo” – que é também a indecidibilidade do “nem/nem”<sup>142</sup> – revela, antes, a “contaminação” do pensamento metafísico pelo *pharmakon* que, justamente na tentativa de se automedicar contra esta “contaminação” (do outro, do estrangeiro), traduziu *pharmakon* por remédio. De posse do remédio, na “racionalidade transparente da ciência” (DERRIDA, 2005c, p. 44), crê-se ser possível combater o invasor, o outro.

Ora, a [escrita] seria a possibilidade para o significante de repetir-se sozinho, maquinalmente, sem alma que viva para mantê-lo e assisti-lo em sua repetição, ou seja, sem que a verdade em parte alguma *se apresente*. A sofística, a hipomnésia, a [escrita] estariam pois separadas da filosofia, da dialética, da anamnésia e da fala viva apenas pela espessura invisível, quase nula, de uma tal *folha* entre o significante e o significado; a “folha”: metáfora significante, notemos, ou antes emprestada à face do significante, já que a folha comportando um direito e um avesso anuncia-se primeiramente como superfície e suporte da [escrita]. (...) A diferença entre significado e significante é, sem dúvida, o plano diretor a partir do qual o platonismo se institui e determina sua oposição à sofística. Inaugurando-se assim, a filosofia e a dialética se determinam determinando seu outro (DERRIDA, 2005c, p. 58)<sup>143</sup>.

É, pois, para esta (ante-)cena – a cena de uma certa “contaminação”<sup>144</sup> – que Derrida conduz seu pensamento da escrita. Não para uma suposta “origem” da “contaminação”, pois isso suporia *saber bem diagnosticar*, mas como se a “contaminação” fosse o “originário” (o fora *no* dentro, o não-próprio *no* próprio, a “não-verdade” *na* verdade, a ausência *na* presença...) e, portanto, se revelasse como impossibilidade de distinguir o puro do impuro, o

---

<sup>141</sup> *Grifo meu.*

<sup>142</sup> Em *Positons*, Derrida dirá que “nem/nem” significa também “ao mesmo tempo” (DERRIDA, 2001e, p. 50).

<sup>143</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>144</sup> Esta terminologia aparece no capítulo sétimo de *La Pharmacie de Platon*, quando da metaforicidade como “a lógica da contaminação e a contaminação da lógica” (DERRIDA, 2005c, p. 101). Se se recuperar a argumentação, conforme o faremos no parágrafo a seguir, de que a escrita, em sede derridiana, é metaforicidade mesma e metáfora primeira, tem-se estabelecida a cena arqui-originária desta “contaminação” (pela via da metaforicidade) da fala pela escrita.

remédio do veneno. Recuperando as palavras de Derrida, “poder-se-á dizer que a filosofia se exerceu no jogo de duas [escritas]” (DERRIDA, 2005c, p. 101)<sup>145</sup>. Todavia, acrescentaria: a filosofia se exerceu na preferência de uma escrita a outra – “de um rastro fecundo a um rastro estéril, de uma semente geradora, porque depositada no dentro, a uma semente gasta no fora em pura perda: no risco da *disseminação*” (DERRIDA, 2005c, p. 101). Mas, do ponto de vista da *desconstrução*, antes de pensar a escrita enquanto suplemento secundário, derivado da relação oposicionista e hierárquica do pensamento metafísico ocidental que, em seu *logocentrismo*, crê “encontrar” a origem (do sentido) e a verdade plenas através da palavra falada (*phone*), a *desconstrução* pensa de outro modo a estrutura de complementaridade, a qual, desconstruindo a ideia de plenitude da origem (*arche*), evidenciará a impossibilidade de se pensar a fala e a escrita como duas instâncias separadas e opostas, bem como evidenciará o excesso que transborda e/ou transgride a pretensão unidentitária da palavra falada – aquela dita em viva voz, no *presente*, por um “sujeito” presente a si, (auto-)consciente, ou soprada do/no interior da alma. Uma nova “lógica” da complementaridade que dá a ler um outro pensamento da (arqui-)escrita põe em movimento, isto é, em *jogo*, justo esse excesso que transborda, transgride, esparrama, dissemina... E, com isso, interdita a unidentidade do sentido, a polissemia<sup>146</sup> do texto, a bipolaridade do pensamento – “lugares” (*topos*) rasgados (porque penetrados *irremediavelmente*) pelo *pharmakon*.

O *phármakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, *ao mesmo tempo*, se deixa romper, violentar, preencher e substituir, completar pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e nisso desaparece (DERRIDA, 2005c, p.57).

---

<sup>145</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>146</sup> Esclarece-se que a ideia de *disseminação* no pensamento derridiano difere-se da concepção hermenêutica de *polissemia*, a qual diz respeito à multiplicidade ou desdobramento dos sentidos de um dado conceito em seus vários níveis semânticos, todavia, com a garantia da “reunião” ou do “retorno”, numa espécie de síntese, desses múltiplos sentidos em um conceito pretensamente originário. No caso da *disseminação* em sede *desconstrutiva*, trata-se justamente de romper com a ideia de origem e de possibilidade de retorno à matriz originária do sentido, introduzindo a diferença no seio da suposta identidade do conceito ou do sentido, interrogando-o a sua univocidade. Como *movimento* sem retorno a si, a *disseminação* é também o *deslocamento* de todo “auto”, de todo “próprio”. Em *La dissémination* (“Disseminação”) (1972), lemos: “La différence entre la polysémie du discours et la dissémination textuelle, c’est précisément la différence, ‘une différence implacable’. Celle-ci est sans doute indispensable à la production du sens (et c’est pourquoi entre la polysémie et la dissémination, la différence est très petite), mais en tant qu’il se presente, se rassemble, se dit, se tient là, le sens l’efface et la repousse. Le sémantique a pour condition la structure (le différentiel) mais il n’est pas lui-même, en lui-même, structural. Le seminal au contraire se dissémine sans avoir jamais été lui-même et sans retour à soi” (DERRIDA, 1972a, p. 390).

## § 2. A tarefa de construir uma nova lógica do “suplemento”\*

Conforme vimos no parágrafo anterior, pensar a singularidade do idioma filosófico inaugurado por Jacques Derrida, designado por *desconstrução*, exige – e é mesmo uma grande exigência! – o esforço de *repensar* – e *repensar*, no idioma da *desconstrução*, é sempre pensar de novo, quer dizer, de modo *diferente* – a Filosofia em sua tradicionalidade. Quando me refiro ao repensar a tradicionalidade da Filosofia, relembro a análise sintética de Jacques Derrida já na epígrafe de sua obra *De la grammatologie* (“Gramatologia”) (1967) que porá em cena a *desconstrução* – ou a infinita tarefa de *desconstrução* – do etnocentrismo e do logocentrismo (do logo-fono-centrismo como o mais original e o mais poderoso etnocentrismo)<sup>147</sup>, os quais comandam, segundo o filósofo, em uma única e mesma ordem:

1) o *conceito da [escrita]* num mundo onde a fonetização da [escrita] deve, ao produzir-se, dissimular sua própria história; 2) a *história da metafísica* que (...) sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta, o rebaixamento da [escrita] e seu recalçamento fora da fala “plena”; 3) o *conceito da ciência* ou da cientificidade da ciência – o que sempre foi determinado como lógica – conceito que sempre foi um conceito filosófico, ainda que a prática da ciência nunca tenha cessado, de fato, de contestar o imperialismo do *logos*, por exemplo fazendo apelo, desde sempre e cada vez mais, à [escrita] não-fonética [...] (DERRIDA, 2008d, p. 4)<sup>148</sup>.

De antemão, esclarece-se que as concepções de *logocentrismo* e *fonocentrismo*, cunhadas por Jacques Derrida em *De la grammatologie*, são fundamentais no contexto da discussão acerca da escrita em sua acepção tradicional à medida que é o privilégio dado à *phone* em sua relação indissociável ao *logos* (logo-fonocentrismo) aquilo que condena a escrita à secundariedade, à exterioridade, à suplementaridade e, portanto, ao distanciamento da verdade, da origem, do próprio, da consciência, etc., conforme prenunciado no parágrafo anterior relativamente à tradição platônica e que aqui veremos sobre outro enfoque. Perceber o caráter *logo-fonocêntrico* do pensamento greco-ocidental, pondo em cena e questionando o privilégio da voz e da escrita fonética ao longo da história da metafísica, é o que permite

---

\* Este título é inspirado numa passagem que se apresenta logo no início de *De la grammatologie*, quando da enunciação da problemática da obra em questão: “Ou a [escrita] não foi nunca um mero “suplemento”, ou então é urgente construir uma nova lógica do “suplemento” (DERRIDA, 2008d, p. 9). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>147</sup> A respeito da relação entre o etnocentrismo e o logocentrismo, Derrida assim se refere: “(...) *logocentrismo*: metafísica da [escrita] fonética (por exemplo, do alfabeto) que em seu fundo não foi mais (...) do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta...” (DERRIDA, 2008d, pp. 3-4). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>148</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

Derrida *repensar* a totalidade do horizonte problemático de uma época histórico-metafísica em termos de linguagem, tal como ele escreve em *De la grammatologie* (mas não apenas nesta obra)<sup>149</sup>. Como que em um gesto de *deslocamento* (e não de simples inversão, cabe frisar)<sup>150</sup> da tradicional dicotomia entre fala e escrita, Derrida propõe então que *repensemos* a escrita – aquilo que mais à frente em seu pensamento denominar-se-á *arqui-escrita* – como que compreendendo o conceito ocidental de linguagem<sup>151</sup>, do que resulta, nas palavras do filósofo, na urgência por se construir uma nova lógica do “suplemento”. E só se constrói uma nova “lógica” do “suplemento” quando o ideal de origem (*arche*) é posto em questão – daí as noções de *différance*, *rastro* e *arqui-escrita*<sup>152</sup> serem fundamentais ao pensamento e no léxico derridiano.

\*

O que Derrida nos dá a pensar não só em *De la grammatologie*, mas no curso de sua obra - evidentemente com acentos e percursos e percalços diferentes - é que a escrita, ou a história do conceito de escrita, fora dissimulada, desde Platão, nomeadamente e sobretudo em

---

<sup>149</sup> Em *Positions* (“Posições”) (1972), em entrevista a Henri Ronse traduzida por “Implicações”, Derrida explica a abrangência da problemática da escrita ao longo de sua obra, o que inclui, além de *De la grammatologie*, *L’écriture e la différence*, *La Voix et le phénomène* e outras. Leiamos: “Pode-se tomar a *Gramatologia* como um longo ensaio articulado em duas partes (...), no meio do qual se pode inserir *A escritura e a diferença*. A *Gramatologia* apela, com frequência, a esse último (...). Inversamente, pode-se inserir *Gramatologia* no meio d’*A escritura e a diferença*, uma vez que seis dos textos dessa obra são anteriores, de fato e de direito, à publicação, há dois anos, em *Critique*, dos artigos que anunciam a *Gramatologia*; os cinco últimos, a partir de “Freud e a cena da escritura”, estão envolvidos na abertura gramatológica”. Na pergunta seguinte, Derrida continua a explicação da característica não-linear de sua obra (o que, aliás, é bem coerente com a sua proposta filosófica), agora relativamente à *La Voix et le phénomène*: “(...) eu poderia tê-lo anexado, como uma longa nota, a qualquer das duas outras obras. A *Gramatologia* faz referência a ele, desenvolvendo o seu argumento de forma econômica. Mas em uma arquitetura clássica. *A voz* viria em primeiro lugar: nele se põe (...) a questão do privilégio da voz e da escrita fonética em suas relações com toda a história do Ocidente, tal que ela se deixa representar na história da metafísica, e em sua forma mais moderna, mais crítica, mais atenta: a fenomenologia transcendental de Husserl (...). O ensaio que põe essas questões pode também ser lido como a outra face (...) de um outro ensaio, publicado em 1962, como introdução ao *A origem da geometria*, de Husserl. A problemática da escrita como tal já estava aí colocada, e ligada à estrutura irreduzível do “diferir” em suas relações com a consciência, a presença, a ciência, a história e a história da ciência, com a desaparecimento ou com o retardamento da origem etc.” (DERRIDA, 2001e, pp. 10-11). Neste sentido, isto me desautoriza quer centrar-me em uma única obra de Derrida para tratar do tema da escrita, quer ter a pretensão de “saber por onde começar” – toda a questão gira em torno, justamente, do pôr em questão a busca por uma *arquia*, por um começo e uma origem absolutos.

<sup>150</sup> Nesta mesma entrevista supracitada, Derrida alerta sobre a ingenuidade que seria propor uma tal inversão: “(...) nada seria mais ridiculamente mistificador do que uma tal inversão ética ou axiológica, restituindo qualquer prerrogativa ou direito de primogenitura à escrita” (DERRIDA, 2001e, p. 19).

<sup>151</sup> “... naquilo que, para além da sua plurivocidade e para além da oposição estreita e problemática entre fala e língua, liga-o *em geral* à produção fonemática ou glossemática, à língua, à voz, à audição, ao som e ao sopro, à fala...” (DERRIDA, 2008d, pp. 8-9).

<sup>152</sup> Salvaguarda-se que estas noções basilares ao pensamento da *desconstrução* serão fundamentadas no parágrafo seguinte por questões de metodologia. Para já, trata-se apenas de anunciá-las no sentido de vislumbrar o encaminhamento que as questões trabalhadas neste capítulo – a saber, e em suma, o questionamento da perspectiva logo-fonocêntrica do pensamento metafísico ocidental relativamente à escrita – tomarão no parágrafo a seguir.



*Fedro*, como visto anteriormente, por ter sido pensada a partir do registro *etno-logo-fono-cêntrico* o qual, 1) por um lado, recalcou-a sob o estigma de traços que ressaltam o perigo da virtualidade, da artificialidade, da mortalidade<sup>153</sup> ou da ausência, do desvio da origem, do “próprio” e da verdade, resultando na bipolarização hierarquizante entre fala e escrita e o rebaixamento ou a secundarização desta em relação àquela em razão do privilégio da unidade entre *logos* e *phone* como inseparável das determinações de verdade<sup>154</sup> no decorrer da história da metafísica; neste contexto, e dito muito resumidamente, a escrita reduz-se à mera “função” de fixação da fala e situa-se, por isso, no domínio da técnica, do suplemento (da fala viva) e do simulacro (da origem), ao passo que a fala viva, a palavra falada, por ter sido pensada tradicionalmente em sua relação de imediatidade com a alma ou com a consciência através da relação quase sinonímia entre *logos* e *phone*, assume o “lugar” privilegiado de proximidade ao sentido ou ao significado originário sendo, por isso, portadora da verdade; 2) e, por outro lado, em um duplo e mesmo gesto, reduziu (etnocentricamente) a escrita à dimensão fonética negando-lhe a(s) sua(s) possibilidade(s) não-fonética(s)<sup>155</sup>. As escritas silábica e alfabética são escritas fonéticas à medida que registram o som das palavras e não o seu significado, ao passo que as escritas não-fonéticas são ideográficas, à medida que representam ideias por imagens ou símbolos, como é o caso das escritas cuneiformes e hieroglíficas e, com alguma especificidade, da escrita chinesa<sup>156</sup>. Citada por Derrida como a mais importante obra (na França) sobre a história da escrita, *Histoire de l’écriture*, de James Février – a qual propõe a divisão da escrita entre sintética (ou de ideias) e analítica (ou de palavras) –, aponta que a história da escrita teria se dado evolutivamente do sentido analítico até culminar no alfabeto grego<sup>157</sup>. É, pois, a valorização da escrita alfabética e fonética que configura o etnocentrismo alinhado ao logo-fonocentrismo ao qual Derrida se refere. Mas para o filósofo, a redução da

---

<sup>153</sup> “A [escrita], no sentido corrente, é letra morta, é portadora de morte”. Dito de outro modo: “Todo grafema é por essência testamentário” (DERRIDA, 2008d, pp. 20 e 84). *Tradução ligeiramente modificada*.

<sup>154</sup> Assim explica-nos Derrida em *De la grammatologie*: “Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos*, em qualquer sentido que seja entendida: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phone* (...). Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da *phone* estaria imediatamente próxima daquilo que, no “pensamento” como *logos*, tem relação com o “sentido”; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o “reúne” (DERRIDA, 2008d, p. 13). Salva-se aqui que não está em questão especificar todas as variantes em torno da concepção de verdade nos diferentes autores ou nas diferentes perspectivas ao longo da história da filosofia. Trata-se, portanto, de tomar a verdade em seu sentido “geral”, ressaltando a sua relação intrínseca ao *logos*.

<sup>155</sup> Ver-se-á mais adiante, no contexto do debate com Saussure, de que forma Derrida argumenta no sentido da impossibilidade de a escrita ser puramente fonética.

<sup>156</sup> DERRIDA, 2008d, pp. 91 – 118.

<sup>157</sup> DERRIDA, 2008d, p. 92 (nota 1) e pp. 101 – 103.

escrita à dimensão fonética não se observa apenas a nível histórico, há que se perceber o fundamento ou a questão filosófica aí subjacente:

Neste sentido, em *De la grammatologie*, Derrida confronta-se ou põe-nos em confronto com a crise em torno do problema da linguagem – uma crise que aponta para a inflação do signo “linguagem” em termos da sua desvalorização mediante a heterogeneidade dos discursos que, na década de 1960, nas palavras do filósofo, “nunca (...) invadira *como tal* o horizonte mundial das mais diversas pesquisas e dos discursos mais heterogêneos em intenção, método e ideologia” (DERRIDA, 2008d, p. 7). Pensemos nas questões em torno da (tele-)comunicação, da cibernética, da informática, da tradução, das matemáticas teóricas, etc.<sup>158</sup> Uma crise que denuncia ao mesmo tempo a inflação do signo “linguagem” e uma certa limitação, no tempo e no espaço, de um ideal de escrita fonética (alfabética) cujas “imperfeições” são expostas de dentro justamente por esse excesso, por essa inflação ou por esse *transbordamento* que denuncia que algo começa a ultrapassar a extensão da linguagem, de tal modo que esta crise revela-se também em um sintoma o qual, conforme percebe Derrida, “[i]ndica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático” (DERRIDA, 2008d, p.7). Por outras palavras, e na intenção de reiterar o que aqui se afirma, é importante entendermos esse *transbordamento* do conceito ocidental de linguagem pela escrita, ou o sintoma dessa crise, não como um “feliz achado”<sup>159</sup> do pensamento derridiano, mas, antes e sobretudo, como a observação atenta e reflexiva sobre um movimento que ocorre no interior<sup>160</sup> de uma época histórico-metafísica na qual a proliferação das diferentes abordagens em torno do conceito de linguagem parece ultrapassar a sua esfera conceitual, apagando os seus limites. E, como que na duplicidade de um mesmo gesto – “esse transbordamento e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno” (DERRIDA, 2008d, p. 8) –, esse *transbordamento* é justo aquilo que permite constatar a

---

<sup>158</sup> DERRIDA, 2008d, pp. 11-12.

<sup>159</sup> Ainda na entrevista supracitada de Derrida a Henri Ronse, em *Positions*, a propósito do gesto da *desconstrução* e do “tratamento da escrita como um sintoma particularmente revelador, de Platão a Rousseau, Saussure, Husserl, por vezes ao próprio Heidegger...”, Derrida diz: “E se [um tal sintoma] é hoje descoberto, não é, de forma alguma, por um achado feliz e mais ou menos engenhoso e do qual alguém, aqui ou acolá, pudesse ter a iniciativa. Ele é efeito de uma certa transformação total (...), e que se pode também observar em campos determinados (formalização matemática e lógica, linguística, etnologia, psicanálise, economia política, biologia, tecnologia da informação, da programação etc) (DERRIDA, 2001e, pp. 13-14).

<sup>160</sup> “Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho” (DERRIDA, 2008, p. 30).

clausura metafísica do pensamento em que o conceito clássico de linguagem está inscrito e “ir além”. O “ir além” da constatação ou da observação dessa clausura corresponde ao gesto derridiano de pensamento que se traduz no *repensar* da escrita não mais como mero suplemento ou fixação da palavra falada ou como secundariedade decaída, mas, sim, de repensá-la como o próprio movimento da linguagem – de onde já se presente, conforme anuncia o filósofo, “uma subversão mais profunda”. Ao rés dessa problemática, leiamos o que anuncia Derrida:

Mas, para além das matemáticas teóricas, o desenvolvimento das *práticas* da informação amplia imensamente as possibilidades da “mensagem”, até onde esta já não é mais a tradução “escrita” de uma linguagem, o transporte de um significado que poderia permanecer falado na sua integridade [...]. Este desenvolvimento, unido aos da etnologia e da história da [escrita], ensina-nos que a escrita fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam. Mas esta conjunção não-fortuita da cibernética e das “ciências humanas” da [escrita] conduz a uma subversão mais profunda (DERRIDA, 2008d, p. 12)<sup>161</sup>.

A subversão mais profunda a que a crise em torno do conceito de linguagem conduz diz respeito, exatamente, ao movimento de ultrapassamento e extensão da linguagem pela escrita, o que implicará, necessária e urgentemente, construir uma nova lógica do “suplemento”, o que significa dizer, de princípio, que a escrita nunca foi um mero “suplemento” – e, entretanto, nunca deixou de sê-lo. Ou seja, significa dizer que a tese subjacente à obra de Jacques Derrida e à *desconstrução* não propõe uma simples inversão da dicotomia entre fala e escrita – e de nenhuma outra dicotomia – em que a escrita passaria a ocupar o lugar privilegiado concedido historicamente<sup>162</sup> à fala, à *phone* em sua íntima relação ao *logos*. Ao contrário, a escrita continua a designar o “significante do significante”<sup>163</sup>, entretanto, esta estrutura revela-se, segundo Derrida, como a *escrita primeira*<sup>164</sup>. Leiamos:

---

<sup>161</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>162</sup> “O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um momento da economia (digamos, da “vida”, da “história” ou do “ser como relação a si”). O sistema do “ouvir-se-falar” através da substância fônica – que *se dá* como significante não-exterior, não mundano, portanto não-empírico ou não-contingente – teve de dominar durante toda uma época a história do mundo, até mesmo produziu a ideia de mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc” (DERRIDA, 2008d, p. 9).

<sup>163</sup> Esta terminologia adotada em *De la grammatologie* para tratar as questões concernentes à problemática do signo e da escrita advém do pensamento estruturalista (que, por sua vez, reabilita a definição medieval quando da bipartição do signo linguístico em *signans* e *signatum*, correspondendo respectivamente ao significado e ao significante, nos termos da semiologia moderna), de onde ressalta-se o debate com Ferdinand de Saussure, nomeadamente a partir de sua “obra póstuma” *Cours de linguistique générale* (1916). O pensamento estruturalista define a linguagem como um sistema de signos, sendo a linguística parte integrante da semiótica

Não que a palavra “[escrita]” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem cuja estrutura se soletra como “significante do significante” arrebatase e apaga-se a si mesma na sua própria produção (DERRIDA, 2008d, p. 8)<sup>165</sup>.

Pressente-se já que a *desconstrução* como um pensamento da escrita, como um pensamento sobre o gramatológico, ao *repensar* a origem e suas raízes metafísico-teológicas<sup>166</sup>, coloca-nos, simultaneamente, por um lado, frente à impossibilidade de se delimitar uma origem a partir de um pensamento que se move no “jogo das remessas significantes”<sup>167</sup> (o que, mais à frente em *De la grammatologie*, assumirá o nome de *rastros*) e, por outro lado, frente à necessidade de *repensar* o sentido do “próprio” da escrita, saber onde e quando ela começa, saber em que condições a gramatologia é possível<sup>168</sup>, ressaltando que *De la grammatologie* não trata de uma ilustração ou de uma tentativa de reabilitação do que se chamou tradicionalmente de “escrita”, mas sim intitula uma questão em torno da necessidade de se *repensar* o caráter fono-logocêntrico do pensamento ocidental através do *repensar* na noção de “escrita”.

Relativamente ao programa gramatológico<sup>169</sup> subjacente à *desconstrução*, Derrida porá em cena uma reflexão em torno da ideia de “obra” e de “livro” como um *corpus da*

---

(ou a semiologia, na terminologia saussureana). “Significante do significante” assim designaria a escrita em sua “função” de complementaridade e fixação da palavra falada, esta, por sua vez, pensada como “significante do significado”, denotando a relação privilegiada de proximidade da fala ao significado e, portanto, de proximidade à origem e à verdade. Na composição do signo linguístico, composto simultaneamente pelas faces significado-significante, o significado permanece sendo aquele que comanda a hierarquia da relação entre os significantes – o significante que significa o significado (a fala, a palavra falada, a voz) e o significante que significa o significante do significante (a escrita). Veremos mais detalhadamente em que termos Saussure pensa o signo linguístico e o que, neste pensamento, interessa a Derrida, sendo este o recorte proposto no âmbito deste primeiro parágrafo.

<sup>164</sup> DERRIDA, 2008d, p. 9.

<sup>165</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>166</sup> DERRIDA, 2008, p. 16.

<sup>167</sup> “Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem” (DERRIDA, 2008, p. 8).

<sup>168</sup> “Em que condições uma gramatologia é possível? Sua condição fundamental é, certamente, a solicitação do logocentrismo. / (...) repetimos a questão: em que condições a gramatologia é possível? Sob a condição de saber o que é a [escrita] e como se regula a plurivocidade deste conceito. Onde começa a [escrita]? Quando começa a [escrita]? Onde e quando o rastro, [escrita] em geral, raiz comum da fala e da [escrita], se comprime como “[escrita]” no sentido corrente? / Onde e quando começa...? Questão de origem. Ora, que não haja origem, isto é, origem simples; que as questões de origem conduzem com ela uma metafísica da presença, eis o que uma meditação do rastro deveria, sem dúvida, ensinar-nos (DERRIDA, 2008d, p. 91). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>169</sup> A esta grafia, bem como ao desenvolvimento desta questão, devo à leitura do texto de Fernanda Bernardo, intitulado “O dom do texto – a leitura como escrita (O programa gramatológico de J. Derrida), com publicação pela Revista Filosófica de Coimbra (1992). Relativamente a esta grafia, a autora observa (nota 20):

*escrita* contrariamente a toda uma tradição que pensou a obra ou o livro como totalidade e idealidade de sentido no logro de sua saturabilidade. Lembremos que o primeiro capítulo de *De la grammatologie*, no qual Derrida enuncia o seu *programa*, intitula-se “*la fin du livre et le commencement de l’écriture*” (“o fim do livro e o começo da escrita”). Sobre isto, Derrida dirá:

Apesar das aparências, esta morte do livro anuncia, sem dúvida (e de uma certa maneira desde sempre), apenas uma morte da fala (de uma fala *que se pretende plena*) e uma nova mutação na história da [escrita], na história como [escrita]. [...] “Morte da fala” é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, deve-se pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais (DERRIDA, 2008d, p. 10)<sup>170</sup>.

Em *Positions*, Derrida ponderará a respeito de como se deve ler “o fim do livro e o começo da escrita”:

...seria um equívoco, na verdade, deduzir, a partir daquilo que [em *Gramatologia*] se intitula ‘O fim do livro e o começo da escrita’, a morte do livro e o nascimento da escrita. (...) Desde que não nos contentemos apenas em ler o título, ele anuncia precisamente que não há nenhum fim do livro e que não há nenhum começo da escrita. Esse capítulo mostra justamente que a escrita não começa. É inclusive a partir dela, se assim se pode dizer, que se coloca em questão a busca por uma arquia, por um começo absoluto, por uma origem. Na mesma medida em que o livro não pode terminar, a escrita não pode, pois, começar... (DERRIDA, 2001e, p. 20).

Vê-se, portanto, que o programa gramatológico derridiano envolve – distanciadamente de uma proposta de “reabilitação” da escrita (como o título deste parágrafo pode dar a entender quando se diz ser necessário “construir uma nova lógica do suplemento”) – o repensar a história filosófica do rebaixamento da escrita relativamente à fala, o que significa repensar a ideia de obra, de livro não como algo acabado e em sua totalidade, mas como o *corpus* de uma escrita não-teleológica, que não tem começo nem fim fixos. Vislumbra-se, com isso, a amplitude do programa gramatológico e de qual solo (a saber, o solo metafísico logo-fonocêntrico) ele busca demarcar-se. Questionar as condições de possibilidade da gramatologia é o problema posto por Derrida que nos dá a pensar sobre o “próprio” da escrita e sobre as limitações desta questão que, em sede derridiana, se abre em outra direção que não a da “proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da [escrita],

---

“Programa assim grafado visa rasurar o seu habitual sentido teleológico ou mecanicista, e sublinhar a sua estrutura aporética, subtraindo a Gramatologia à racionalidade logocêntrica, que solicita” (BERNARDO, 1999, p. 162).

<sup>170</sup> Tradução ligeiramente modificada.

contra sua energia aforística e, como precisaremos mais adiante, contra a diferença em geral” (DERRIDA, 2008d, p. 22)<sup>171</sup>. No sentido do questionamento sobre as condições nas quais seria possível uma gramatologia, Derrida diz que seria preciso a abertura de uma questão onto-fenomenológica, em sentido rigoroso, que pergunte *o que é* a escrita, para, a partir de então, poder saber onde e quando ela começa. Entretanto, desde a perspectiva derridiana, a questão que se coloca é: será que a escrita pode ser alvo de uma interrogação acerca do ser, uma questão do tipo “*o que é?* ”; será que a escrita pode ser “essencializada”? No entender derridiano, a escrita (no sentido de *arqui-escrita*) “enraíza-se” numa não-origem ou numa origem não-plena ou, ainda, numa origem sob rasura que é o outro nome do *rastros*, que por *não ser nada*, não ser um ente, tanto não se submete à questão onto-fenomenológica da essência, quanto não se rege pela lógica do próprio.

Neste sentido, o programa gramatológico consiste em produzir um novo “conceito” de escrita<sup>172</sup>, pensada como *arqui-escrita*, propondo que repensemos o conceito de escrita sob a rasura daquilo que desconstrói o lugar originário da produção do sentido pela fala plena, viva, presente. Esta rasura que deporta a “fala viva”, isto é, a *phone* em sua relação de proximidade ao *logos*, do seu lugar de origem, do seu lugar de imediatidade com o significado consiste em submeter a palavra falada (o significante do significado) ao jogo de significantes a significantes, isto é, consiste em destituir a palavra falada do seu lugar de “significante principal” e torná-la parte do jogo de remessas significantes (aquilo mesmo que constitui a linguagem). E é neste sentido que o advento do jogo de reenvios de significantes a significantes revela ser o advento mesmo da escrita<sup>173</sup>. Nas palavras de Derrida:

O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à [escrita], afeta todo o significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da [escrita] é o advento do jogo (DERRIDA, 2008d, p. 8)<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>172</sup> “Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chama-lo *grama* ou *différance*” (DERRIDA, 2001, p. 32).

<sup>173</sup> Ver-se-á que esta argumentação é fundamental para entendermos a escrita no sentido de *arqui-escrita*, pois se a linguagem é constituída pelo jogo de remessas significantes (na destituição da fala do “lugar” de proximidade ao significado – e mesmo na destituição do significado enquanto *significado transcendental*) e tal jogo é o advento mesmo da escrita, logo, esta, em sede derridiana, tanto não seria mais secundária em relação à linguagem, quanto seria pensada em termos de abertura da própria linguagem ou em termos de condição de possibilidade da própria significação; é, pois, neste sentido preciso que se deve escutar o “arqui” de *arqui-escrita*. Momento também em que a “suplementariedade” da escrita dá-se a escutar de um outro modo, não mais a partir da lógica metafísica que opõe o sentido suplementar ao sentido originário (assente na relação de imediatidade entre a voz e o *logos*).

<sup>174</sup> Tradução ligeiramente modificada.

Verter o significado à “função” de significante, no jogo de suas remessas, diz respeito ao pôr em questão a ideia de signo através do repensar do conceito tradicional de escrita. Relativamente ao repensar deste conceito, diz-se que o pensamento de Derrida consiste em demarcar-se “criticamente” da tradicionalidade filosófica que, de Platão a Saussure, relega a escrita à posição de subordinação à linguagem falada, anunciando e enunciando, ao longo da década de 1960, nomeadamente no já citado *De la grammatologie*, mas também, para citar outras obras igualmente importantes, em *L’écriture e la différence* (“A Escritura e a Diferença”) (1967), *La Voix et le phénomène* (“A Voz e o Fenômeno”) (1967) e *La Pharmacie de Platon* (“A Farmácia de Platão”) (1968), um novo e outro repensar da escrita que implicará na assunção dos traços “negativos” tradicionalmente a esta atribuídos (a saber, a secundariedade, a exterioridade, a complementaridade, etc.) como que, antes<sup>175</sup>, constituindo o próprio movimento da linguagem – a escrita como *arqui-escrita*, quer dizer, a escrita como que inscrita na fala, num processo de *transbordamento* do conceito ocidental de linguagem e na necessidade de construir uma nova lógica do “suplemento”.

Para que bem se entenda o que se quer dizer com a produção de um novo “conceito” de escrita, é preciso perceber, com rigor, o que quer (e não quer) dizer *escrita* em sede derridiana. Neste sentido, cabe ressaltar que 1) a escrita aqui não consiste em um tipo particular e derivado de linguagem a serviço da linguagem falada, isto é, a escrita como mera fixação da fala, que, a partir do seu repensar, passaria a ocupar o “lugar” privilegiado da voz numa simples inversão de hierarquias – isso porque o tema da escrita em sede derridiana tanto não se resume a uma mera inversão de dicotomias, quanto não se orienta por uma espécie de “aprofundamento” do conceito de escrita, quer dizer, como se fosse necessário “escavar” algo mais originário no conceito vulgar de escrita; ao contrário, se se mantiver a terminologia linguística, trata-se de pensar a exterioridade do significante como a exterioridade da escrita em geral<sup>176</sup> e a sua “estrutura de complementaridade” (“estrutura” do *rastro*) como o questionar do pressuposto onto-teológico no qual o conceito de signo ancora-se<sup>177</sup>; 2) por escrita é

---

<sup>175</sup> Na condição de que se entenda esta “anterioridade” em termos de “abertura” e não em termos da instituição de uma nova origem.

<sup>176</sup> “A exterioridade do significante é a exterioridade da escrita em geral e tentaremos mostrar, mais adiante, que não há signo linguístico antes da escrita. Sem esta exterioridade, a própria ideia de signo arruína-se” (DERRIDA, 2008d, p. 17).

<sup>177</sup> “Esta referência ao sentido de um significado pensável e possível fora de qualquer significante, permanece na dependência da onto-teo-teleologia (...). Portanto, é a ideia de signo que seria necessário desconstruir por uma meditação sobre a escrita que se confundiria, conforme deve fazê-lo, com uma *solicitação* da onto-teologia, repetindo-a fielmente na sua *totalidade* do signo sob suas duas faces. Que o significado seja originário e essencialmente (...) rastro, que ele seja *desde sempre em posição de significante*, tal é a proposição aparentemente inocente em que a metafísica do *logos*, da presença e da consciência deve refletir a escrita como sua morte e seu recurso” (DERRIDA, 2008d, p. 90).

preciso ter em consideração as modalidades de escritas não-fonéticas ou não plenamente fonéticas (escritas mistas) – a desconsideração de escritas não-fonéticas, como por exemplo a chinesa, revela o etnocentrismo assente na história do conceito de escrita; e, mais precisamente, é preciso ter em consideração a dimensão não-fonética da escrita dita fonética - Derrida advogará, como veremos mais adiante, no sentido de que não há escrita puramente fonética; 3) e, sobretudo, é preciso ressaltar que o pensamento da escrita em sede derridiana deve dar-se a ler e a escutar como *arqui-escrita*<sup>178</sup>, quer dizer, dito brevemente, como o ultrapassamento e a compreensão do conceito ocidental de linguagem pela escrita, como a inscrição da escrita na fala, e, portanto, como o abalo quer do conceito de linguagem, quer do de escrita, quer do conceito de signo, não se prestando, todavia, conforme outrora salientado, a um novo conceito “científico”<sup>179</sup> de escrita. Trata-se, em suma, de perceber que a voz não é capaz, tanto quanto a escrita, de exprimir a origem plena, a verdade única, o sentido próprio do que quer que seja.

Dito de outro modo, e na intenção de evocar um tema importante - o da metáfora - ao pensamento da *desconstrução* relativamente à escrita, saliento o momento em que Derrida, tomando como referência *Fedro*, de Platão, relembando a dicotomia entre a escrita natural/universal/inteligível/ intemporal (a “boa escrita”) e a escrita sensível/ finita/ artificiosa (a “má escrita”), atenta-nos para o paradoxo que consiste no fato de a escrita inteligível e intemporal receber este nome por metáfora. A “boa escrita”, a verdadeira, a imediata, a escrita da verdade na alma é entendida em consonância com aquilo mesmo que se pensa, que se quer dizer, ao passo que a “má escrita”, a escrita no sentido literal e corrente, a escrita sensível e que se dá no espaço<sup>180</sup>, conforme define Derrida, é assim entendida em razão de sua força aforística, da sua capacidade alusiva, em suma, da sua metaforicidade – ali onde a metáfora abre a errância do semântico, como dirá o filósofo em *La mythologie blanche - La métaphore dans le texte philosophique* (“A mitologia Branca. A metáfora no texto filosófico”) (1971)<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> “Arqui-[escrita] cuja Necessidade aqui queremos indicar e cujo novo conceito pretendemos desenhar; e que continuamos a denominar [escrita] somente porque ela se comunica essencialmente com o conceito vulgar da [escrita]” (DERRIDA, 2008d, p. 69). *Tradução ligeiramente modificada*.

<sup>179</sup> “Esta arqui-[escrita], embora seu conceito seja requerido pelos temas do “arbitrário do signo” e da diferença, não pode, nunca poderá ser reconhecida como objeto de uma ciência. Ela é aquilo mesmo que não se pode deixar reduzir à forma da presença. Ora, esta comanda toda a objetividade do objeto e toda relação de saber” (DERRIDA, 2008d, p. 69). *Tradução ligeiramente modificada*.

<sup>180</sup> DERRIDA, 2008d, p. 18.

<sup>181</sup> Neste texto, em retomada da definição aristotélica de metáfora, Derrida sublinha o reconhecimento implícito de Aristóteles no que diz respeito à possibilidade de a verdade faltar à metáfora. A este propósito, lemos: “[A metáfora] Corre o risco de interromper a plenitude semântica à qual deveria pertencer. Ao marcar o momento do rodeio ou do desvio durante o qual o sentido pode parecer aventurar-se sozinho, desligado da



Em *De la grammatologie*, Derrida dá uma série de exemplos<sup>182</sup> a propósito da escrita “*natural*, eterna e universal” – enquanto sistema da verdade significada, cuja dignidade é por isso reconhecida – que, ainda na Idade Média, tal como acontecia com a concepção platônica da escrita, é entendida em sentido metafórico. No sentido desses exemplos, e em consonância com o seu pensamento da escrita, Derrida anuncia: “Seria preciso escrever uma história desta metáfora que sempre opõe a [escrita] divina ou natural à inscrição humana e laboriosa, finita e artificiosa” (DERRIDA, 2008d, p. 19)<sup>183</sup>. Vê-se, a partir desta anúncio, que a abordagem derridiana do tema da metáfora consiste em um dos motivos de seu amplo programa filosófico no qual repensar a situação da fala a partir do seu *transbordamento* e *ultrapassamento* pela escrita significa destituí-la do seu “lugar” de originalidade por relação ao sentido e, ao mesmo tempo, lançar outra luz (luz estranha, dirá Derrida) sob o conceito de escrita. Nessa dicotomia entre a escrita natural e a artificiosa – dicotomia que guarda as oposições metafísicas de próprio e não-próprio, da verdade e da não-verdade, do interior e do exterior, da alma e do corpo, etc. –, a escrita natural une-se intimamente à voz e ao sopro, sendo sua natureza outra que não a gramatológica – a saber, a pneumatológica. Neste sentido, valoriza-se a escrita “natural” quando esta é entendida enquanto presença plena da fala divina em nosso interior, da voz viva da consciência como lei divina, em detrimento da escrita “representativa”, decaída, instituída e portadora da morte. Nesta primeira idealidade vinda da alma, o sujeito consciente tem a ilusão da presença imediata do sentido na palavra falada e o significante fônico é “apagado” na medida em que este se une, no tempo da fala, ao conceito significado. Deste ponto de vista, a voz torna-se a consciência mesma e é capaz, por isso, de emitir o sentido verdadeiro ou próprio do significado em sua presença – momento em que a exterioridade do significante parece reduzida. A escrita no sentido literal aparece nesta cena como secundária e derivada, capaz de fixar ou subverter a suposta pureza do significado.

Derrida observa, com isso, que tudo o que funciona como metáfora nesses discursos que opõem a escrita divina ou natural à escrita humana e artificiosa não faz outra coisa senão confirmar o privilégio concedido ao *logos* bem como o sentido próprio ou corrente dado à escrita que, nas palavras de Derrida, e para a ocidentalidade filosófica, permanece sendo o

---

própria coisa que todavia visa, da verdade que acorda ao seu referente, a metáfora abre também a errância do semântico” (DERRIDA, 1991d, pp. 281-282).

<sup>182</sup> Para citar alguns exemplos: “Galileu: ‘A natureza está *escrita* em linguagem matemática’. Descartes: ‘... lendo o grande livro do mundo...’ [...]. Bonnet: ‘Parece-me mais filosófico supor que a nossa terra é um livro que o grande Ser entregou a inteligências que nos são muito superiores para que o lessem, e onde elas estudam a fundo os traços infinitamente multiplicados e variados de sua adorável sabedoria’. [...] Jaspers: ‘O mundo é o manuscrito de um outro, inacessível a uma leitura universal e que somente a existência decifra’ (DERRIDA, 2008d, pp. 19-20).

<sup>183</sup> Tradução ligeiramente modificada.

“signo significante de um significante significativo ele mesmo de uma verdade eterna, eternamente pensada e dita na proximidade de um *logos* presente” (DERRIDA, 2008d, p. 18). Em outras palavras, esta significação da escrita como *significante de um significante* – isto é, a escrita como um *significante do significante do significado* –, significante este que *fala*, que *diz*, que dá *voz* à verdade, insere-se no logocentrismo que é também o fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e da idealidade do sentido, da voz e do (sentido do) ser. “O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente como presença”, diz Derrida (DERRIDA, 2008d, p. 15).

O filósofo remarca, ainda, que este sentido metafórico da escrita permaneceria enigmático e remeteria a um sentido de “próprio” da escrita como metáfora primeira. Todavia, o que parece inquietar Derrida é justo esse sentido de “próprio” da escrita que permanece impensado por discursos que opõem a boa à má escrita: “Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido “próprio” da [escrita] como a metaforicidade mesma” (DERRIDA, 2008d, p. 18)<sup>184</sup>. Pensar a escrita como metaforicidade mesma ou como metáfora primeira, na perspectiva da *desconstrução*, tem como correlata implicação “pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais” (DERRIDA, 2008d, p. 10). Tendo isso em conta, releiamos uma das enunciações epigráficas de *De la grammatologie* citada logo no início deste trabalho: “a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, *com a ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta*, o rebaixamento da [escrita] e seu recalçamento fora da fala ‘plena’” (DERRIDA, 2008d, p. 4)<sup>185</sup>. Isso porque o que está em questão quando se pensa a escrita como metáfora primeira ou a escrita enquanto metaforicidade mesma é a desconstrução da oposição entre o próprio e o não-próprio, entre o sentido próprio e o sentido figurado, entre a idealidade do significado e a representatividade do significante, e, em primeira e em última instância, é a desconstrução do ideal de origem (do sentido) que respalda essas oposições.

Desde que nos atentemos ao afastamento de Derrida das concepções etimologista e simbolista da metáfora, ou da metáfora no sentido filosófico tradicional<sup>186</sup> *tout court*, isto é,

---

<sup>184</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>185</sup> Tradução ligeiramente modificada. *Grifo meu*.

<sup>186</sup> A este respeito, e para ilustrar, Derrida refere-se a definição aristotélica de metáfora na *Poética* como a primeira formulação sistemática deste conceito: “A metáfora (*metáfora*) é o transporte (*epiphora*) para uma coisa de um nome (*onomatos*) que designa uma outra (*allotriou*), transporte do gênero para a espécie (*apo tou genous epi eidous*) ou de uma espécie para o gênero (*apo tou eidous epi to genos*) ou da espécie para a espécie

como o transportar, o levar para outro lugar, para além ou como o desvio ou o desgaste<sup>187</sup> de um sentido supostamente original, primitivo, verdadeiro, pode-se então entender “a escrita como metaforicidade mesma” ou o sentido do “próprio” da escrita como metáfora primeira a partir de um repensar tanto da escrita quanto da metáfora, isto é, sem que esse recurso trópico recaia na “simplicidade arqueológica de uma origem própria, a virgindade de uma história dos começos” (DERRIDA, 1991d, p. 270). Na contramão da metaforologia<sup>188</sup>, que se mantém ainda metafísica, Derrida assim se demarca:

É a partir do além da diferença entre o próprio e o não-próprio que é necessário dar conta dos efeitos de propriedade e de não-propriedade. Por definição, não existe, portanto, categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de *tropos* que condicionaram a estruturação das oposições filosóficas ditas “fundamentais”, “estruturantes”, “originárias”: tanto quanto as “metáforas” que constituiriam o título de uma tal tropologia, as palavras “figura” ou “tropo” ou “metáfora” não escapam à regra. Para se permitir ignorar esta vigilância da filosofia, seria necessário postular que o sentido visado através destas figuras é uma essência rigorosamente independente do que a transporta, o que é já uma tese filosófica, poder-se-ia mesmo dizer a única tese da filosofia, aquela que constitui o conceito de metáfora, a oposição do próprio e do não-próprio, da essência e do acidente, da intuição e do discurso, do pensamento e da linguagem, do inteligível e do sensível, etc (DERRIDA, 1991d, pp. 269-270).

Neste sentido, trata-se, nas palavras de Derrida,

... de desconstruir os esquemas metafísicos ou retóricos (...), não para rejeitá-los e pô-los de lado, mas para reinscrevê-los de outro modo e sobretudo para começar a identificar o terreno histórico-problemático sobre o qual pode-se perguntar sistematicamente à filosofia os títulos metafóricos dos seus conceitos (DERRIDA, 1991d, p. 255).

Ora, se, conforme afirma Derrida, “a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, *com a ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta*, o rebaixamento da [escrita] e seu recalçamento fora da fala ‘plena’” (DERRIDA, 2008d, p.

---

(*apo tou eidous epi eidous*) ou segundo a relação de analogia (*è kata to analogon*) (1457 b, trad. Bubé)’ ” (DERRIDA, 1991d, p. 271).

<sup>187</sup> Sobre a interpretação do valor de *usura* na perspectiva do uso, do desgaste, do esgotamento, Derrida comenta: “É também esta metáfora que importa consigo uma *pressuposição continuísta*: a história de uma metáfora não teria essencialmente o caminho de um deslocamento, com rupturas, reinscrições num sistema heterogêneo, mutações, desvios sem origem mas o de uma erosão progressiva, de uma perda semântica regular, de um esgotamento ininterrupto do sentido primitivo. (...) Este traço – o conceito de usura – não pertence, sem dúvida, a uma configuração histórico-teórica estreita mas mais seguramente ao próprio conceito de metáfora e à longa sequência metafísica que determina ou que o determina” (DERRIDA, 1991d, pp. 255 – 256).

<sup>188</sup> DERRIDA, 1991d, p. 269.

4)<sup>189</sup>, então a *desconstrução* tem como tarefa e desafio repensar essa história justo pela via daquilo que ficara no “lugar” do suplemento.

É, portanto, nesse sentido que Derrida afirma, em *De la grammatologie*, logo no enunciar da questão, que o “significado funciona aí desde sempre como significante” e que “a secundariedade que se acreditava poder reservar à [escrita] afeta todo significado em geral” (DERRIDA, 2008d, p. 8)<sup>190</sup>. A escrita, assim, é restabelecida de modo afirmativo de tal maneira que a estrutura “significante do significante”, que outrora designara os traços negativos atribuídos à escrita, como a secundariedade, a suplementaridade, a exterioridade, a tecnicidade, o desvio da verdade, da origem (do sentido) etc., relativamente e contrariamente aos traços enobrecedores da voz, a partir de então, tal estrutura designa o próprio movimento da linguagem – e é nisto que consiste construir uma nova lógica do suplemento. Quando a estrutura “significante do significante”, isto é, a estrutura de suplementaridade “própria” da escrita, passa a designar o próprio movimento da linguagem, isto quer dizer que o significado foi “suprimido”. Entretanto, deve-se entender isto de modo bem preciso: trata-se, na verdade, da supressão da ideia de um *significado transcendental*, isto é, de um significado que exista em si mesmo, em sua essência, independente de estar referido no sistema conceitual ou linguístico a que pertence. Nas palavras de Derrida, o *significado transcendental* “excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante” (DERRIDA, 2001e, pp. 26-27). Ora, a partir do momento em que o *significado transcendental* é posto em questão e em que se reconhece que todo significado está, também, na posição de significante, a distinção entre o significado e o significante – isto é, o próprio conceito de signo – torna-se problemática em sua raiz.

Todavia, conforme pondera Derrida, há que se pensar isto com prudência, pois 1) pôr em questão a ideia de *significado transcendental* implica a difícil tarefa da desconstrução de toda uma tradição metafísica de pensamento que impôs, e não deixará jamais de impor, diz o filósofo, à ciência semiológica a exigência fundamental de um *significado transcendental*, de um conceito independente da língua; e esta exigência se dá não por algo exterior como que “a filosofia”, mas sim, conforme esclarece Derrida, “por tudo aquilo que liga nossa língua, nossa cultura, nosso ‘sistema de pensamento’ à história e ao sistema da metafísica”; 2) não se trata, em absoluto, de confundir o significante e o significado – “[o] fato de que essa oposição ou essa diferença não possa ser radical ou absoluta não a impede de funcionar e até mesmo, sob

---

<sup>189</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>190</sup> Tradução ligeiramente modificada.

certos limites, bastante amplos, de ser indispensável”, como por exemplo, quando da tradução<sup>191</sup> (DERRIDA, 2001e, p. 26).

Em *La différence* (“A diferença”)<sup>192</sup> (1968), conferência que integra o livro *Marges - De la philosophie* (“Margens da filosofia”)<sup>193</sup> (1972), no contexto em que Saussure entra em cena, quando da sua defesa de que na linguagem não há senão diferenças, Derrida conclui:

o conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo 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 (DERRIDA, 1991d, p. 42).

---

<sup>191</sup> Sobre a questão da tradução relativamente à problemática do signo, Derrida acrescenta: “E foi, efetivamente, no horizonte de uma traduzibilidade absolutamente pura, transparente e unívoca, que se constituiu o tema de um significado transcendental. Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao menos, *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se essa diferença não é nunca pura, tampouco o é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de ‘transporte’, de uma língua a outra, ou no interior de uma única e mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o ‘veículo’ – significante deixaria virgem e intocado” (DERRIDA, 2001e, p. 26).

<sup>192</sup> Diferentemente da tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, que traduz o neografismo *différance* por “diferença”, tradução esta da qual me sirvo e a qual se deve saudar, pois toda tradução é uma im-possível tarefa e um grande esforço de difusão de um pensamento, mantenho tal neografismo intraduzível por acreditar que só se mantém preservada a intenção deste gesto no uso da língua francesa. No sentido de corroborar esta escolha pela intraduzibilidade do termo “*différance*”, cito duas passagens de Derrida: 1) “O *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*”. 2) “Sem dúvida este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo – esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética – assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética” (DERRIDA, 1991d, pp. 35-36). Neste sentido, daqui em diante, tal como é feito com a tradução de “*écriture*” por “escrita”, assinalarei entre colchetes toda vez que for necessário substituir esta ou qualquer outra proposta de tradução do termo *différance*, mantendo-o, portanto, intraduzível. Sobre as diferentes formas em <http://www.lpeu.com.br/q/iphvm> que este termo foi traduzido pelos estudiosos de Derrida, cf.: OTTONI, 2007, p. 131 -145. Sobre a *différance*, cf. Capítulo II - §3.

<sup>193</sup> A questão subjacente a esta obra visa problematizar a ideia de *margem* no sentido de questionar o(s) limite(s) da filosofia, bem como a pretensão de controle do(s) limite(s) pela filosofia. Sobre isso, Derrida dirá logo no texto que introduz *Marges* – a saber, “Timpanizar – a filosofia”: “Amplamente até se acreditar interminável, um discurso que se *chamou* filosofia – o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo e não cessou de murmurar sobre ele quase desde a inicial – quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite. Na familiaridade das línguas chamadas (instituídas) por ele de naturais, as que lhe foram elementares, este discurso ateu-se sempre a assegurar o controle do limite (...). Reconheceu-o, concebeu-o, estabeleceu-o, declinou-o segundo todos os modos possíveis; e desde então, no mesmo lance, para melhor dispor dele, transgrediu-o. Era necessário que *o seu próprio limite* não lhe permanecesse estranho. Apropriou-se portanto do conceito dele, acreditou dominar a margem do seu volume e pensar o seu outro. A filosofia ateu-se sempre a isso: pensar o seu outro. O seu outro: o que a limita e aquilo que ela supera na sua essência, na sua definição, na sua produção (DERRIDA, 1991d, pp. 11 -12). Acrescenta-se, ainda que, do ponto de vista formal, o próprio texto é construído no sentido de questionar a ideia de margem, de fronteira e, portanto, de limite, quando da inserção do texto de Michel Leiris literalmente na margem do texto de Derrida, no intuito de “preencher” as margens, de não haver margem em branco.

Dessa forma, para Derrida, é necessário estar atento para toda suposta *presença* de um sentido original, auto-idêntico, preexistente à condição de ser referido por um sistema de significações. Em outros termos, o que deve estar sob vigília permanente é a ideia de que o sentido já se encontra dado, em si mesmo, antes de qualquer referência, independente do *jogo* da linguagem. É importante ressaltar que, para o filósofo, a ideia de um sentido preexistente não é apenas mais uma ideia entre outras, mas, sim, como escreve em *De la grammatologie*, é a condição mesma da ideia de verdade. Vejamos:

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos* (...). Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*. (...) a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no ‘pensamento’ como *logos*, tem relação com o ‘sentido’; aquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o ‘reúne’” (DERRIDA, 2008d, 13).

Do ponto de vista da *desconstrução*, a supressão do *significado transcendental*, da presença plena do sentido traduzir-se-á no trabalho de repensar o signo linguístico, ainda encerrado numa perspectiva metafísica (conforme se verá a seguir quando da leitura que Derrida empreende de Saussure). Por outro lado, do ponto de vista do estruturalismo, efervescente na década de 1960, sobretudo em França, a supressão do *significado transcendental* significará a descentralização das estruturas. A este respeito, Derrida posiciona-se especialmente em uma conferência intitulada *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (“A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”) pronunciada no Colóquio Internacional da Universidade Johns Hopkins sobre *As Linguagens Críticas e as Ciências Humanas* no ano de 1966 e, no ano seguinte, veio integrar o livro *L’écriture et la différence*. Neste texto, Derrida aponta o momento da ruptura com o pensamento clássico da estrutura através do repensar da estruturalidade da estrutura como descentramento – o que se tornou possível quando “a linguagem invadiu o campo problemático universal” e o significado central, originário ou transcendental foi posto em questão (lê-se, neste contexto, o referir-se à linguística estruturalista Saussureana, mas também à totalidade de uma época em que se deve considerar a crítica nietzschiana da metafísica, a crítica freudiana da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito, etc., e também a destruição heideggeriana da metafísica) (DERRIDA, 2009a, pp. 409-410). Ao pensamento clássico da estrutura, Derrida refere-se como a neutralização ou redução da estruturalidade da estrutura pelo gesto de lhe dar um centro, um ponto de presença ou uma origem fixa de tal modo que o centro comanda a estrutura e, paradoxalmente, encerra o jogo

que abre e torna possível, situando-se, ao mesmo tempo, *na* estrutura e *fora* dela: “O conceito de estrutura centrada é com efeito o conceito de um jogo *fundado*, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo” (DERRIDA, 2009a, p. 408).

Para Derrida, toda a história do conceito de estrutura, antes do seu momento de ruptura, tem de ser pensada como uma série de substituições de centro a centro, todavia, ancorados numa história do sentido determinada pelo ideal de presença. Diz o filósofo: “Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidos, arque, telos, energia, ousia* [essência, existência, substância, sujeito] *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.)”. (DERRIDA, 2009a, p. 409). Portanto, toda a história metafísica concebida como estrutura centrada, movida, nas palavras de Derrida, “por um desejo do centro na constituição [mesma] da estrutura” e submetida à “lei da presença central”, opera de forma mais ou menos contínua por meio de substituições e deslocamentos de um centro pelo/ao outro, um “encadeamento de determinações do centro”, no entanto, sem abalar o “edifício” metafísico (DERRIDA, 2009a, p. 409).

O momento da ruptura se dá quando a estruturalidade da estrutura começa a ser pensada. Desde então, o que passa a ser questionado é justamente o caráter originário ou fundacional da estrutura centrada. Em outras palavras, o que se questiona é justamente a possibilidade de o centro subtrair-se ao jogo na condição de *significado transcendental*. Todavia, salienta-se que Derrida não nega a imprescindibilidade do centro para o entendimento e coerência do sistema – [diz o filósofo:] “É certo que o centro de uma estrutura, orientando e organizando a coerência do sistema, permite o jogo dos elementos no interior da forma total. E ainda hoje uma estrutura privada de centro representa o próprio impensável” (DERRIDA, 2009a, p. 408) – mas trata-se, antes, de problematizar “*a lei que comanda de algum modo o desejo do centro na constituição da estrutura*”. A lei da presença central submete o processo de significação a um sistema transcendental, organizado pela lógica da oposição binária metafísica, na qual os conceitos só se fazem entender pelos seus contrários e a verdade emana da relação intrínseca entre *logos* e *phone*. Mas se, conforme escreve Derrida, “uma presença central nunca foi ela própria”, “sempre já foi deportada para fora de si no seu substituto”, e se “o substituto não se substitui a nada que lhe tenha de certo modo preexistido”, começa-se a pensar que “o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente

substituições de signos” – momento em que a linguagem invade o campo problemático universal e abala a ideia de estrutura centrada. (DERRIDA, 2009a, p. 409). Neste contexto, o conceito de signo torna-se exemplar de um movimento que pretende abalar a metafísica da presença, mas que, no entanto, não pode de todo fazê-lo:

Mas não podemos desfazer-nos do conceito de signo, não podemos renunciar a essa cumplicidade metafísica sem renunciar ao mesmo tempo ao trabalho crítico que dirigimos contra ela, sem correr o risco de apagar a diferença na identidade a si de um significado reduzindo em si o seu significante ou, o que vem a dar no mesmo, expulsando-o simplesmente para fora de si. Pois há duas maneiras heterogêneas de apagar a diferença entre o significante e o significado: uma, a clássica, consiste em reduzir ou em derivar o significante, isto é, finalmente em *submeter* o signo ao pensamento; a outra, a que aqui dirigimos contra a precedente, consiste em questionar o sistema no qual funcionava a precedente redução: e em primeiro lugar a oposição do sensível e do inteligível (DERRIDA, 2009a, p. 411).

Ainda que, para Derrida, o estruturalismo tenha os seus limites<sup>194</sup>, quais sejam, os motivos estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico, etc., do conceito de *estrutura*, poder-se-á dizer que do ponto de vista 1) da negação do *significado transcendental* como centro originário, fundacional e regulador da estrutura, 2) da linguagem como um jogo de diferenças e 3) da anterioridade da língua relativamente ao sujeito falante (que não a possui), o “conceito” de *différance* desenvolve as exigências de princípio mais legítimas do “estruturalismo”<sup>195</sup>. A supressão da ideia de *significado transcendental* põe em cena os limites do signo linguístico e aponta para o repensar *desconstrutivo* do conceito de linguagem. Dirá Derrida: “Se apagarmos a diferença radical entre significante e significado, é a própria palavra significante que seria necessário abandonar como conceito metafísico” (DERRIDA, 2009a, pp. 410-411) – entrevê-se já o desenhar da noção de *rastro*.

O que está em questão quando do repensar *desconstrutivo* do signo linguístico é o questionar da dicotomia entre o inteligível e o sensível a qual reenvia às demais dicotomias metafísicas marcadas pela lógica do interior e do exterior, do natural e do artificial, da alma e do corpo, da presença e da ausência, etc. Sobre a relação hierárquico-dicotômica que acaba por reservar à escrita o lugar de complementaridade e secundariedade, Derrida nos diz:

---

<sup>194</sup> Relativamente a esses limites, Derrida segue em seu texto no sentido de demonstrar como a perspectiva estruturalista da linguagem enquanto jogo de substituição de signos permanece ainda regulada pela lógica metafísica na medida em que o caráter suplementar do significante obedece o sentido de suprir uma falta – a do significado transcendental que outrora ocupara o lugar de centro fixo da estrutura. “A presença de um elemento é sempre uma referência significante e substitutiva inscrita num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia. O jogo é sempre jogo de ausência e de presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não inversamente” (DERRIDA, 2009a, p. 425).

<sup>195</sup> DERRIDA, 2001e, p. 34.



“imagem ou representação, sensível e inteligível, natureza e cultura, natureza e técnica, etc. São solidários com toda a conceitualidade metafísica e em particular com uma determinação naturalista, objetivista e derivada da diferença entre o fora e o dentro” (DERRIDA, 2008d, p. 88). O pensamento da escrita em sede derridiana significa o pôr em questão – ou o apontar a *clausura* – da onto-teologia e da metafísica (da presença) em cujos solos a semiologia ou, mais estritamente, a linguística ancora suas raízes, ainda que os semiólogos e os linguistas pretendam superá-las. Ao denunciar a inadequação do conceito de linguagem frente ao movimento de sua extensão, sugerindo, a partir de então, que se pense o conceito de escrita como que compreendendo e ultrapassando a linguagem, Derrida não pretende com isso adequar o conceito de escrita àquilo que excede a linguagem, ao contrário, o seu pensamento da escrita trata de anunciar certa emancipação da necessidade de adequação. *De la grammatologie* reflete sobre esse *transbordamento* que deixa entrever uma nova ideia de escrita, a qual libera o pensamento para além da clausura da metafísica da presença. Em outros termos, o pensamento da *desconstrução* mostra como a redução fonética da linguagem esconde uma redução metafísica do pensamento como um todo. Nos termos de Derrida, a “metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como a dominação de uma forma linguística” (DERRIDA, 2008d, p. 28).

Sobre isso, reservo espaço às palavras do filósofo que vão no sentido de apontar os limites da linguística:

Assim, a “ciência” semiológica ou, mais estritamente, linguística, não pode conservar a diferença entre significante e significado – a própria ideia de signo – sem a diferença entre o sensível e o inteligível, é certo, mas também sem conservar ao mesmo tempo, mais profunda e mais implicitamente, a referência a um significado que possa “ocorrer”, na sua inteligibilidade, antes de sua “queda”, antes de toda expulsão para a exterioridade do “este mundo” sensível. Enquanto face de inteligibilidade pura, remete a um *logos* absoluto, ao qual está imediatamente unido. Este *logos* absoluto era, na teologia medieval, uma subjetividade criadora infinita: a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus./ É claro que não se trata de “rejeitar” estas noções: elas são mesmo necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se inicialmente de por em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos de pensamento que, frequentemente, se acredita poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não *terminará* talvez nunca. Contudo, sua *clausura* histórica está desenhada (DERRIDA, 2008d, p. 16).

Entretanto, inscrito nesta clausura histórica, o conceito de signo é também aquele que, segundo Derrida, deixa entrever o “*brilho [‘lueur’] do além-clausura*”<sup>196</sup>. Motivo pelo qual não se trata de renunciar aos conceitos que participam de uma dada época, pois eles são indispensáveis para abalar a própria herança de que fazem parte. A *desconstrução*, por isso, não é – e é preciso ainda fazer esta observação – um discurso ou uma estratégia de pensamento que, vinda de fora, pretenda literal e forçosamente desconstruir o que quer que esteja estabelecido enquanto tal. Trata-se de uma postura de vigília crítica em torno de toda construção que se esquece da sua condição de constructo. A fim de reiterar esta observação quanto ao gesto do pensamento de Derrida, recorro às palavras do filósofo:

é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as suas condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstruir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inominável, o brilho do além-clausura (DERRIDA, 2008d, p. 17).

Logo a seguir a esta passagem, o filósofo declara: “O conceito de signo, aqui, é exemplar” (DERRIDA, 2008d, p. 17). E o trabalho de *De la grammatologie* começa por essa brecha: “Inquieta-nos aquilo que, no conceito de signo – que nunca existiu nem funcionou fora da história da filosofia (da presença) –, permanece sistemática e genealogicamente determinado por essa história” (DERRIDA, 2008d, p. 17). Sabe-se que a temática do signo é o “trabalho de agonia”, como assim se refere Derrida, de uma tradição que pretendia subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser e etc., ao movimento da significação. O trabalho de *desconstrução* é, neste contexto, suspeitar da diferença entre significado e significante ou da ideia do signo em geral, entretanto, adverte o filósofo, “não se trata de fazê-lo a partir de uma instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada” (DERRIDA, 2008d, p. 17), mas sim, trata-se de mostrar que a exterioridade do significante é a exterioridade da escrita em geral e que sem esta a própria ideia de signo arruína-se, pois não há signo linguístico antes da escrita (no sentido de *arqui-*

---

<sup>196</sup> Ressalva-se que a palavra “brilho”, conforme adotada pela tradução aqui utilizada (Cf. DERRIDA, 2008d, p. 17), deve ser entendida no sentido de uma luz fraca, de um lampejo, conforme aponta a palavra francesa “lueur” (Cf. DERRIDA, 1967a, p. 25). Esta observação vem a propósito de um certo reenvio à dimensão fenomenológica da “luz”, da “claridade”, do “sol”, etc., que a palavra “brilho” comporta, dimensão esta que Derrida, de certa maneira, busca se afastar.

escrita). Para o desenvolvimento destas questões, Derrida tomará o projeto de Ferdinand de Saussure como exemplo privilegiado<sup>197</sup>.

\*

De fato, no contexto da progressão do pensamento linguístico europeu, os estudos de Ferdinand de Saussure revelam-se expressivamente como um marco para a Linguística e a estes estudos Derrida reconhece o valor. Todavia, importa a Derrida ressaltar que não obstante o *gesto* do pensamento de Saussure relativamente à linguagem ao repensar o signo<sup>198</sup> a partir do seu caráter *arbitrário*<sup>199</sup> e *diferencial*<sup>200</sup>, este *gesto* se mantém em contradição com o seu *propósito*, qual seja, o de fundamentar uma linguística geral. Isso porque se, **1**) por um lado, a o caráter *diferencial* e *arbitrário* do signo permitiu repensar a linguagem como um sistema de diferenças entre os signos, estes, por sua vez, marcados pela relação indissociável entre significado (conceito) e significante (imagem acústica), cujo valor dessa relação estabelecer-se-á não por um elemento imposto de fora (algo como um *significado transcendental*), mas

---

<sup>197</sup> No entanto, Derrida adverte-nos: “Que a particularidade do exemplo não rompa a generalidade de nosso propósito: procuremos aqui e ali, fazer algo mais além de supô-lo” (DERRIDA, 2008d, p. 35). Neste sentido, ainda que Saussure seja um marco na progressão do pensamento linguístico europeu e exemplo privilegiado por Derrida, sabe-se a insuficiência desta abordagem tendo em vista outras referências citadas pelo filósofo, a saber: Troubetzkói, Jakobson, Martinet, Hjelmslev, Halle, etc. Entretanto, salvaguarda-se que, nesta fase da tese, o intuito é o de perceber a leitura que Derrida empreende da linguística de Saussure com o objetivo específico de pensar a contradição entre o gesto e o propósito do linguista, contradição esta que permite repensar a problemática da linguagem como abertura (ou porvir) de uma “gramatologia geral”.

<sup>198</sup> Sobre o signo linguístico na perspectiva de Saussure, lemos: “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la ‘material’, é somente nesse sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato”. Mais a frente encontra-se a seguinte observação a propósito da sua concepção de signo: “Propomo-nos a conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica* respectivamente por *significado* e *significante*; esses dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição, que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte. Quanto ao *signo*, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos por que substituí-lo, visto não nos sugerir língua usual nenhum outro” (SAUSSURE, 2013, pp. 106-107).

<sup>199</sup> “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário*”. A este propósito, Saussure exemplifica: “a ideia de ‘mar’ não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes. A arbitrariedade do signo é para Saussure indubitável. Entretanto, ele faz uma ressalva sobre a palavra *arbitrário*: “Não deve dar a ideia de que o significado dependa da livre escolha do que fala”, pois o indivíduo, por si só, não é capaz de fixar ou trocar qualquer coisa no signo, uma vez que este já esteja estabelecido em um grupo linguístico (Saussure fundamenta essa ideia no quarto capítulo, intitulado “O valor linguístico”). E ele continua: “queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade” (SAUSSURE, 2013, pp. 108-109).

<sup>200</sup> “[...] na língua só existem diferenças. [...] Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos do que o que existe ao redor dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no sentido quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação” (SAUSSURE, 2013, pp. 167-168).

como que a partir do sistema ao qual determinado termo faz parte, tendo como consequência deste *gesto*, segundo a análise derridiana<sup>201</sup>, a possibilidade de abertura para um pensamento da “gramatologia geral”; e, neste sentido, Derrida anuncia: “Se todo signo remete a um signo, e se “signo de signo” significa [escrita], tornar-se-ão inevitáveis algumas conclusões” (DERRIDA, 2008d, p. 52)<sup>202</sup>; 2) por outro lado, este *gesto* entra em contradição com o seu *propósito* de fundamentar uma linguística geral à medida que o linguista restringe-se à escrita fonética e defende a subordinação da escrita à fala em termos da mera “função” de representação da linguagem falada, mantendo-se, portanto, nos limites do pensamento metafísico para o qual o modelo de signo linguístico baseado na dicotomia interior/exterior, sensível/inteligível reenvia. Tal como se lê, para Saussure, “Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto (SAUSSURE, 2013, p. 58); e, ainda, aponta os perigos pecaminosos<sup>203</sup> da escrita (tal como Platão a pensa em *Fedro*, como visto no parágrafo anterior), se por pecado se entende, frequentemente, como nos diz Derrida, “a inversão das relações naturais entre a alma e o corpo na paixão” (DERRIDA, 2008, p. 42)<sup>204</sup>.

Assim, dito por outras palavras, 1) se, por um lado, Saussure abre ao campo da Linguística uma interpretação do signo que, tendo em conta o seu caráter *arbitrário* e *diferencial*, permite pensar a linguagem não a partir de conceitos ideais que pré-existam ao sistema linguístico<sup>205</sup>, mas sim a partir das diferenças entre os signos – “Na língua, tudo se reduz a diferenças”, afirma Saussure (SAUSSURE, 2013, p.177); 2) por outro lado, preserva-

---

<sup>201</sup> Também é de igual importância ao pensamento da *desconstrução* o fato de Saussure dar-nos a repensar a língua não como “propriedade” ou “função” do sujeito falante, ao contrário, remarca a anterioridade da língua relativamente ao sujeito. Derrida o dirá nesses termos: Saussure nos recordou que “ ‘a língua (que portanto consiste apenas em diferenças) não é uma função do sujeito falante’. Isso implica que o sujeito (identidade a si ou, eventualmente, consciência da identidade a si, consciência de si) está inscrito na língua, é ‘função’ da língua, não se torna sujeito *falante* a não ser conformando a sua fala, mesmo na denominada ‘criação’, mesmo na denominada ‘transgressão’, com o sistema de prescrições da língua como sistema de diferenças, ou pelo menos com a lei geral da diferença, regendo-se pelo princípio da língua, a qual Saussure diz ser a ‘linguagem menos a fala’ ” (DERRIDA, 1991d, p. 47).

<sup>202</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>203</sup> No sexto capítulo de *Cours...*, intitulado, segundo a tradução, “Representação da língua pela escrita”, Saussure argumenta no sentido de mostrar os perigos da escrita que acaba por usurpar o papel principal concedido à palavra falada, por ocupar uma posição (imerecida, ele pontua) de prestígio relativamente à fala. A este respeito, Saussure argumenta (argumentação insuficiente do ponto de vista de Derrida): “Acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural” (SAUSSURE, 2013, p. 59).

<sup>204</sup> “Não é uma simples analogia: a escrita, a letra, a inscrição sensível, sempre foram consideradas pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao sopro, ao verbo e ao logos” (DERRIDA, 2008d, p. 42).

<sup>205</sup> “Não existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua” (SAUSSURE, 2013, p. 158).

se na clausura metafísica logo-fonocêntrica à medida que, no conceito de signo, mantém distintos o significado (inteligível) e o significante (sensível), ainda que sejam, no limite, as duas faces de uma mesma folha. Em *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, outrora citado, Derrida assevera: “... o conceito de signo não pode em si mesmo superar esta oposição do sensível e do inteligível. É determinado por esta oposição: completamente e através da totalidade da sua história” (DERRIDA, 2009a, p. 411). É a manutenção desta distinção que permite ainda pensar a escrita como um significante subordinado à fala enquanto esta é o significante mais “próximo” ao sentido. A este “ir-almém-retrocedendo”, Derrida entende como a contradição entre o *gesto* e o *propósito* da iniciativa saussureana, contrariedade esta que comandará a sua análise da linguística de Saussure. Sobre isto, cedo espaço às palavras de Derrida:

(...) será necessário admitir que a unidade imediata e privilegiada que fundamenta a significância e o ato de linguagem é a unidade articulada do som e do sentido da fonia. Em relação a esta unidade, a [escrita] seria sempre derivada, inesperada, particular, exterior, duplicando o significante: fonética. “Signo de signo, diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel. / Entretanto, a intenção que institui a linguística geral como ciência permanece, sob este ponto de vista, na contradição. Um propósito declarado confirma com efeito (...) a subordinação da gramatologia, a redução histórico-metafísica da [escrita] à categoria de instrumento subordinado a uma linguagem plena e originariamente falada. Mas um outro gesto (não dizemos um outro propósito, pois, aqui, o que não segue sem dizer é feito sem ser dito, escrito sem ser proferido) liberta o porvir de uma gramatologia geral, de que a linguística fonológica seria somente uma região dependente e circunscrita. Sigamos em Saussure esta tensão do gesto e do propósito (DERRIDA, 2008d, p. 36)<sup>206</sup>.

Dessa forma, o que Derrida denuncia nesta contrariedade entre o *gesto* e o *propósito* de Saussure é que ele retoma ou mantém a definição tradicional da escrita que, desde Platão, assumia o modelo da escrita fonética e da linguagem das palavras. Para esta tradição, relativamente a qual Saussure mantém-se limitado, a palavra é já uma unidade do sentido e do som, do conceito e da voz (respectivamente significado e significante) e a escrita, por sua vez, “será ‘fonética’, será o fora, a representação exterior da linguagem e deste ‘pensamento-som’. Deverá necessariamente operar a partir de unidades de significação já constituídas e em cuja formação não tomou parte” (DERRIDA, 2008d, p. 38). É neste tipo de escrita, a escrita fonética, a partir da qual a *episteme* em geral, isto é, a ciência e a filosofia, e a linguística em particular, puderam instaurar-se. Derrida relembra que Saussure limita o número de sistemas da escrita a dois<sup>207</sup>, ambos definidos enquanto sistemas representativos da linguagem oral: 1)

---

<sup>206</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>207</sup> A este respeito, cf. § 3 (“Os sistemas de escrita”) do capítulo VI (“Representação da língua pela escrita”) de *Cours de linguistique générale*.

ou representam *palavras* de modo sintético e global, seria o caso do sistema ideográfico, em que a palavra é representada por um signo único o qual, estranho aos sons de que ela se compõe, exprime uma ideia - é o exemplo da escrita chinesa; 2) ou representam *foneticamente* elementos sonoros que se sucedem nas palavras - é o exemplo das escritas fonéticas (ora silábicas, ora alfabéticas), baseadas nos elementos irreduzíveis da palavra<sup>208</sup>.

Esta limitação dos sistemas da escrita a dois justifica-se, para Saussure, pela arbitrariedade do signo - isto é, se a escrita é definida como um “sistema de signos”, signos estes que se dão arbitrariamente, então não pode haver escrita figurativa ou “simbólica” (no sentido saussureano), isto é, uma forma de escrita que “retrata” ou “representa” as formas encontradas na natureza, a exemplo da escrita pictográfica - considerá-la seria uma contradição ao conceito de escrita em Saussure. Sobre isso, Derrida explica: “não há *escrita* na medida em que o grafismo mantém uma relação de figuração natural e de semelhança, qualquer que seja esta, com o que é então não *significado* mas representado, desenhado, etc.” (DERRIDA, 2008d, p. 40). Uma vez tendo delimitado os sistemas de escrita, Saussure faz uma segunda limitação: ater-se-á ao sistema fonético<sup>209</sup>, ressaltando o alfabeto grego como aquele que melhor reflete a língua de maneira racional e lógica. Para Derrida, isto evidencia o etnocentrismo ocidental saussureano e a perspectiva teleológica<sup>210</sup> da escrita, em que toda a irrupção do não-fonético na escrita traduzir-se-ia em crise passageira, e também deixa ver o limite do projeto de linguística saussureano pois ao mesmo tempo que se pretende geral, “*relativo ao sistema interno geral da língua em geral*”, desenha os seus próprios limites - limitando o seu estudo ao sistema fonético (DERRIDA, 2008d, p. 47).

Derrida, por sua vez, questiona o ideal de escrita fonética que, conforme sustenta, “*de fato* nunca é totalmente fonético” (DERRIDA, 2008d, p. 37). Neste sentido, o filósofo sublinha:

Se pensamos na fragilidade agora reconhecida das noções de pictograma, de ideograma, etc., na incerteza das fronteiras entre as escritas ditas pictográficas, ideográficas, fonéticas, medimos não só a imprudência da limitação saussuriana mas também a necessidade para a linguística geral de abandonar toda uma família de conceitos herdados da metafísica (...) e que se agrupam ao redor do conceito de arbitrário. Tudo isso remete para além da oposição natureza/cultura, a uma oposição que sobrevém entre *physis* e *nomos*, *physis* e *techne* cuja última função é, talvez,

---

<sup>208</sup> DERRIDA, 2008d, p. 39.

<sup>209</sup> “Limitaremos nosso estudo ao sistema fonético, e especialmente àquele em uso hoje em dia, cujo protótipo é o alfabeto grego” (SAUSSURE, p. 2013, pp. 60-61).

<sup>210</sup> “Esta teleologia leva a interpretar como crise passageira e acidente de percurso toda irrupção do não-fonético na escrita, e se teria o direito de considerá-la como etnocentrismo ocidental (...)” (DERRIDA, 2008d, p. 49).

*derivar* a historicidade; e, paradoxalmente, não reconhecer seus direitos à história, à produção, à instituição, etc., a não ser sob a forma do arbitrário e sobre o fundo do naturalismo (DERRIDA, 2008d, p. 40).

O repensar do ideal fonético da escrita é também reiterado noutra lugar, nomeadamente em *La différance*, outrora citado, onde Derrida advoga a impossibilidade de se pensar a escrita como puramente fonética a partir da formulação do sincategorema ou do filosofema neográfico *différance*<sup>211</sup> (com “a” e não com “e”, como tradicionalmente se escreve em língua francesa (*différence*)) – o qual, aos cuidados de Derrida, “*não é, à letra, nem uma palavra nem um conceito*”<sup>212</sup> – no intuito de salientar a diferença inaudível<sup>213</sup> no seio da escrita (dita) fonética. A genialidade deste gesto filosoficamente provocativo não tem a intenção, como dirá Derrida, de escandalizar o gramático ou o leitor, mas antes e sobretudo, insere-se “no decurso de uma escrita sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita...” ou, noutros termos, diz-se que esta intervenção gráfica foi “calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita” (DERRIDA, 1991, pp. 33-34). Assim, este silêncio tumular da diferença gráfica entre *différence* escrita com “e” e *différance* escrita com “a” – que, conforme ressalva Derrida, só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética – atesta uma marca muda que só se nota quando se escreve ou quando se lê, mas permanece inaudível aos ouvidos (des)atentos à voz. É justamente esta inaudição, quer dizer, esta impossibilidade de perceber na voz, na palavra falada, a diferença inscrita na escrita dita fonética, aquilo que permite problematizá-la em sua suposta “pureza”. Trata-se, por assim dizer, da denúncia de que não há escrita puramente fonética tanto porque esta, para funcionar, depende dos “signos” não-fonéticos<sup>214</sup> (pontuação, espaçamento, brancos, etc.), quanto

---

<sup>211</sup> Salvaguarda-se que a questão do repensar da escrita enquanto puramente fonética não esgota a complexidade de pensamento envolvida nesta formulação (*différance*), bem como neste texto, complexidade esta que será mais detalhadamente pensada no capítulo II desta tese quando relacionada aos temas do *rastro* e da *arqui-escrita*. Por ora, trata-se apenas de introduzir este texto ressaltando o modo como Derrida pensa a temática da escrita fonética.

<sup>212</sup> *Grifo meu.*

<sup>213</sup> “... essa diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença 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, e veremos também em que é que ela atravessa a ordem do entendimento” (DERRIDA, 1991d, pp. 34-35).

<sup>214</sup> Em *De la grammatologie*, Derrida dirá o mesmo, mas em outros termos: “... este modelo particular, a [escrita] fonética, não existe: nunca nenhuma prática é puramente fiel a seu princípio. Antes mesmo de falar (...) de uma infidelidade radical e *a priori* necessária, pode-se já notar os seus fenômenos compactos na [escrita] matemática ou na pontuação, *no espaçamento* em geral, que dificilmente podem ser considerados como simples acessórios da [escrita]. Que uma fala dita viva possa prestar-se ao espaçamento na sua própria [escrita], eis o que originariamente a relaciona com sua própria morte (DERRIDA, 2008d, p. 48). *Tradução ligeiramente modificada.*

porque não pode haver ideal de pureza quando a diferença aparece como o elemento fundamental no seio da linguagem.

Se Saussure vem lembrar-nos que na língua só há diferenças, Derrida vem dizer-nos que a diferença é a condição de possibilidade da significação. O sincategorema *différance* demonstra e defende justamente isto: 1) por um lado, o gesto da intervenção gráfica (a troca do *e* pelo *a*) revela a “contaminação” da suposta pureza da *phone* pelo silêncio inaudível ou tumular<sup>215</sup> de uma marca que *inscreve* a diferença no “próprio”. Sobre isso, dirá Derrida:

(...) esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética (...) assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita puramente fonética. A escrita dita fonética não pode funcionar, por princípio e por direito, e não apenas por uma insuficiência empírica ou técnica, senão admitindo em si mesma “signos” não-fonéticos (pontuação, espaçamento etc) dos quais, se lhe examinássemos a estrutura e a necessidade, rapidamente nos aperceberíamos que toleram bastante mal o conceito de signo. Mais ainda, o jogo da diferença, que Saussure apenas precisou recordar ser a condição de possibilidade e funcionamento de qualquer signo, esse jogo é ele mesmo silencioso. A diferença entre dois fonemas, que permite que estes sejam e operem como tais, é inaudível (...). Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há *phone* puramente fonética. A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível (DERRIDA, 1991d, p. 36).

2) Por outro lado, na pegada de Saussure, a *différance* pode ser escutada como a possibilidade da conceitualidade, como a condição de possibilidade do jogo sistemático das diferenças entre os conceitos que se remetem uns aos outros e, portanto, como a condição de possibilidade da própria linguagem. Derrida o dirá por esses termos:

Todo 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, 1991d, p. 42).

Todavia, não obstante o gesto único de Saussure relativamente ao repensar da linguagem como jogo de diferenças, o sistema privilegiado pelo linguista segue sendo o fonético e a escrita permanece – assim como fora para a filosofia de uma maneira geral, desde Platão – como matéria sensível e exterioridade artificial, “travestimenta” da língua<sup>216</sup>. Assim,

---

<sup>215</sup> “O *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*” (DERRIDA, 1991, p. 35).

<sup>216</sup> “Para Saussure [a escrita] chega a ser uma vestimenta de perversão, de desarranjo, hábito de corrupção e de disfarce, máscara de festa que deve ser exorcizada, ou seja, conjurada pela boa fala: ‘A escrita vela a visão da língua: ela não é uma vestimenta e sim uma travestimenta (p.40)’. Estranha ‘imagem’. Já se lança



segundo Derrida, Saussure se manteve preso à tradição metafísica na qual um certo modelo de escrita como instrumento e técnica de representação da palavra falada mantinha-se. Entretanto, o que o linguista “via sem vê-lo, sabia sem *poder* levar em conta”, como diz Derrida, é que este modelo de escrita impôs-se necessária porém provisoriamente e que o seu repensar da linguagem se, por um lado, manteve-se circunscrito pelos próprios limites por ele estabelecidos (a saber, a escrita fonética e a manutenção do modelo de signo linguístico), por outro lado, à medida que advogava o caráter arbitrário, referencial e diferencial da linguagem, “permitiu pensar, *na língua*, conceitos tais como os de signo, técnica, representação, língua” (DERRIDA, 2008d, pp. 52-53). Perceberá Derrida o “brilho [*luer*] do além clausura” (DERRIDA, 2008d, p. 17) que Saussure, sem ver, deixará então reluzir: justamente quando acreditou fechar o parêntese relativo ao problema da escrita, ao não lidar com ele, Saussure libera o campo de uma gramatologia geral, a qual não somente não seria mais excluída da linguística, como a compreenderia<sup>217</sup>. Assim Derrida explica:

Ora, a partir do momento em que se considera a totalidade dos signos determinados, falados e *a fortiori* escritos, como instituições imotivadas, dever-se-ia excluir toda relação de subordinação natural, toda hierarquia natural entre significantes ou ordens de significantes. Se “[escrita]” significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é este o único núcleo irreduzível do conceito de [escrita]), a [escrita] em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos. Neste campo pode aparecer a seguir uma certa espécie de significantes instituídos, “gráficos” no sentido estrito e derivado desta palavra, regidos por uma certa relação a outros significantes instituídos, portanto “escritos” mesmo que sejam “fônicos”. A ideia mesma de instituição – logo, do arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da [escrita] e fora de seu horizonte (DERRIDA, 2008d, p. 54)<sup>218</sup>.

Uma vez excluída a relação de subordinação natural entre significantes, entre o significante falado e o escrito, uma vez abalada a oposição entre natureza e instituição, *physis* e *nomos*, uma vez desconsiderado o caráter de “originariedade” da linguagem, o que resta pensar é o jogo de diferenças, o movimento do jogo que “produz” efeitos de diferenças, é a “origem” não-plena, não-simples das diferenças, o jogo de *rastros* como *différance* que abre o campo da significação, por fim, é o pensar a escrita como *arqui-escrita*. Derrida:

... um jogo de rastros (...) deve ser necessariamente uma espécie de escrita *avant la lettre*, uma arqui-escrita sem origem presente, sem arquia. Daí a rasura controlada da arquia e a transformação da semiologia geral em gramatologia, operando um trabalho crítico sobre tudo o que na semiologia e mesmo no seu conceito matricial –

---

suspeição que, se a escrita é ‘imagem’ e ‘figuração’ exterior, esta ‘representação’ não é inocente. O fora mantém com o dentro uma relação que, como sempre, não é nada menos do que simples exterioridade” (DERRIDA, 2008d, p. 43).

<sup>217</sup> DERRIDA, 2008d, p. 53

<sup>218</sup> Tradução levemente modificada.

o signo – retinha pressupostos metafísicos incompatíveis com o motivo da *différance* (DERRIDA, 1991d, p. 48).

Um jogo que põe em cena a sempre-já indecidibilidade do pensamento da escrita o qual busca desconstruir os binarismos hierárquicos e oposicionais forjados numa história da metafísica e que não se apoia na necessidade da origem ou do fundamento, ao contrário, a *desconstrução* como pensamento da escrita pensa o limite do saber, o limite da filosofia, o limite da própria gramatologia enquanto ciência, manifestadamente através dos seus indecidíveis – *différance*, *rastro*, *arqui-escrita*, *pharmakon*, etc. Um jogo, portanto, que mais do que (ou antes de) pensar a fala e a escrita como estâncias diferentes, pensa-as *a partir* da *différance* que, *entre* voz e escrita – escrita inscrita na fala, “dissolve” a rigidez da oposição entre o sensível e o inteligível. Eis o que Derrida nos dirá na passagem a seguir:

... que (...) a diferença marcada na “diffèr(once)” entre o *e* e o *a* se furte ao olhar e à escuta, eis o que talvez sugira com felicidade a necessidade de nos deixarmos remeter aqui para uma ordem que não pertence mais à sensibilidade. Mas não menos à inteligibilidade, a uma idealidade que não por acaso se encontra ligada à objetividade do *theorein* ou do entendimento; é, pois, necessário deixarmos-nos remeter aqui para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível. A ordem que resiste a esta oposição, e resiste-lhe porque a sustenta, anuncia-se num movimento de [*différance*] (com *a*) entre duas diferenças ou entre duas letras, [*différance*] que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido corrente e que se mantém (...) *entre* palavra e escrita, mais além também da familiaridade tranquila que nos liga a uma e outra e nos apazigua às vezes na ilusão de que elas são coisas diferentes (DERRIDA, 1991d, p. 36)<sup>219</sup>.

Assim, o pensamento da escrita em sede derridiana como o advento do jogo – jogo de *rastrós* – revela, de uma só vez, a impossibilidade da origem, a impropriedade (ou, na terminologia de Derrida, a *ex-apropriação*) do “próprio” e a inevitabilidade da diferença em geral como condição de possibilidade da significação. A secundariedade e a complementaridade atribuídas tradicionalmente à escrita, agora, na “lógica” da *desconstrução*, não mais se presta a uma ordem hierárquica. O que significa dizer que se o pensamento da escrita em sede derridiana dissolve as dicotomias hierárquicas do pensamento metafísico, se não se pensa mais em termos *da* origem, *da* presença, *do* próprio, *da* verdade, etc., o espaço aberto por essa outra escrita é o da diferença que ocorre no interior dos sistemas conceituais. A este propósito, lê-se em *Marges...*, nomeadamente em uma comunicação ao *Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française* (Montreal, 1971), intitulado, conforme a tradução, *Assinatura Acontecimento Contexto*:

---

<sup>219</sup> Tradução ligeiramente modificada.

...uma oposição de conceitos metafísicos (por exemplo, fala/escrita, presença/ausência etc) nunca é um face-a-face de dois termos, mas uma hierarquia e a ordem de uma subordinação. A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente para uma neutralização: deve, através de um gesto duplo, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma *reviravolta* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema. É só nesta condição que a desconstrução terá os meios de intervir no campo das oposições que critica e que é também um campo de forças não-discursivas. Cada conceito, por outro lado, pertence a uma cadeia sistemática e constitui ele próprio um sistema de predicados. Não existe conceito metafísico em si. Existe um trabalho – metafísico ou não – sobre sistemas conceituais. A desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro, mas em modificar e em deslocar uma ordem conceitual assim como a ordem não-conceitual à qual se articula (DERRIDA, 1991d, p. 372).

A familiaridade tranquila, no vocabulário de Derrida, que nos apazigua na ilusão de uma distinção clara<sup>220</sup> entre fala e escrita, traduzida na distinção (e hierarquização) entre o inteligível e o sensível, bem como todas as dicotomias dualistas que para aí reenviam, não mais revela que a própria tradicionalidade da filosofia ocidental, a qual a *desconstrução* tem como tarefa e desafio repensar. Pensar de novo e diferentemente aquilo que ao longo da história da metafísica tendeu para a reunião, para a conciliação, para a harmonização em torno do *logos*, em torno do originário ou do fundamento será, conforme diz Derrida em *Marges...*, repensar a diferença, repensar o outro para além do limite do “próprio”<sup>221</sup>; será, talvez, pensar a diferença enquanto *condição da significação* ou *possibilidade da conceitualidade*<sup>222</sup>, como o faz o filósofo em *La différance*; ou ainda pensar a diferença como aquilo que permite o jogo da significação ou *o descentramento como pensamento da estruturalidade da estrutura*<sup>223</sup>, como se pode ler nomeadamente em *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*; e também será pensar o movimento da *différance* como *arqui-escrita* enquanto condição de todo sistema linguístico, como “arqui-síntese irreduzível abrindo ao mesmo tempo uma única e mesma possibilidade a temporalização, a relação ao outro e a linguagem”, que não pode, portanto, na condição de ser condição de significação, “fazer parte

---

<sup>220</sup> Pode-se ler aqui uma referência a Descartes, nas breves palavras de Derrida: “Descartes expulsara o signo – e singularmente o signo escrito – para fora do cogito e da evidência clara e distinta; sendo esta a presença mesma da ideia à alma, nela o signo era acessório, abandonado à região do sensível e da imaginação” (DERRIDA, 2008d, p. 123).

<sup>221</sup> DERRIDA, 1991d, p. 12.

<sup>222</sup> DERRIDA, 1991d, p. 42.

<sup>223</sup> DERRIDA, 2009a, p. 410.

do sistema linguístico ele-mesmo, ser situado como um objeto em seu campo”, conforme lemos em *De la grammatologie* (DERRIDA, 2008d, p. 73)<sup>224</sup>.

Todavia, se, por um lado, a desconstrução do signo linguístico e o repensar da história do conceito de escrita na filosofia greco-ocidental insere a *desconstrução*, de alguma forma, num certo rol das problemáticas em torno da linguagem, é bem verdade que esses limites são logo ultrapassados e dão-nos a pensar o alcance “ético” e “político” da *desconstrução* como um pensamento da escrita. Mas é importante salientar que o alcance ético-político da *desconstrução* não se traduz numa proposta pragmática, mas, talvez, na *inscrição* da *desconstrução* nas concepções tradicionais de ética e de política *hiperbolizando-as*. E é preciso ter isso bem claro para se evitar aproximações demasiado apressadas<sup>225</sup> do pensamento de Jacques Derrida e do seu alcance ético-político.

Sobre isso, faço ecoar, apenas em tom anunciativo, uma das ideias fundamentais que orientam esta tese sobre o pensamento da *desconstrução*, a saber, que a desconstrução do *logo-fonocentrismo* implica a desconstrução da origem, da idealidade, do próprio, da identidade, do poder, da soberania e de todas as suas derivações, bem como é um pensamento fundamentalmente atento à alteridade e, por isso, a *desconstrução* “é”, *antes*, um pensamento *do ético e do político*<sup>226</sup>, para além do seu registro programático e pragmático, isto é, um

---

<sup>224</sup> Esta argumentação relativamente à tarefa e ao desafio da *desconstrução*, qual seja, e em suma, pensar a *différance* e a *arqui-escrita* como condição da significação e a possibilidade da temporalização, da relação ao outro e da linguagem, e aquilo que a traduz como um pensamento do im-possível, serão fundamentados no segundo capítulo desta tese.

<sup>225</sup> Refiro-me aqui, por exemplo, à crítica habermasiana à *desconstrução*, nomeadamente em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que a pensa como a “re-atualização” do empreendimento da destruição da metafísica (na pegada de Heidegger) e da *arqui-escrita* como a “refundamentação” da filosofia em bases anônimas, de onde se lê: 1) “A conhecida melodia da auto-superação da metafísica dá o tom também ao empreendimento de Derrida; a destruição é rebatizada desconstrução...”; 2) “Derrida recorre despreocupadamente a esta “arqui-escrita”, que deixa as suas marcas sem sujeito e anonimamente, no estilo da filosofia da origem...” (HABERMAS, 1990, p. 157 e 172). Contrariamente a esta interpretação, tratar-se-á de sustentar, nesta tese, que a *desconstrução* tanto não pretende destruir a metafísica ou pôr-se para além dela – pode-se dizer que Derrida trabalha justo no limite entre a im-possibilidade de se pôr para além da metafísica e a necessidade de repensá-la em seus limites – quanto o pensamento da *arqui-escrita* não se escuta em termos de refundamentação de uma nova origem, à medida que todo o empreendimento derridiano caminha no sentido de questionar a pretensão de origem, que, ao longo da história do pensamento metafísico (da presença) assumiu vários nomes – o “arqui” de *arqui-escrita* não se escuta no sentido de uma anterioridade fundadora, mas, sim, no sentido da “diferencialidade disseminadora”, de modo que se há alguma “origem” no pensamento de Derrida, ela só pode ser lida no estranhamento de uma não-origem, de uma origem não-plena.

<sup>226</sup> Salvguardo, contudo, que não será possível nesta tese deter-me sobre a extensão da problemática do político no pensamento de Derrida, tarefa que demandaria um “desvio” em direção a obras essenciais a este tema como *Spectres de Marx*, *Politiques de l’amitié*, *Voyous*, dentre outras, as quais mereceriam uma leitura atenta e contextualizada no âmbito desta problemática. Portanto, a ênfase será no registro “ético” ou, mais precisamente, “*hiper-ético*” da *desconstrução* na sua relação com o acolhimento da alteridade no cerne deste pensamento. A hiperbolicidade da *desconstrução* no que se refere à releitura da ética traduz-se numa outra concepção de “ética” para além do círculo econômico do dever, isto é, para além do registro pragmático e programático que orienta nossas ações em relação ao outro. Para Derrida, conforme veremos na Segunda Parte desta tese, a relação ao

pensamento sobre os contornos e os limites das concepções tradicionais de ética e de política, pensando-as hiperbolicamente<sup>227</sup>, o que, segundo Derrida, pode ser observado, como que espectralmente, desde os seus primeiros textos, ainda que estes textos não se detenham expressamente sobre temas ditos “ético-políticos”. Leiamos o trecho a seguir, retirado da entrevista de Derrida a Évelyne Grossman, intitulada *La vérité blessante*:

Pode-se dizer que há na <desconstrução>, em todo caso em meu trabalho, desde o início, a falta de uma política, uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. É somente no decurso da última década, após doze ou treze anos aproximadamente, que isto se tornou mais aparente porque eu tive de dar os sinais mais reconhecíveis, em *Politiques de l'amitié*, em *Spectres de Marx* ou em outros textos, sobre a hospitalidade, etc. Será, contudo, fácil demonstrar, se se tiver tempo, que as premissas desses textos estão presentes desde o início, desde os primeiros textos, que se trata da questão da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania, por exemplo. Eu me interesso muito pela soberania ultimamente, mas encontra-se já em *De la grammatologie* ou em *L'Écriture et la différence* todas as premissas dessas questões. Meu interesse havia começado bem antes dessa fase que alguns nos Estados Unidos denominam de “virada ética” ou “virada política, ético-política”. Não se trata de uma virada. Eu não posso negar que há uma nova cena, uma nova *mise en scène*, uma nova insistência pelas coisas identificadas como políticas, mas tudo isso teria começado bem antes (DERRIDA, 2004d, p. 12)<sup>228</sup>

---

outro é e deve ser marcada, “arqui-originalmente”, por uma responsabilidade absoluta que nos exige resposta e posicionamento *diante* do outro, *ao* outro e *pelo* outro que está *antes* de nós, *diante* de nós e ainda *porvir*. Neste sentido, a primazia do outro (posteriormente pensado como todo e qualquer outro, incluindo, por exemplo, os animais), ponto de partida da *desconstrução*, é essencial para este debate, pois é deste pressuposto que decorre a responsabilidade e as ações pelo outro, isto é, os compromissos ético-políticos com as causas do outro que, todavia, pode estar vivo ou morto, nascido ou ainda porvir. É neste sentido, portanto, que a perspectiva ética associa-se à dimensão política, o que nos permite falar do alcance “ético-político” da *desconstrução*. Este alcance pode ser exemplificado a propósito dos temas da hospitalidade (*De l'hospitalidade*), da língua (*Le monolinguisme de l'autre*), dos animais (*L'animal que donc je suis*), etc., apenas para citar os temas que aqui serão tangenciados.

<sup>227</sup> A este respeito, remeto ao trabalho de Fernanda Bernardo, nomeadamente em “Verso – para uma poética”, no qual a autora pensa a ética, no idioma da *desconstrução*, como meta-ética. Deste texto, destaco: “... pensar a “ética” como meta-ética ou hiper-ética, ou seja, como uma “ética” que, para além e diferentemente das ideologias e das próprias éticas filosóficas, se ergue «incondicionalmente, num dizer de Derrida de *Voyous*, para além do círculo económico do dever ou da tarefa (*Pflicht* ou *Aufgabe*), da dívida a reapropriar ou a anular, do que se sabe dever fazer e que, portanto, depende ainda de um saber programático e normativo que ela se contenta em desenrolar consequentemente». Eu sublinho: uma “ética” «para além do círculo económico do dever», isto é, para além da própria ética filosófica que é, ela, sempre uma ética do saber e do dever. Uma meta - ou uma hiper-ética quer então dizer uma “ética” meta-filosófica, meta-ontológica e meta-gnosiológica. Como é a de Lévinas. E como é também a própria desconstrução derridiana: com efeito, no sonho ou na loucura da sua impossibilidade e da sua incondicionalidade, que o mesmo é dizer, na temeridade da sua hiper-radicalidade (uma hiper-radicalidade traduzida na locomoção para o «algures absoluto» através do passo/não-passo para além» inerente à sua quase-transcendentalidade e ao seu hiperbolismo), a desconstrução como pensamento, singularmente distinto da filosofia, tem de facto o alcance desta hiper-ética com a qual, aliás, se confunde” (BERNARDO, 2007, pp. 84-85). A este propósito, cf. também da mesma autora: “L’athéisme messianique de Derrida. <Penser et agir à contretemps> ou La portée hyper-politique de la Déconstruction” in *Appels de Jacques Derrida. Précédé d’un texte de Jacques Derrida, <Justice> - Textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud*. Paris: Hermann Éditions, 2014, pp. 243 – 259.

<sup>228</sup> Esta passagem se refere à resposta de Derrida a Grossman que, a certa altura da entrevista, perguntou-lhe sobre aquilo que reuniria, se assim se pode dizer, a diversidade dos temas sobre os quais a *desconstrução* dá a pensar, destacando, neste contexto, o panorama evidentemente político de seus temas. A esta pergunta Derrida responde no sentido de reconhecer uma certa heterogeneidade que configura o retrato de sua filosofia (*le portrait d’un philosophe*) e o especifica. No original, eis a passagem: “On peut dire qu’il y a dans la “déconstruction”, em tout cas dans mon travail, dès le début, à défaut d’une politique, une attention à la chose

\*

Nesta *errante* travessia que impõe de imediato a dificuldade de fazer justiça ao pensamento deste filósofo, impõe-me também, de início, a dificuldade do início – que é, aliás, não por acaso, a questão *sine qua non* da *desconstrução*. Assumindo então a *responsabilidade* pelas *eleições* e pelos *sacrifícios* que, inevitavelmente, ter-se-á de fazer, revelo, confidencialmente e em primeira pessoa – sim, em primeira pessoa, porque é isso que Derrida nos ensina sobre a responsabilidade de *herdar, contra-assinando*, um(s) pensamento(s) – , [revelo, dizia eu] o *tremor* de minha inevitável resposta e aposta para isto e nisto que, *monstruosamente*, Derrida já dizia não haver epígrafe...

Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente escrita, em vez de permanecerem aquém de uma ciência da escrita 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. O futuro só se pode antecipar da forma do perigo absoluto. Ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente pode se anunciar, *apresentar-se*, na espécie da monstruosidade. Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escrita, para aquilo que conduz o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe (DERRIDA, 2008d, p. 6).

---

politique. Elle oriente tous mēs textes. C’est seulement au cours de la dernière décennie, depuis douze ou treize ans à peu près, que c’est devenu plus apparent parce que j’ai dû en donner des signaux plus reconnaissables, dans *Politiques de l’amitié*, dans *Spectres de Marx* ou dans d’autres textes, sur l’hospitalité, etc. Il serait cependant facile de monter, si on en avait le temps, que les premisses de ces textes sont presentes dès le début, dès les tout premiers textes, qu’il soit question de la propriété, du prope, de l’appropriation ou de la souveraineté par exemple. Je m’intéresse beaucoup à la souveraineté maintenant, mais on trouve déjà, dans *De la grammatologie* ou dans *L’Écriture et la différence* toutes les premisses de ces questions. Mon intérêt avait donc commencé bien avant cette phase que certains aux États-Unis appellent le <tournant étique> ou le <tournant politique, éthico-politique>. Ce n’est pas un tournant. Je ne peux pas nier qu’il y ait une nouvelle scène, une nouvelle mise en scène, une nouvelle insistance sur des choses identifiables comme politiques mais tout ceci avait commence bien avant”.

## ***POST-SCRIPTUM***

A propósito da tradução de “*écriture*”: uma hipótese de leitura

### **Por que traduzir *écriture* por “escrita” ao invés de “escritura”?**

A grande maioria dos tradutores e estudiosos do pensamento de Jacques Derrida no Brasil optam por traduzir o termo em francês “*écriture*”, central à *desconstrução* e ao conjunto da obra de Derrida, por “escritura”. Em parte, isto se deve à influência dos primeiros esforços de tradução e disseminação do pensamento derridiano no Brasil – esforços que devem, antes de tudo, ser saudados pela coragem e pelo fôlego que esta tarefa demanda. Para me limitar apenas aos três exemplos mais emblemáticos, sob pena de não fazer justiça a todos os outros esforços envolvidos nesta tarefa filosófica, lembro e saúdo a tradução de *A escritura e a diferença*, por Maria Beatriz Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho, em 1971 (São Paulo: Perspectiva), e de *Gramatologia* por Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, em 1973, (São Paulo: Perspectiva/ Edusp), bem como o *Glossário de Derrida*, realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ, em 1976, e supervisionado por Silviano Santiago (Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora), trabalhos nos quais o termo *écriture* é traduzido por “escritura”.

Contudo, gostaria de começar a sublinhar que optarei em minha tese por não adotar esta tradução brasileira majoritária da palavra francesa *écriture* mas, sim, traduzi-la por “escrita”. E isto por razões teórico-metodológicas que foram sendo consolidadas ao longo do meu trabalho de investigação as quais tentarei, aqui, antecipadamente explicitar – não sem antes servir-me deste “espaço” para dar o testemunho sobre o meu processo de reflexão e escrita em torno desta questão, rendendo as justas homenagens à Professora Doutora Carla Rodrigues, que em um breve comentário durante uma de suas aulas, creio ter sido em meu segundo ano de doutoramento, portanto, nos idos de 2014, questionou essa tradução corrente, provocando-me a pensar sobre isto e, desde então, por prudência – e por uma certa incapacidade, à época, de bem compreender tudo o que estava aí envolvido – optei por manter intraduzível esta palavra em meus escritos; à Professora Doutora Fernanda Bernardo, que no tempo em que me acolhera em Coimbra para o Estágio Sanduíche, em 2015, ajudou-me a melhor entender e a fundamentar teoricamente esta questão – que se materializou, nesta ocasião, em uma nota de minha tese –, incentivando-me vivamente na sua defesa e

encorajando-me quanto à sua importância; e, por fim, ao meu orientador, o Professor Doutor Rafael Haddock Lobo, pela generosa liberdade intelectual com a qual acolheu esta proposta de tradução e este processo de escrita.

Posteriormente, já de volta ao Brasil, tive conhecimento de duas notas de tradução que se posicionavam também, publicamente, em favor da tradução por “escrita”: a primeira é de Carla Rodrigues e Flávia Trocoli, na tradução de *Demorar, Maurice Blanchot*<sup>229</sup>, de Jacques Derrida; e a segunda é de João Camillo Penna, na tradução de *Demanda. Literatura e Filosofia*<sup>230</sup>, de Jean-Luc Nancy. Ambas traduções argumentam em torno do sentido jurídico e religioso que o termo “escritura”, em língua portuguesa, comporta, o que, portanto, não estaria alinhado ao pensamento da *desconstrução*. João Camillo Penna refere-se ainda à semântica de *écriture* em francês, alegando que o seu sentido imediato é mesmo o de “escrita” como representação gráfica da fala e do pensamento, e que este é o ponto no qual a leitura de Derrida incide.

Na mesma linha deste segundo argumento – o da referência ao sentido técnico de “escrita” em língua francesa – podemos encontrar a defesa, já em 2001, da tradução de *écriture* por “escrita” por Tomaz Tadeu da Silva, na sua tradução de *Posições* (Belo Horizonte: Autêntica, 2001). Todavia, esta defesa limita-se apenas a salientar a estranha ressonância de “escritura” quando associada às referências de Derrida ao *Curso de Linguística Geral*, de Saussure.

Não estou, portanto, solitária em meu posicionamento, embora não seja o majoritário. Contudo, advogarei que esta questão de tradução é também, fundamentalmente, uma questão teórica do pensamento da *desconstrução* e, como tal, convém bem explicitá-la e bem fundamentá-la no escopo do pensamento derridiano, relacionando as questões de ordem semântica às de cunho teórico-filosófico.

Por fim, gostaria de enfatizar que não se trata de uma disputa pela correta tradução, por uma tradução que assegure ter encontrado *a palavra certa*, aquela palavra que irá, então, pôr fim às discussões pressupondo ter dado conta do querer-dizer ideal do autor-escritor. Ora, se a *desconstrução* não se autoriza, ela própria, a dizer *o que é a desconstrução*, na medida

---

<sup>229</sup> DERRIDA, J. *Demorar. Maurice Blanchot*. Trad.: Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Santa Catarina: Editora UFSC, 2015, p. 26-27.

<sup>230</sup> NANCY, J-L. *Demanda. Literatura e Filosofia*. Trad.: João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Santa Catarina: Editora UFSC e Argos, 2016. Devo e agradeço à Professora Fernanda Bernardo por ter tomado conhecimento deste texto.



em que denuncia a incapacidade da palavra bastar a um “pensamento”, se ela assume que a própria palavra “desconstrução” [*déconstruction*], como qualquer outra palavra, e nisto inclui-se a “escrita” [*écriture*], “não extrai seu valor senão da sua inscrição em uma cadeia de substituições possíveis” (DERRIDA, 2005d, p. 27), conforme terá dito Derrida em seu texto *Lettre a un ami japonais* (“Carta a um amigo japonês”) (1987), então, pretender encontrar a palavra certa para a tradução de *écriture* seria, no mínimo, incoerente com a proposta filosófica da *desconstrução* e, mais precisamente, com uma proposta que pensa a *desconstrução* como uma *in-finita* e, no limite, *im-possível tarefa de tradução*.

Portanto, vigilante à singular proposta *desconstrutiva* que apela a não fecharmos nunca o pensamento em torno *da* verdade do que quer que seja, ao contrário, convoca-nos a mantermos a *re-inventividade* e a potência do pensamento a partir da sua abertura ao outro e ao “novo”, sublinho, pois, o valor de *hipótese* de uma tradução possível, de uma tradução que me pareceu mais coerente com a proposta *desconstrutiva* (não digo nem *a* exata, nem *a* correta), e que se trata, no fundo, de um *posicionamento*, de um *singular posicionamento* na tentativa de fazer justiça à *tarefa filosófica* da *desconstrução* – afinal, ainda há muito a traduzir e a trabalhar.

\*

A hipótese aqui sustentada é a de que há dois sentidos para a palavra “*écriture*” na obra de Derrida que, todavia, não se separam. Um sentido que chamarei de “literal”, “tradicional” ou “vulgar” e outro sentido que chamarei de “desconstrutivo” (ou, mais precisamente, a escrita no sentido de *arqui-escrita*). No sentido tradicional, “*écriture*” refere-se à escrita no sentido corrente, ou seja, a “escrita” como representação gráfica da fala e do “pensamento”, é o grafema, é a letra ou a palavra (falada) fixada num suporte qualquer. Tal é o entendimento tanto de “*écriture*” quanto de “escrita” respectivamente nos dicionários em francês e em português.

A respeito deste entendimento, conforme veremos melhor desenvolvido ao longo desta tese, Derrida lembra que a linguagem escrita foi pensada ao longo da história da filosofia como “derivada” da linguagem falada e, portanto, “inferior” a ela, pois a linguagem falada estaria supostamente mais próxima ao pensamento e, assim, ao sentido originário, verdadeiro, sendo a função da escrita apenas a de fixar a fala. Estando mais “distante” do pensamento, isto é, da presença a si do significado, e da presença do autor-orador, a escrita também é caracterizada pelos *traços* da *ausência*, do *desvio* do sentido verdadeiro (numa analogia com a

metáfora)<sup>231</sup> e, portanto, da possibilidade da “*perversão*” da autenticidade do discurso, o qual estaria entregue às mais variadas interpretações, etc. Esta concepção, segundo avalia Derrida, está presente desde Platão, passando por Aristóteles e permanecendo de certa forma em Saussure.

Relativamente a Platão, Derrida mostra-nos de que forma o filósofo grego contribui para esta percepção hierarquicamente inferior da escrita relativamente à fala na medida em que o filósofo advoga em torno da tese que diz que a fala estaria ao lado do saber verdadeiro, da memória interiorizante (*mneme*), ao passo que a escrita estaria ao lado da simples rememoração (*hypomnesis*) e representaria a possibilidade de “perversão” do sentido verdadeiro, originário. Na terminologia de Platão, haveria uma “boa” e uma “má” escrita: a “boa escrita” seria de ordem natural, refere-se à inscrição divina no coração e na alma, daí o *saber de cor*; já a “má escrita” seria da ordem da técnica, seria um suplemento a serviço da boa e verdadeira escrita. Segundo o filósofo, conforme lemos, por exemplo, em *Fedro*, a escrita pode corromper a veracidade do discurso falado na medida em que se afasta da origem do discurso falado, isto é, na medida em que leva o discurso para longe, estando sujeito às mais diferentes interpretações e apropriações sem poder contar com a *presença* do autor-orador para assegurar o verdadeiro sentido daquilo que se quis dizer. E é por isso que, para Platão, a escrita é associada ao veneno (uma das acepções do *pharmakon*), isto é, aquilo que faz mal à memória viva e a corrompe. Além disso, em *Fedro*, a escrita também é associada à sedução, isto é, ao *desvio* ou possibilidade de “perversão” do sentido verdadeiro. Por estas razões, noutro texto, nomeadamente em *Carta II* (314c), Platão sintomaticamente condena a escrita à fogueira, tal como lemos outrora: “(...) a destrua com o fogo esta carta, depois de lê-la e relê-la”.

Relativamente a Aristóteles, Derrida relembra logo no começo de *De la grammatologie* uma passagem de *Da interpretação*, obra na qual Aristóteles explica e justifica a superioridade da linguagem falada em relação à escrita, pois, segundo ele, a voz estabelecerá uma relação de imediatidade com a alma, isto é, a voz simbolizaria mais fielmente o “pensamento” ou o ser/a “essência” do que se pensou, ao passo que a escrita apenas simbolizaria a linguagem falada, estando por isso mais distante da verdadeira intenção de significação. Portanto, é através da mediação da *phone* que o ser se coloca efetivamente e imediatamente como *presença* – presença a si do sentido verdadeiro e presença do sentido

---

<sup>231</sup> Cf. DERRIDA, 2008d, p. 18.

verdadeiro e inequívoco na voz daquele que fala. O que está pressuposto nesta teoria é a ideia de que existe uma relação natural e universalizável entre “objeto” e alma – ou seja, a alma é afetada pelos “objetos” numa relação direta e natural e deles produz imagens, imagens que são idênticas para todos. Mas para haver a comunicação disto que foi “produzido” na alma é preciso haver simbolização e é assim que Aristóteles define a sua concepção de linguagem dizendo serem *os sons os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz*, numa clara hierarquização entre a linguagem falada e a linguagem e escrita. É a isto que Derrida se refere na seguinte passagem de *De la grammatologie*:

Se Aristóteles, por exemplo, considera que “os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz” (*Da Interpretação 1, 16a 3*), é porque a voz, produtora dos *primeiros símbolos*, tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. Produtora do primeiro significante, ela não é um mero significante entre outros. Ela significa o “estado de alma” que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afeições, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a primeira convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções” (DERRIDA, 2008d, p. 13).

Relativamente a Saussure, Derrida defende que embora o linguista tenha sido responsável por uma importante mudança na maneira de conceber o signo linguístico, ele ainda mantém a tradicional distinção e hierarquização entre a linguagem falada e a linguagem escrita. A novidade trazida por Saussure e saudada por Derrida refere-se ao fato de ele pensar o *significado* e o *significante* como pertencendo a um mesmo “plano”, qual seja, o “plano da linguagem”, sem recorrer, portanto, a uma ordem “externa” ou “anterior” ao jogo de significação – o que invalidará, por exemplo, a ideia de *significado transcendental*, isto é, um significado que exista em si mesmo independente de estar referido num sistema linguístico. Isto é importante para Derrida porque diz respeito, em última instância, à desconstrução das ideias de origem plena, de verdade absoluta, de presença inequívoca do sentido, etc. Em suma, para Saussure, o significado é um elemento constitutivo do signo linguístico e se submete tanto quanto o significante às perturbações históricas, sociais e contextuais<sup>232</sup> – eis, pois, a potência do pensamento saussureano segundo Derrida.

---

<sup>232</sup> Cf. SAUSSURE, F. *Curso de Linguística geral*. Trad.: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2013. De onde cito a seguinte passagem no sentido de corroborar o que se afirmou: “O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos do que o que existe ao redor dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no

Contudo, apesar deste passo questionador, Derrida sublinha que Saussure mantém a mesma hierarquia que opõe fala e escrita ao afirmar ser a escrita apenas reprodução da linguagem falada (caracterizando-a como *significante do significante*) e, ainda mais gravemente, ao reduzir o sentido de escrita a uma concepção fonética, ratificando os traços do fonocentrismo e do etnocentrismo nos quais se assenta o seu discurso – traços estes que são, aliás, segundo Derrida, característicos do pensamento greco-ocidental de maneira geral. Neste sentido, o filósofo assim resume:

Em todos os casos, a voz é o que está mais próximo do significado (...). Com respeito ao que uniria indissolúvelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado, e mesmo à coisa (...), todo significante, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado. Seria técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte. Esta derivação é a própria origem da noção de “significante”. A noção de signo implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha (DERRIDA, 2008d, p. 14).

Mas é justamente por esta brecha aberta pelo pensamento saussureano, todavia não levada adiante pelo linguista, que Derrida vê a possibilidade de repensar o “lugar” secundário, derivado, inferior, exterior e subversivo para o qual a escrita em seu sentido “literal” ou “vulgar” foi relegada. Ora, na medida em que o significado se submete ele também às transformações históricas, sociais e contextuais, então, na leitura de Derrida, “*o significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escrita, afeta todo o significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem*” (DERRIDA, 2008d, p. 8)<sup>233</sup>.

Porém, é muito importante percebermos o que esta passagem quer dizer do ponto de vista do pensamento derridiano. Ela não significa que não haja significado em nada do que lemos, escrevemos, ouvimos, falamos, etc., como se se estivesse em defesa de uma total efemeridade dos “significados”. Não. Aquilo para o que Derrida parece apontar refere-se à importância de estarmos permanentemente vigilantes a toda suposta presença de um sentido pleno, originário, auto-idêntico, em suma, pré-existente à condição de estar referido (ou “contaminado”) desde-já pelo *jogo* da significação. Dito resumidamente, o que parece estar em questão para Derrida e o que deve estar sob a nossa vigília permanente não é a referência ao sentido, mas sim a suposição de que haja qualquer coisa como o “sentido pleno” ou o

---

sentido quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação” (SAUSSURE, 2013, pp. 167-168).

<sup>233</sup> *Grifo meu.*

“referente fixo” (em suma, a ideia de significado transcendental) já dado antes mesmo da possibilidade de nos referirmos a ele *na e pela* linguagem.

Portanto, Derrida parte do pressuposto de que o que vem “primeiro” é a referência, isto é, o *jogo* da linguagem, o significante, e não o significado. Logo, o que é “originário” é um certo movimento de desvio do referente (através do jogo de significação) e não o referente em si. É a este movimento de desvio de uma suposta origem do sentido que Derrida denomina *arqui-escrita*, isto é, aquilo que referi como o sentido “desconstrutivo” de “escrita”. E é neste sentido precisamente que podemos entender as palavras de Derrida que aqui sublinho uma vez mais: “*A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escrita, afeta todo o significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. (...) O advento da escrita é o advento do jogo*” (DERRIDA, 2008d, p. 8). Este jogo é justo o jogo de referências de significantes a significantes.

Assim, é como se Derrida estivesse a dizer que os traços que tradicionalmente caracterizaram a escrita em sentido “vulgar”, a saber, o seu caráter *desviante*, secundário, metafórico, subversivo, etc., estivesse na “origem” de todo e qualquer sistema linguístico – daí o “*arqui-escrita*” –, pois não há *o referente em si, o significado transcendental*, mas apenas um jogo de remetimentos de significante a significante. E isto “opera” inclusive na linguagem falada, ao contrário do que pensou a tradição, fazendo com que seja necessário rever o conceito tradicional de linguagem (naquilo que o liga, de maneira geral, à voz, à fala, à audição, ao som, etc.) atentando para o seu “transbordamento” e “ultrapassamento” pelo conceito de “escrita”.

Em todos os sentidos desta palavra – dirá Derrida – a escrita [*écriture*] *compreenderia* a linguagem. Não que a palavra “escrita” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se presente que uma origem cuja estrutura se soletra “significante do significante” arrebata-se e apaga-se a si mesma na sua própria produção (DERRIDA, 2008d, p. 8).

Atestamos aqui, pois, a duplicidade de sentido do termo “escrita” (*écriture*) – quer dizer *ao mesmo tempo* a escrita em seu sentido vulgar (isto é, como *significante do significante*), mas também quer dizer que os traços que caracterizam a escrita em seu sentido vulgar estão “presentes” em todas as ordens de “signos” ou nas linguagens de maneira geral, inclusive na linguagem falada e é por isso que Derrida dirá que o “*significante do*

*significante' descreve, ao contrário, o movimento da linguagem...”, o que caracterizaria, portanto, o sentido “desconstrutivo” de “escrita” (a saber, como *arqui-escrita*). Ou seja, é como se Derrida estivesse propondo o repensar do conceito tradicional de linguagem através de um “deslocamento” do conceito corrente de escrita fazendo ver que os traços (tidos por negativos) que sempre caracterizaram o conceito corrente de escrita constituem também a linguagem de uma maneira geral e, precisamente, a linguagem falada. Afinal, o que garante, por exemplo, que no discurso falado a minha intenção de significação seja plenamente compreendida pelo meu interlocutor? O que garante que o sentido *passse* de um “polo” ao outro sem nenhuma modificação, sem nenhuma “perda”, sem nenhuma *resto*, sem nenhuma *reinvenção*?*

Em *Marges – de la philosophie* (“Margens da filosofia”) (1991), precisamente num texto intitulado *Signature, Événement, Contexte* (“Assinatura, Acontecimento, Contexto”) Derrida dirá isto expressamente numa passagem que nos é fundamental:

(...) *queria demonstrar que os traços que se podem reconhecer no conceito clássico e estreitamente definido de escrita são generalizáveis*. Eles valeriam não só para todas as ordens de “signos” e para todas as linguagens em geral, para além da comunicação semio-linguística, para todo o campo do que a filosofia chamaria a experiência, mesmo a experiência do ser: a dita “presença” (DERRIDA, 1991d, pp. 357-358)<sup>234</sup>.

Este texto, escrito a propósito de um colóquio cujo tema era “A comunicação”, nos permite encontrar também, e mais explicitamente, os elementos teóricos que fundamentam a hipótese dessa opção de tradução de *écriture* por “escrita”, ao invés de “escritura”. Isto porque, no referido texto, Derrida propõe *repensar* a noção de escrita em sua acepção corrente como simples “meio de comunicação”, isto é, como um meio de comunicação capaz de *alargar* ou *estender* para muito longe, senão infinitamente, o campo da comunicação oral e/ou gestual, por sua vez, factualmente limitado pelo tempo e pelo espaço. Relativamente a isto, Derrida diz se tratar de uma evidência banal sobre a qual não se faz necessário grande problematização. Contudo, aquilo sobre o que Derrida pretende se debruçar refere-se ao *valor de extensão* da escrita e o que isto significa: “Dizer que a escrita *alarga* o campo e os poderes de uma comunicação locutória ou gestual, não será pressupor uma espécie de espaço *homogêneo* da comunicação?”, pergunta Derrida (DERRIDA, 1991d, p. 351). Este “espaço homogêneo” da comunicação é aquilo que garantiria que o sentido, isto é, o conteúdo da mensagem semântica, seja transmitido/*comunicado* através de diferentes *meios* sem, contudo,

---

<sup>234</sup> *Grifo meu.*

afetar essencialmente a integridade do sentido, sendo qualquer afetação de caráter acidental. Ora, Derrida dirá, resumidamente, que esta é a interpretação propriamente filosófica no seio da qual se dá a concepção corrente de escrita.

Servindo-se estrategicamente do exemplo de Condillac<sup>235</sup>, Derrida refere-se à origem e à função da escrita demonstrando, uma vez mais, a maneira *logo-fonocêntrica* a partir da qual a escrita fora pensada ao longo da história da filosofia. Neste sentido, “retraça” os principais pontos da argumentação de Condillac, assim dizendo em suma: se os homens escrevem é porque 1) têm de comunicar; 2) porque o que eles têm a comunicar são as suas “ideias” ou o seu “pensamento”; 3) porque os homens *já* se encontram em condições de comunicar “ideias” e “pensamento” quando, então, criam a escrita como meio de comunicação. Segundo Derrida, esta interpretação é na verdade emblemática de toda a história da filosofia que, em suas palavras, “pressupõe a simplicidade da origem” (DERRIDA, 1991d, p. 352) e estrutura-se segundo o *valor de presença*. É ao que o filósofo se refere em *De la grammatologie*:

Com um sucesso desigual e essencialmente precário, esse movimento [*logo-fonocêntrico*] teria tendido aparentemente (...) a confirmar a [escrita] numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente *presente* (presente a si, a seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem (...), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtrairia à interpretação (DERRIDA, 2008d, p. 9).

Contudo, no referido texto de *Marges – de la philosophie*, Derrida fará o gesto contrário ao salientar o *valor de ausência* para repensar a escrita. Para tanto, num primeiro momento, o filósofo retoma o sentido de ausência tal como propalado pela tradição (e especificamente aqui no discurso de Condillac), a saber, como uma espécie de momento intermediário entre “presenças”. Assim sendo, o *valor de ausência* é pensado sempre *em relação* e *subordinado* ao valor de presença: a ausência seria, pois, simplesmente a não-presença ou, ainda, um “intervalo” ou uma “distância” entre “pontos” de presença – ora, como um meio de *telecomunicação*, a escrita dar-se-ia em razão da ausência do destinatário. Escrevo porque quero transmitir uma mensagem a um destinatário distante, ausente. A ausência aqui é apenas um intervalo entre o emissor e o receptor da mensagem. Portanto, a ausência não é pensada *como* ausência, mas como não-presença e/ou como “distância” entre “pontos” de presença – do que se infere, segundo Derrida, que a questão da comunicação é

---

<sup>235</sup> “Tomarei um único exemplo, mas não creio que se possa encontrar em toda a história da filosofia enquanto tal um único contra-exemplo, uma única análise que contradiga essencialmente a que propõe Condillac (...), no *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Escolhi este exemplo porque uma reflexão *explícita* sobre a origem e a função do escrever (...) organiza-se aqui num discurso filosófico que, desta feita, como toda a filosofia, pressupõe a simplicidade da origem (...)” (DERRIDA, 1991d, p. 352).

pensada como simples *transmissão de sentido* de um “ponto de partida” (origem) a um “ponto de chegada” (*telos*). O valor de ausência assim pensado não configuraria, portanto, uma ruptura da presença, ao contrário, a corroboraria. Sobre isso, dirá Derrida:

A ausência do emissor, do destinador, em relação à marca que abandona, que se separa dele e continua a produzir efeitos para além da sua presença e a da atualidade presente do seu querer-dizer, mesmo para além da sua própria vida, esta ausência que pertence, todavia, à estrutura de qualquer escrita – e acrescentarei, mais adiante, *de qualquer linguagem em geral* –, esta ausência não é interrogada por Condillac (DERRIDA, 1991d, p. 354).

Neste sentido, Derrida salienta três principais traços ou predicados do conceito clássico de escrita que se relacionam com o *valor de ausência*: 1) a possibilidade da repetição (*iterabilidade*) na *ausência* do sujeito empiricamente determinado que, num dado contexto, produziu o seu discurso; 2) por isto mesmo, o signo escrito comporta uma *força de ruptura* com o contexto, isto é, com o “conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição”; 3) e, por fim, esta força de ruptura refere-se ao intervalo, isto é, uma certa “distância” ou uma certa “ausência”, que faz surgir o signo escrito como marca (DERRIDA, 1991d, p. 358).

Escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina, por sua vez produtiva, que a minha desapareição futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever. Quando digo “a minha desapareição futura” é para tornar esta proposição mais imediatamente aceitável. Devo poder dizer a minha desapareição simplesmente, a minha não-presença em geral, e, por exemplo, a não-presença do meu querer-dizer, da minha intenção-de-significação, do meu querer-comunicar-isto, na emissão ou na produção da marca. Para que um escrito seja um escrito, é necessário que continue a “agir” e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parecer ser escrito “em seu nome” (...). Esta deriva essencial referente à escrita como estrutura iterativa, isenta de qualquer responsabilidade absoluta, da *consciência* como autoridade em última instância, órfã e separada a partir do seu nascimento da assistência do seu pai, é exatamente o que Platão condenava no Fedro. Se o gesto de Platão é, como acredito que seja, o movimento filosófico por excelência, medimos aqui o problema que nos ocupa (DERRIDA, 1991d, p. 357).

Portanto, este valor de ausência do qual se ocupa Derrida, pensado de uma outra maneira que não como simples contrário simétrico da presença, diz respeito à impossibilidade de que algo retorne a si, restitua sua presença sem nenhum desvio ou diferença a si – esta é, precisamente, a “lógica” da *iterabilidade* que Derrida opõe, de uma certa maneira, à “lógica” da reapropriação que subjaz a ideia de “identidade”, “mesmidade”, etc. Porém, não é que Derrida negue uma certa “identidade” ou permanência do sentido de um signo escrito ou



falado, pois do contrário não haveria comunicação ou linguagem possível, mas o que ele ressalta é que algo só se torna “o mesmo” na medida da sua repetibilidade, mas esta repetibilidade que faz do “mesmo” o “mesmo” é justo o que, paradoxalmente, traz o novo. A repetição, a *iterabilidade*, não é, pois, um movimento mecânico que cumpriria um programa previamente dado, ao contrário, a “lógica” da *iterabilidade* é aquilo que permite que o “novo” surja na repetição. E Derrida advoga que esta “lógica” opera tanto na linguagem escrita – cuja ausência do emissor e do destinatário permite que o sentido do querer-dizer do autor-escritor inscreva-se em outros contextos e enxerte-se em outras cadeias (desconstruindo assim uma certa ideia de contexto como fechado ou saturado em si mesmo, presentemente), permitindo que o sentido seja apropriado de diferentes maneiras ao longo do tempo e no espaço – quanto tal “lógica” da *iterabilidade* opera também na linguagem falada, fazendo do signo fônico, um grafema. Sobre isso, Derrida dirá numa importante passagem de *Marges...*:

Através das variações empíricas do tom, da voz, etc., eventualmente de um acento, por exemplo, é preciso poder reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante. *Porque será que esta identidade é paradoxalmente a divisão ou a dissociação de si que vai fazer deste signo fônico um grafema?* É porque esta unidade da forma significante constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu “referente”, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente. Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, [mesmo oral], um grafema em geral, quer dizer, (...) a *permanência não presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa “produção” ou origem*. E estenderei mesma esta lei a qualquer “experiência” em geral [se se reconhecer] que não existe experiência de *pura* presença, mas apenas cadeias de marcas diferenciais (DERRIDA, 1991d, p. 359)<sup>236</sup>.

O argumento de Derrida é, pois, que essa “lógica” da *iterabilidade* perpassa também qualquer linguagem, inclusive a linguagem falada, fazendo do signo fônico, um grafema. Ou, dito por outras palavras, fazendo ver que os traços (ausência, suplementariedade, iterabilidade, desvio da origem, do sentido “próprio”, etc.) que sempre definiram o conceito “vulgar” de escrita perpassam também, “*arqui-originariamente*”, a linguagem falada, abalando assim a ideia de um sentido originário, puro, auto-idêntico, a certeza da reapropriação do sentido, etc. – a isto Derrida nomeia *arqui-escrita*, ou seja, a escrita em sentido “desconstrutivo”, tal como sublinhado no começo deste texto. Sentidos de “escrita” que todavia não se separam, pois são, de certa forma, interdependentes.

---

<sup>236</sup> *Grifos meus. Tradução ligeiramente modificada.*

Assim sendo, “*arqui-escrita*” diz, ao mesmo tempo, a *desconstrução* da ideia de origem plena e de pura presença, mas também a *desconstrução* de uma certa concepção de linguagem que (por supostamente relacionar-se à origem e a presença plena do sentido) fora pensada a partir da relação dicotômica e hierárquica entre fala e a escrita. Dizer, portanto, que a escrita está “na” fala é dizer que a “lógica” do suplemento relegada exclusivamente à escrita está em toda parte, o que implica pensar, nas palavras de Derrida, que “ou a [escrita] não foi nunca um mero ‘suplemento’, ou então é urgente construir uma nova lógica do ‘suplemento’” (DERRIDA, 2008d, p. 9)<sup>237</sup>.

Portanto, traduzir “*écriture*” por “escritura” é não atentar para toda esta complexidade teórico-filosófica que está implícita no termo “escrita” na duplicidade do seu sentido: como “fixação da linguagem falada”, como quer a tradição; e como “*arqui-escrita*”, como quer Derrida. Para além de uma questão estritamente semântica de tradução (se é que é possível aqui fazer esta dissociação), penso existir, pois, toda uma complexidade teórica que subjaz a palavra “escrita” no léxico derridiano que precisa ser levada em consideração. Esta problemática só se evidencia quando a palavra “escrita” se mantém conservando a sua duplicidade. Portanto, traduzir por “escritura” é invisibilizar toda esta problemática teórica e a duplicidade contida no cerne da palavra “escrita” (aliás, diga-se de passagem, nada mais derridiano do que este gesto). Acrescente-se ainda que semanticamente a palavra “escritura”, ainda que possa aparecer como sinônimo de “escrita”, apresenta um sentido fortemente marcado, pelo menos no Brasil, de “documentação autêntica e legal lavrada em cartório”, bem como lembra também o sentido das “Sagradas Escrituras” – reenviando, portanto, para os sentidos de autenticidade, propriedade, sacralidade, etc., tudo o que a *desconstrução* se opõe *vivamente* desde o seu começo.

Mas sobre isto poderia ainda restar uma pergunta: então por que não, ao menos a título de metodologia, manter dois “nomes” para se referir àquilo que Derrida quer dizer – ora “escrita” (no sentido “tradicional”), ora “*arqui-escrita*” (no sentido “desconstrutivo”)? Isto não facilitaria o entendimento? A rigor, não há esta distinção e ao fazê-la corre-se o risco, como já apontado, de perder toda a complexidade implícita ao termo “escrita”. Isto pode ser adotado, ao meu ver, apenas a título de método e de didática, mas há que se ter ciência de que isto pode vir a comprometer *justamente* o gesto da leitura e da escrita derridianas, assentado naquilo que Derrida chamará de “lógica” da *paleonímia*.

---

<sup>237</sup> Tradução ligeiramente modificada.

Por “lógica” da *paleonímia* (“paleo” indica algo antigo e “nímio” indica excesso) entende-se a postura de reler um conceito “antigo”, todavia, conferindo-lhe um outro ou um “novo” sentido, um sentido que, estrategicamente, preserve algo do “velho nome”, mas que, de certa forma, ponha-o em *marcha*, faça-o sobreviver em outra “temporalidade” e em outros contextos, extrapolando, assim, a própria ideia de contexto como algo bem delimitado presentemente no tempo e no espaço. É importante frisar que este “novo” sentido não desdiz absolutamente o que já fora dito, mas propõe *reler* a tradição *repensando-a* de um modo novo e diferente – esta é, pois, a “própria” tarefa filosófica da *desconstrução*: não destruir, mas sim *repensar*.

Por fim, acompanhando o argumento de Derrida, é isto que proponho relativamente à tradução de “*écriture*”: manter o “velho nome” “*escrita*” (conservando a sua grafia e acepção clássicas), mas ao mesmo tempo *rasurar* ou *deslocar* este nome para uma outra ordem conceitual com a qual ele se articula (“*excedendo-se*”). A este respeito, deixo então ecoar as palavras de Derrida...

Não obstante o deslocamento geral do conceito clássico, “filosófico”, ocidental, etc., de escrita, parece necessário conservar, provisória ou estrategicamente, o *velho nome* (...). A desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro, mas em modificar e em deslocar uma ordem conceitual assim como a ordem não-conceitual à qual se articula. Por exemplo, a escrita, como conceito clássico, comporta predicados que foram subordinados, excluídos ou mantidos em reserva por forças e segundo necessidades a analisar. São esses predicados (evoquei alguns) cuja força de generalidade, de generalização e de generatividade se encontra liberta, enxertada sobre um “novo” conceito de escrita que corresponde também ao que sempre *resistiu* à antiga organização de forças, que sempre constituiu o *resto*, irredutível à força dominante que organizava a hierarquia – digamos, para atalhar o caminho, logocêntrica. *Deixar este novo conceito o antigo nome de escrita é manter a estrutura do enxerto, a passagem e a aderência indispensável a uma intervenção efetiva no campo histórico constituído* (DERRIDA, 1991d, p. 372)<sup>238</sup>.

---

<sup>238</sup> *Grifo meu.*

## CAPÍTULO II

### DA ESCRITA À *ARQUI-ESCRITA*

#### §3. *Différance*<sup>239</sup> – Rastro/Arqui-escrita e a questão da prótese de origem

“Falarei, pois, de uma letra. (...) Falarei, pois, da letra *a*, dessa letra primeira que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra *diferença* [*différence*]; e isso no decurso de uma escrita sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita também, cujos diferentes trajetos passam portanto na sua totalidade, em certos pontos bem determinados, por uma espécie de erro grosseiro de ortografia (...). Que se procure, pois, passar em silêncio uma tal infração; o interesse que lhe dedicarmos deixa-se antecipadamente reconhecer, consignar, como prescrito pela ironia muda, o deslocado inaudível dessa permutação. Será sempre possível agir como se isso não fizesse diferença. Esta falta silenciosa à ortografia, devo dizê-lo desde já, será menos, hoje, meu propósito justificá-la, menos ainda desculpá-la, do que agravar-lhe o jogo com uma certa insistência”.

(DERRIDA, *Margens da filosofia*, 1991d, pp. 33-34)

No texto supracitado, intitulado *La différence*, que diz respeito a uma conferência escrita por Derrida em razão do convite para expor seu trabalho pela primeira vez perante a Sociedade Francesa de Filosofia, no anfiteatro *Michelet* da Sorbonne, em 27 de janeiro de 1968<sup>240</sup>, conferência esta que significou, segundo os estudos biográficos de Bennoît Peeters<sup>241</sup> sobre o filósofo, um momento decisivo na sua trajetória no que se refere ao afastamento da instituição filosófica francesa e à “aura que começa a cercar o seu nome, na França e no estrangeiro” (PEETERS, 2013, p. 238), Derrida propõe um neografismo da palavra francesa “*différence*” ao retirar o “e” e introduzir o “a” no sufixo “ence”, transformando-a em

---

<sup>239</sup> Conforme anteriormente argumentado (rever Capítulo I), não se adotará nenhuma tradução para o termo “*différance*”, mantendo a grafia original em língua francesa. Sinalizarei com colchetes e remarcarei em nota toda vez que houver esta interferência de minha parte em quaisquer traduções aqui utilizadas.

<sup>240</sup> No mesmo ano, respectivamente em julho e setembro, esta conferência foi publicada no *Bulletin de la société française de philosophie* e em *Théorie d'ensemble* (col. *Tel Quel*) pela *Éditions du Seuil*. Quatro anos mais tarde, em 1972, veio integrar o livro *Marges – de la philosophie*, pela *Editions de Minuit*.

<sup>241</sup> Cf. PEETERS, Bennoît. *Derrida*. Trad.: André Telles; Rev. Téc. e Prefácio: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. Segundo Evando Nascimento, no prefácio da referida biografia de Derrida: “Trata-se da primeira pesquisa de fôlego sobre a vida daquele que foi considerado o filósofo mais influente da segunda metade do século XX, permanecendo como referência decisiva para o pensamento do século atual”. E “de uma biografia que permanecerá como referência internacional para os que se interessam pela chamada ‘desconstrução’, mas também para todos os que se debruçam sobre o pensamento filosófico e sobre as questões culturais em geral” (NASCIMENTO in PEETERS, 2013, pp. 9-10).

*différance*<sup>242</sup>. Esta “discreta intervenção gráfica” ou “este desregramento gráfico” (DERRIDA, 1991d, p. 34), como terá dito o filósofo, não tem a intenção de escandalizar o leitor, mas, antes, e sobretudo, trata-se de uma *diferença gráfica* pensada “no decurso de uma escrita sobre a escrita” (DERRIDA, 1991d, p. 33) que apenas se *entende* [*entendre*]<sup>243</sup> quando se lê ou quando se escreve, mas que não se pode ouvir – “[o] a da diferença [*différence*], portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*. Marquemos assim, por antecipação, este lugar, residência familiar e *túmulo do próprio*<sup>244</sup> no qual se produz em [*différance*] a *economia da morte*” (DERRIDA, 1991d, p. 35)<sup>245</sup>. Será, pois, a partir dessa ironia muda da inscrição (ortograficamente errada) da *différance* no seio da palavra *diferença* [*différence*], no contexto de uma escrita sobre a escrita, que Derrida ao invés de agir como se isso não fizesse diferença, ao contrário, dar-lhe-á “voz” ao “agravar-lhe o jogo com uma certa insistência” (DERRIDA, 1991d, p. 34).

Embora, segundo Derrida, *différance* não seja nem uma palavra, nem um conceito – trata-se, antes, de um processo escrito sobre a escrita – o filósofo fará uma análise semântica do verbo “diferir” em sua proveniência latina [*differe*] para nos conduzir àquilo que, efetivamente, está em jogo e o que lhe “pareceu ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado, se não a dominar (...) o mais irreduzível da nossa ‘época’ ”(DERRIDA, 1991d, p. 38), a saber, perguntarmo-nos sobre “O que difere? Quem difere? O que é a [*différance*]?”<sup>246</sup>, mas não sem antes, e *sobretudo*, pôr já em questão estas questões, suspeitando de suas formas, para atingir “um outro lugar e um outro horizonte da problemática” (DERRIDA, 1991d, p. 47) que não aquele regido pelo presente e pela presença – poder-se-ia dizer, então, que é a este *outro* “lugar” e a este *outro* “horizonte” abertos pela problemática da *différence/différance* que Derrida refere-se como “o mais próprio a ser pensado”, embora salvaguardando que:

Se, de fato, aceitássemos a forma da questão, no seu sentido e na sua sintaxe (“o que é”, “o que é quem”, “quem é quem”...) seria necessário admitir que a [*différance*] é derivada, acidental, dominada e comandada a partir do lugar de um ente-presente, podendo este ser qualquer coisa, uma forma, um estado, um poder no mundo, aos

---

<sup>242</sup> Antes de intitular a célebre conferência de 1968, na qual Derrida dedica-se a explicitar o que a *différance* quer dizer, este neografismo já havia aparecido em *La voix et le phénomène* (1967), noameadamente nos capítulos VI (*Le signe et le clin d’oeil*) e VII (*Le supplément d’origine*).

<sup>243</sup> Remeto, aqui, para a nota de tradução da versão brasileira (SP: Papyrus) de *Margens da filosofia* em que os tradutores salientam a importância do verbo “*entendre*” neste contexto, indicando, simultaneamente, tanto o sentido de ouvir (visando a face “sensível” da apreensão), quanto ao sentido de compreensão/entendimento (visando a sua face “inteligível”) (Cf. DERRIDA, 1991d, pp. 34-35).

<sup>244</sup> *Grifo meu.*

<sup>245</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>246</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

quais seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem*. Neste último caso, particularmente, admitir-se-ia implicitamente que esse ente-presente, por exemplo, como ente-presente a si, como consciência, viria eventualmente a diferir: quer a retardar e a desviar-se da consumação de uma “necessidade” ou de um “desejo”, quer a diferir de si. Mas, em qualquer destes casos, um tal ente-presente não seria “constituído” por essa [*différance*] (DERRIDA, 1991d, p. 47)<sup>247</sup>.

Sendo assim, Derrida salienta os dois sentidos distintos para os quais o verbo “diferir”, em sua etimologia latina, reenvia: 1) por um lado, “diferir” quer dizer a ação de deixar para mais tarde, adiar, retardar, procrastinar, fazer durar ou demorar (sentido este não comportado pelo *diaphrein* grego) – na letra de Derrida, “*temporização*”: “[d]iferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito”. E, 2) por outro lado, “diferir” quer dizer divergir, ser diverso ou diferente, não ser idêntico, ser outro, considerando *o necessário “espaço” (ou o “distanciamento”) da dissemelhança que preserva o outro como outro* – nas palavras de Derrida, “*espaçamento*”: “(...) quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alergia<sup>248</sup> e de polêmica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, (...) *intervalo, distância, espaçamento*” (DERRIDA, 1991d, p. 39)<sup>249</sup>. Salientando estes dois sentidos da palavra “diferir”, Derrida chama a atenção para o fato de a palavra *diferença* [*différence*] (com *e*) não remeter nem para o diferir no sentido de *temporização*, nem para o diferendo [*différend*] no sentido de *polemos*<sup>250</sup> e que seria justo essa perda de sentido que a palavra *différance*, por ele proposta, viria economicamente compensar, remetendo, pois, *ao mesmo tempo*, “para toda a configuração das suas significações” (DERRIDA, 1991d, p. 39), quer dizer, remetendo simultaneamente para os sentidos de “*temporização*” e “*espaçamento*”, tais como pensados por Derrida.

---

<sup>247</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>248</sup> Sobre este termo, reenvio para o pensamento de E. Lévinas que se referirá à filosofia ocidental como “alérgica” ao outro, ao tema da alteridade. Sobre isso, em “O vestígio do outro” [*La trace de l’autre*], lemos: “A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma *alergia insuperável*” (LÉVINAS, 1997, p. 229). Veremos no Capítulo III em que medida o pensamento derridiano da *différance contra-assina* o pensamento de Lévinas. *Grifo meu*.

<sup>249</sup> *Grifos meus*.

<sup>250</sup> Em *La Dissémination*, na sessão intitulada “Hors livre”, lemos: “‘Différance’ désignait aussi, dans le même champ problématique, cette économie – de guerre – qui met en rapport l’altérité radicale ou l’extériorité absolue du dehors avec le champ clos, agonistique et hiérarchisant des oppositions philosophiques, des ‘différents’ ou de la ‘différence’” (DERRIDA, 1972a, p. 11).

Morfologicamente, outro aspecto a ser salientado pelo filósofo acerca do *a*<sup>251</sup> no sufixo “ance” – e que servirá aos seus propósitos filosóficos – diz respeito, por um lado, em língua francesa, à proveniência do participio presente (*différent*) que, em suas palavras, “nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença” e, por outro lado, ao fato de, “ao reenviar-nos para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, [*différance*]<sup>252</sup> (com um *a*) neutraliza aquilo que o infinitivo denota como simplesmente ativo (...)”, fazendo com que a terminação *ance* permaneça “indecisa *entre* o ativo e o passivo” (DERRIDA, 1991d, pp. 39-40). O participio presente não tem uma temporalidade bem definida, trata-se da ação que está em processo, se desenvolvendo, e tanto pode ter um valor de verbo quanto, mais frequentemente, de adjetivo. Esta dupla possibilidade é o que mantém a indecidibilidade do participio presente entre a forma verbal (de sentido ativo) e a forma nominal/adjetiva (de sentido passivo) e terá, para Derrida, um sentido sobre o qual devemos, filosoficamente, meditar:

É necessário meditar sobre este fato de, no uso da língua francesa, a terminação *ance* permanecer indecisa *entre* o ativo e o passivo. E veremos porque aquilo que se deixa designar por “[*différance*]” não é simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando, ou melhor, recordando antes qualquer coisa com a voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem a partir, nem em vista de qualquer destes *termos*. Ora, a voz média, uma certa não-transitividade, é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva (DERRIDA, 1991d, p. 40).

Em *Positions*, em entrevista a Henri Ronse, intitulada “Implicações”, outrora citada no primeiro capítulo, ao responder a questão posta por Ronse acerca do significado deste “a” da *différance*, Derrida – ponderando, antes, o valor de “significação” de “a”, pois não é certo que “a” *signifique* algo – sublinhará **quatro traços** da *différance*, os quais se acentuam e intervêm diferentemente em momentos decisivos de seu trabalho, a saber: 1) *différance* como *temporização/espacamento*; 2) *différance* como “raiz comum” de todas as oposições conceituais da nossa linguagem; 3) *différance* como produção das diferenças e, portanto, condição da significação e de toda estrutura; 4) e, por fim, *différance* como desdobramento da diferença ôntico-ontológica proposta por Heidegger.

---

<sup>251</sup> “o *a* da *différance* indica essa indecisão relativamente à atividade e à passividade, aquilo que não se deixa ainda ser comandado e distribuído por essa oposição” (DERRIDA, 2001, p. 33).

<sup>252</sup> Tradução ligeiramente modificada.

No parágrafo que ora se apresenta, explicitarei estes quatro traços da *différance* relacionando-os entre si e pensando em que termos as noções de *rastro* e *arqui-escrita* entram em cena neste contexto e nos dão a pensar diferentemente o sentido *desconstrutivo* de escrita, perfazendo, portanto, o sentido deste capítulo – da escrita à *arqui-escrita*.

\*

O **primeiro traço**, nas palavras do filósofo, diz que a “*différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva” (DERRIDA, 1991d, p. 39) – em suma, movimento de *temporização*. A chamada *temporização*, para Derrida, é também (ou desdobra-se em) *temporalização* e *espaçamento* e consiste numa espécie de “síntese” ou “contaminação” entre as ideias de “tempo” e “espaço”. Dito de outra maneira, Derrida concebe a *différance* como uma espécie de síntese “disjuntiva” que aponta para o duplo movimento do *diferir* – enquanto *espaçamento*, a *différance* designa o “espaço”, a “distância”, o “intervalo” que preserva o outro como outro, isto é, como diferente (e é justo este “espaço”, este “afastamento”, este “intervalo” em relação ao outro que não nos permite, segundo Derrida, termos acesso pleno a ele, com isso, a sua alteridade é preservada, permanece como “diferente”). Enquanto *temporalização*, a *différance* designa o “tempo” não como tempo-presente<sup>253</sup>, mas sim como um certo movimento de adiamento, de demora, de desvio, de diferimento. Por não pensar o tempo segundo a modalidade de tempo linear, como sucessão de “agoras”, Derrida também não poderá pensar numa ideia de origem como causa primeira, ato ou fase inicial (“começo absoluto”), ou como fundamento, elemento primordial (“ponto-origem”), em suma, como “presença original”.

Para clarificar e exemplificar este primeiro traço da *différance*, Derrida vale-se ainda da problemática do signo e da escrita. Vejamos:

O signo, diz correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, “coisa” equivalendo aqui tanto ao sentido quanto 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 [ou seja, a presença em *desvio*]. Quer se trata do signo verbal ou escrito (...), 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*

---

<sup>253</sup> Veremos melhor fundamentado este entendimento *desconstrutivo* de “tempo” no Capítulo III.



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 (DERRIDA, 1991d, pp. 40-41).

Contudo, analisando o movimento da significação pela “lógica” da *différance*, que põe em questão o caráter de secundariedade provisória do substituto, Derrida dirá que a *différance* (como *adiamento*, *desvio*, *espaçamento*) é o que faz com que este movimento “não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, *se relacione com outra coisa que não ele mesmo*, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro” (DERRIDA, 1991d, p. 45)<sup>254</sup>. Assim, é como se Derrida evocasse simultaneamente os dois sentidos do verbo *diferir* no motivo da *différance*: cada elemento dito “presente”, isto é, pretensamente “auto-idêntico”, só aparece sobre a cena da presença, a partir da relação com “*outra coisa que não ele mesmo*” (ou seja, com algo diferente de “si mesmo”, portanto, preservando a “distância” do “elemento outro” enquanto outro). É esta associação implícita dos dois sentidos do verbo *diferir* – como “temporalização” e “espaçamento” – que está na “base” da ideia de *différance* e que explica a expressão derridiana “devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo” (DERRIDA, 1991d, p. 39).

Em *La voix et le phénomène*, Derrida dirá por estas palavras:

O presente vivo brota a partir da sua não-identidade a si, e da possibilidade do [*rastro*] [*trace*] retencional. É sempre e já um [*rastro*]. Este [*rastro*] é impensável a partir da simplicidade de um presente cuja vida seria interior a si. O si do presente vivo é originariamente um [*rastro*]. (...) Como o [*rastro*] é a relação da intimidade do presente vivo ao seu fora, a abertura à exterioridade em geral, ao não-próprio, etc., *a temporalização do sentido é, à partida, ‘espaçamento’*. Desde que se admite o espaçamento simultaneamente como ‘intervalo’ ou diferença e como abertura ao exterior, deixa de haver interioridade absoluta, o ‘fora’ insinuou-se no movimento pelo qual o interior do não-espaço, o que se denomina ‘tempo’, surge, constitui-se, ‘apresenta-se’. O espaço é ‘no’ tempo, é pura saída de si do tempo, é o fora-de-si como relação a si do tempo. A exterioridade do espaço, a exterioridade como espaço, não surpreende o tempo, abre-se como puro ‘fora’ ‘no’ movimento de temporalização (DERRIDA, 2012a, pp. 91-92)<sup>255</sup>.

\*

---

<sup>254</sup> *Grifo meu.*

<sup>255</sup> *Tradução ligeiramente modificada.* Modificou-se a tradução portuguesa (Lisboa: Edições 70, 2012) de *trace* por “vestígio”, adotando-se, em seu lugar, o termo *rastro*, já consagrado nas traduções e trabalhos sobre a *desconstrução*.

Abrindo um longo parêntese a partir desta citação, podemos dizer que o motivo da *différance* promoveria, na leitura de Derrida, um estranho encontro entre a fenomenologia de Husserl e a linguística estruturalista de Saussure. Vê-se, pela citação acima, que o duplo movimento de *temporalização* e *espaçamento* que caracteriza a *différance* guarda implícita a figura do *rastro* como algo que escapa à duplicidade entre *presença/ausência*, entre *dentro/fora*. Estes termos já carregam em “si” um o *rastro* do outro no interior de um sistema de referências que, a rigor, impossibilita que sejam pensados separadamente e “extra-textualmente”<sup>256</sup> (“...il n’y a pas de hors-texte...”, dirá Derrida em *La dissemination*)<sup>257</sup>. Trata-se de uma espécie de jogo de “contaminação” *entre* tais instâncias – presença/ausência, dentro/fora – que necessariamente impede que sejam pensadas em “si”, mas apenas diferencialmente e referencialmente, fendendo-as em seu cerne. Ora, se retomarmos a proposta de Derrida em *De la grammatologie*, a qual radicaliza a tese saussureana da *arbitrariedade* do signo (de onde se conclui a impossibilidade de uma origem simples que se reproduza reflexivamente, sob o argumento de que isto seria incompatível com a cadeia significante que está sempre em marcha de modo *arbitrário e imotivado*), veremos que não há um significado transcendental que escape ao sistema (ou ao *jogo*) de significações, o que equivale a dizer que o signo não representa nem reproduz uma presença (ideal ou empírica) que preexistia numa instância outra, fora do sistema de significações. Isto por um lado.

Por outro lado, se retomarmos a leitura desconstrutiva de Derrida acerca da fenomenologia de Husserl<sup>258</sup>, noameadamente em *La voix et le phénomène*, veremos que também não há mais lugar para se pensar em uma unidade original da consciência e da voz –

---

<sup>256</sup> Cumpre salientar que “texto” (entre aspas), no idioma da *desconstrução*, não deve ser entendido em sua literalidade, como um *corpus* finito e homogêneo da escrita, e de uma escrita meramente representativa da linguagem oral, mas, antes, como a textura (Cf. Preâmbulo desta Tese) que entretece múltiplas significações, rastros, reenvios, marcas, heranças e contra-assinaturas apontando, portanto, para aquilo que excede o texto em seu sentido tradicional e rasurando a hipótese de um significado transcendental.

<sup>257</sup> “S’il n’y a pas de hors-texte, c’est parce que le graphique généralise à toujours déjà commencé, est toujours *enté* dans une écriture ‘antérieur’. [...] Il n’y a rien avant le texte, il n’y a de prétexte qui ne soit déjà un texte” (DERRIDA, 1972a, p. 397).

<sup>258</sup> Salva-guarde-se que não está em questão e tão pouco será possível proceder a uma análise detalhada e rigorosa do percurso *desconstrutivo* de Derrida sobre a obra de Husserl. Neste sentido, cumpre ressaltar que, aqui, a intenção da abordagem *desconstrutiva* da fenomenologia de Husserl limita-se a perceber de que forma, no contexto do estudo das questões relativas à linguagem, é possível aproximar, embora singularmente, a leitura que Derrida faz da linguística de Saussure e da fenomenologia de Husserl em *dois sentidos precisos* os quais estarão, de uma maneira geral, a serviço da tarefa *desconstrutiva* do repensar do caráter logo-fonocêntrico do pensamento metafísico ocidental. Estes sentidos são: 1) evidenciar o privilégio atribuído à *phone* na filosofia e 2) apontar a alteridade (a exterioridade, o fora, aquilo que escapa) recalcada pela chamada “metafísica da presença”. Para um estudo mais rigoroso da leitura de Derrida sobre a obra de Husserl, cf. também: DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990; \_\_\_\_\_. “Introduction”, in Edmund Husserl, *L’origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962; \_\_\_\_\_. “La forme et le vouloir-dire” in *Marges - de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972, pp. 185-207.

isto é, o conteúdo ideal de um querer-dizer puro sem que haja, necessariamente, o “entrelaçamento” ou o “constrangimento” empírico da palavra falada – em suma, sem a “contaminação” de um suposto “interior” por um certo “fora” (*dehors*). Esta é, aliás, a tese central de Derrida em sua leitura *desconstrutiva* de Husserl, pelo menos na obra supracitada, a saber, a ideia de que um certo “fora” ou “exterior”, não expresso por Husserl em sua fenomenologia da presença, todavia pressuposto na sua concepção de signo como *expressão* (distinta do *indício*), indicaria a alteridade da consciência em si mesma.<sup>259</sup> Na referida obra, Derrida parte da distinção proposta por Husserl, na primeira das *Investigações Lógicas* (1900-1901), entre o signo como *expressão* (*Ausdruck*) e o signo como *indício* (*Anzeichen*). Segundo o que nos mostra Derrida, a idealidade do significado vinculado à expressão linguística implicaria o “apagamento” das instâncias materiais da significação – materialidade, exterioridade e contingência corresponderiam, para Husserl, à instância do signo como *indício*. Ao propor a distinção entre *expressão* e *indício*, Husserl estaria, de certo modo, segundo Derrida, purificando a significação das suas instâncias materiais e exteriores.

Mas se por um lado Husserl certamente estava consciente do fato de que o significado sempre está envolvido, apanhado ou enredado<sup>260</sup> num sistema indicativo, por outro lado, a distinção que propõe entre *expressão* e *indício* é justo o que permitirá inferir, segundo

---

<sup>259</sup> Sobre esta hipótese de leitura, Derrida escreverá logo no primeiro capítulo de *La voix et le phénomène*: “Como tal contaminação se produz sempre na [interlocução] real (...), é numa linguagem sem comunicação, num discurso monologado, na voz absolutamente baixa da ‘vida solitária da alma’ (...) que é necessário perseguir a pureza inviolada da expressão. Por um estranho paradoxo, o querer-dizer só isolaria a pureza concentrada da sua *ex-pressividade* no momento em que se suspendesse a relação com um certo *exterior*. Só com um certo exterior, porque a redução não apagará, antes revelará, na pura expressividade, uma relação com o objeto, a mira de uma idealidade objetiva, fazendo face à intenção do querer-dizer, à *Bedeutunsintention*. O que acabamos de chamar paradoxo não passa, na verdade, do projeto fenomenológico na sua essência. Para lá da oposição do “idealismo” e do “realismo”, do “subjetivismo” e do “objetivismo”, etc., o idealismo transcendental fenomenológico responde à necessidade de descrever a objetividade do objeto (*Gegenstand*) e a presença do presente (*Gegenwart*) – e a objetividade da presença – a partir de uma ‘interioridade’, ou melhor, de uma proximidade de si, de um próprio (*Eigenheit*) que não é um simples *dentro*, mas a íntima possibilidade da relação com um além e com um fora em geral” (DERRIDA, 2012a, pp. 27-28).

<sup>260</sup> Será justo a partir desta ideia de *entrelaçamento* (*Verflechtung*) lançada por Husserl que Derrida irá se pautar para sustentar que não é possível “purificar” a *expressão* de uma certa relação com a *indicação*, ou seja, que não é possível purificar a intenção do querer-dizer de uma certa relação com a exterioridade. Passando do comentário à interpretação da fenomenologia husserliana, no segundo capítulo de *La voix et le phénomène*, Derrida questionará, então, se todo o enigma da fenomenologia não se anunciaria (contrariamente à intenção expressa por Husserl) sob a forma da relação entre esses dois modos de significação. Sobre isto, lê-se: “A pertença metafísica revela-se, sem dúvida, no tema que retomamos agora: a exterioridade do indício em relação à expressão. (...) Como se trata, segundo um propósito lógico e epistemológico, de apreender a originalidade da expressão como ‘querer-dizer’ e como relação com o objeto ideal, o tratamento da indicação deve ser breve, preliminar e ‘reductor’. É necessário afastar, abstrair, ‘reduzir’ a indicação como fenômeno extrínseco e empírico, mesmo se uma relação estreita a une de facto à expressão, a entrelaça empiricamente consigo. (...) Todo o empreendimento de Husserl – e bem para lá das *Investigações* – seria ameaçado se a *Verflechtung*, juntando o indício à expressão, fosse absolutamente irreduzível, inextrincável no princípio, se a indicação não se juntasse à expressão como uma aderência mais ou menos tenaz, mas habitasse a intimidade essencial do seu movimento” (DERRIDA, 2012a, p. 33).

Derrida, que a *expressão* seja pensada como não-entrelaçada ou não-contaminada *essencialmente* pela *indicação*. Esta possibilidade – a saber, da *expressão* poder encontrar-se em sua pureza inalterada – reenviaria, por exemplo, para uma noção de linguagem<sup>261</sup> que existiria sem comunicação<sup>262</sup>, ou seja, do discurso entendido em termos de *monólogo*, de uma voz que fala a si mesma na “vida mental solitária” – para o que Derrida nomeará de “o querer-dizer como solilóquio”, título do terceiro capítulo de *La voix et le phénomène*. (Reenvio aqui, conforme discutido no primeiro capítulo, embora salvaguardando as diferenças de contexto, para o modelo já assente na filosofia platônica e propalado pela figura de Sócrates do “diálogo interior” da alma consigo própria, modelo este pautado na relação de si a si e numa certa oposição e hierarquização entre o “interior” e o “exterior”, entre o “dentro” e o “fora”, entre a alma e o corpo, mantido no decorrer dos séculos, sob diferentes modulações, de Platão a Husserl e a Saussure).

A *expressão*, portanto, tem a ver com um processo voluntário de exteriorização de um sentido que, primeiro, é descoberto ou vem a si num “interior” – a *expressão* liga-se, assim, à exteriorização voluntária, isto é, consciente e intencional, do querer-dizer de um sujeito a animar o *signo*.<sup>263</sup> Numa sessão intitulada *Le vouloir-dire comme soliloque* (“O querer-dizer como solilóquio”), de *La voix et le phénomène*, Derrida parte da premissa husserliana de que as “expressões são signos que ‘querem-dizer’” (DERRIDA, 2012a, p. 39) justamente para demonstrar 1) de que forma há um certo privilégio da esfera interior, 2) e, subsequentemente, de que forma este privilégio se revelará no seu vínculo à voz, precisamente, à “voz fenomenológica”. Neste sentido, Derrida dirá:

A expressão é exteriorização. Imprime num certo exterior um sentido que se encontra, primeiro, num certo interior. O *bedeuten* [“significar”, querer-dizer] visa

---

<sup>261</sup> Salienta-se que o que interessa a Husserl é pensar o sistema de regras de uma gramática universal sob o ponto de vista lógico e epistemológico, ou seja, nas palavras de Derrida, pensar as “condições universais de possibilidade para uma morfologia das significações na sua relação de conhecimento com um objeto possível, não de uma gramática pura em *geral*, considerada sob um ponto de vista psicológico ou linguístico” (DERRIDA, 1991d, p. 361). Cf. também: DERRIDA, Jacques. “Introduction” in Edmund Husserl, *L’origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

<sup>262</sup> Segundo Derrida, “Husserl admite, sem dúvida, que a função a que a expressão é ‘originalmente chamada’ é a comunicação. No entanto, a expressão nunca é simplesmente ela própria enquanto preenche esta função de origem. Só quando a comunicação é suspensa é que a expressividade pura pode acontecer” (DERRIDA, 2012a, p. 44).

<sup>263</sup> “(...) Para Husserl, a expressividade da expressão – que pressupõe sempre a idealidade de uma *Bedeutung* – tem um nexo irredutível com a possibilidade do discurso falado (*Rede*). A expressão é um signo puramente linguístico e é justamente o que a distingue, em primeira análise do indício. (...) Poderia, talvez, sem forçar a intenção de Husserl, definir-se, ou até traduzir-se, *bedeuten* por *querer-dizer*, simultaneamente no sentido em que um sujeito falando, ‘exprimindo-se’ – como diz Husserl – ‘sobre qualquer coisa’, *quer dizer*, e em que uma expressão, *quer dizer* [*significa*], e estar seguro de que a *Bedeutung* é sempre *o que* alguém ou um discurso *querem dizer*: sempre um sentido de discurso, um conteúdo discursivo” (DERRIDA, 2012a, p. 24).

um exterior que é o de um ob-jeto ideal. Este exterior é então ex-presso, passa fora de si para outro exterior, que existe sempre “na” consciência: o discurso expressivo, como veremos, não tem necessidade, enquanto tal e na sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo que quer-dizer é, portanto, uma saída dupla para fora de si do sentido (*Sinn*) em si, na consciência, no consigo ou no junto-de-si, que Husserl começa por determinar como “vida solitária da alma”. (...) [Em suma:] Queríamos apenas assinalar aqui o que significa “expressão”, segundo Husserl: saída para fora de si de um ato e, em seguida, de um sentido que só pode permanecer em si na voz, e na voz “fenomenológica”. (...) (DERRIDA, 2012a, pp. 39-40).

Ou seja, de acordo com a leitura de Derrida, a solidão ideal da subjetividade ou o chamado “solilóquio da vida mental” (em suma, o monólogo interior do sujeito consigo mesmo) não necessitaria da *indicação* para constituir a sua própria relação a si. Contrariamente à *indicação*, na *expressão*, a intenção é sempre explícita e não limitada por nenhuma materialidade, exterioridade e/ou contingência, pois o que anima o signo é uma voz que pode permanecer completamente interior<sup>264</sup> e o exprimido é um *significado* ou uma idealidade que não “existe” no mundo<sup>265</sup>. Portanto, o fato de a “vida mental solitária” dispensar-se de um certo “uso real” das palavras significaria, na perspectiva de Husserl, colocar a existência empírica e mundana entre parênteses, suspendê-las. Diante disso, o que Derrida observa é que os esforços de Husserl parecem orientar-se, na esteira da tradição metafísica, na direção de colocar para fora do jogo da significação o aspecto *sensível* da linguagem, o “corpo” da palavra.

Assim [dirá Derrida], tudo o que constitui a efetividade do pronunciado, a encarnação física da *Bedeutung*, o corpo da palavra, aquilo que na sua idealidade pertence a uma língua empiricamente determinada, é, se não exterior ao discurso, pelo menos estranho à expressividade como tal, à intenção pura, sem a qual não poderia haver discurso. (...) A efetividade, a totalidade dos acontecimentos do discurso, é indicativa, não só porque existe no mundo, exposta ao mundo, mas também, correlativamente, porque guarda em si, como tal, qualquer coisa da

---

<sup>264</sup> “Mas nada é mais intensamente posto em questão por Derrida do que a noção de um ‘monólogo interior’, ou seja, a ideia de que há uma ‘vida mental solitária’. Segundo Derrida, se o *significado* fosse apresentado-em-si-mesmo de forma imediata ao sujeito, não haveria nenhuma necessidade de comunicar, e, concomitantemente, a própria noção de *expressão* seria irrelevante. Tentando ultrapassar esta dificuldade, Husserl concebeu a expressão pura como tomando inteiramente lugar na *imaginação*, e o ‘monólogo interior’ como sendo literalmente *re-presentação* (...). No entanto, como a imaginação nunca é totalmente ‘neutral’, isto é, realmente independente de uma experiência antecedente, também temos que aceitar ser o monólogo expressivo da nossa esfera transcendental algo ‘contaminado’ pelos elementos transmitidos através das referências empíricas” (VILA-CHÃ, 2002, p. 488). Para bibliografia de apoio sobre a leitura *destrutiva* da fenomenologia husserliana da linguagem, cf.: VILA-CHÃ, João. “Significação e diferença – Derrida e a desconstrução da fenomenologia husserliana da linguagem” in *Fenomenologia Hoje II. Significado e Linguagem*. Ricardo Timm de Souza, Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 465-495.

<sup>265</sup> “Na indicação, a animação tem dois limites: o corpo do signo, que não é um sopro, e o indicado, que é uma existência no mundo. Na expressão, a intenção está absolutamente expressa, porque anima uma voz que pode permanecer totalmente interior e porque o que é expresso é uma *Bedeutung*, isto é, uma idealidade não “existente” no mundo” (DERRIDA, 2012a, p. 40).

associação *involuntária*. Pois se intencionalidade nunca quis dizer simplesmente vontade, parece verdadeiramente que, na ordem dos vividos de expressão, consciência intencional e consciência voluntária são sinônimos aos olhos de Husserl. (...) talvez devêssemos concluir que (...) o conceito de intencionalidade fica retido na tradição de uma metafísica voluntarista, isto é, talvez simplesmente *na* metafísica (DERRIDA, 2012a, p. 41).

Com isso, Derrida demonstrará que Husserl, à sua maneira, tal como Saussure, também mantém uma certa distinção entre a face significante (sensível) e a face do sentido significado (inteligível, ideal, “espiritual”), preservando certo privilégio deste último. Neste sentido, dirá Derrida, “tudo o que escapa à intenção espiritual pura, à animação pelo *Geist*, que é vontade, [é] excluído do *bedeuten* e, portanto, da expressão”. Tais são os casos, por exemplo, dos gestos, das “expressões” faciais e corporais, em suma, da “totalidade do corpo e da inscrição mundana, (...) do visível e do espacial como tais” (DERRIDA, 2012a, p. 42). No texto *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage* (“A forma e o querer-dizer. Nota sobre a fenomenologia da linguagem”), publicado primeiramente em 1967, na *Revue internationale de philosophie*, e posteriormente em *Marges...*, Derrida lembrará que Husserl, ao tratar da linguagem, parte da premissa da distinção já bem conhecida entre a face sensível da expressão e a sua face não-sensível ou “espiritual” e que este gesto o manteria no interior de uma tradição metafísica operante segundo as oposições tradicionais entre alma e corpo<sup>266</sup>, psíquico e físico, inteligível e sensível, significado e significante, idealidade e empiricidade, etc. Ressalta-se ainda que este sistema de Husserl, que trata da *Deutung* da *Bedeutung*, ou seja, da interpretação ou do entendimento do que o querer-dizer quer dizer, teria a estrutura de um ouvir e não de uma leitura, atestando, portanto, mais uma vez, o privilégio da *phone* na história da filosofia.

Visto que a expressão supõe segundo Husserl uma intenção de querer-dizer (*Bedeutung-sintention*), a condição essencial é portanto o ato puro da intenção animante e não o corpo ao qual, de modo misterioso, ela se une e dá vida. É esta unidade enigmática da intenção informante e da matéria informada que Husserl se concebe o direito de dissociar no princípio. É por isso que, por outro lado, ele diferencia – para todo o sempre, parece – o problema da unidade das faces, o problema da alma e do corpo (DERRIDA, 1991d, p. 202).

Em *Positions*, quando perguntado por Julia Kristeva sobre as possíveis complicações – a despeito das diferenças – entre o conceito de “sentido” para a semiótica e para a

---

<sup>266</sup> “A oposição do corpo e da alma não está simplesmente no centro desta doutrina da significação, é confirmada por ela e, como afinal sempre o fez na filosofia, depende de uma interpretação da linguagem” (DERRIDA, 2012a, p. 42).

fenomenologia, Derrida responderá que Husserl, para isolar o sentido da intenção de significação, terá a necessidade de distinguir entre a face do significante e a face do significado. Portanto, dirá o filósofo,

- 1) (...) quer esteja ou não “significado” ou “expresso”, quer esteja ou não “entrelaçado” a um processo de significação, o “sentido” é uma *idealidade*, inteligível ou espiritual, que pode, eventualmente, se unir à face sensível de um significante, mas que, em si, não tem qualquer necessidade dele. Sua presença, seu sentido ou sua essência de sentido é pensável fora desse entrelaçamento desde o momento em que o fenomenólogo, tal como o semiólogo, pretende se referir a uma unidade pura, a uma face rigorosamente identificável do sentido ou do significado.
- 2) Essa camada do sentido ou do significado puro remete, explicitamente, em Husserl e, ao menos implicitamente, na prática semiótica, a uma camada de sentido pré-linguístico ou pré-semiótico (pré-expressivo, diz Husserl), cuja presença seria pensável fora e antes do trabalho da *différance*, fora e antes do processo ou do sistema da significação (DERRIDA, 2001e, pp. 37-38).

Todavia, para Derrida, conforme vimos no capítulo anterior, como não há esta camada de sentido “pré-linguístico”, “pré-semiótico” ou “pré-expressivo”, também não é possível radicalmente distinguir (e hierarquizar) as faces *significado* e *significante* – para o filósofo a ideia de uma camada pré-expressiva ou de uma “expressividade pura” não se sustentaria porque a *expressão* (mesmo como “vida mental solitária”) estaria sempre, de alguma forma, “contaminada” por um “fora”. A sua argumentação confluiria no sentido de demonstrar que a idealidade do significado tem a ver sobretudo com a re-presentação *na* consciência, mais do que uma questão de apresentação. E isto porque não seria possível escaparmos das “marcas” que nos são impressas através das referências e experiências empíricas e do fato de sermos seres de linguagem: “O querer-dizer – no discurso comunicativo – está sempre entrelaçado numa relação com este ser-indício...”, diante disto, “é a pureza expressiva e lógica da *Bedeutung* que Husserl quer recuperar como possibilidade”, dirá Derrida na sua leitura de Husserl (DERRIDA, 2012a, p. 26).

Em outras palavras, para que a linguagem se dê em termos de comunicação (saindo do monólogo ou do solilóquio interior) é preciso que a “intenção espiritual” ou o querer-dizer seja “encarnado” por fenômenos sensíveis (audíveis, visíveis, etc.) os quais, por sua vez, são animados por um sujeito que lhes dá sentido e cuja intenção deve, simultaneamente, ser compreendida por outro(s) indivíduo(s) – ou seja, para haver comunicação, é preciso um movimento de saída de si para o mundo, de entrada na esfera “empírica” ou “fática” e, por fim, é preciso que o ouvinte (o outro) compreenda a intenção de quem fala<sup>267</sup>. Eis aí, contudo,

---

<sup>267</sup> “Com efeito, quando [ouço] outrem, o seu vivido não me está presente ‘em pessoa’, originariamente. Posso ter, pensa Husserl, uma intuição originária, isto é, uma percepção imediata do que nele está exposto no

a grande questão e o próprio limite da fenomenologia, de acordo com Derrida: se não temos a intuição primordial da experiência da presença imediata do significado vivida pelo outro, se fora da esfera monádica, eu tenho apenas relações de analogia<sup>268</sup> com o outro, como assegurar, então, que o meu-querer-dizer, a minha-intenção-de-significação foi completamente e diretamente (isto é, em sua “pureza”) alcançada pelo outro?

Ora, se assim o for, se o querer-dizer, se a intenção daquele que fala, no discurso comunicativo, estará sempre, de alguma forma, enredada pelo sistema indicativo e “interditada” por uma certa inacessibilidade primordial ao outro, então o que fundamentalmente é posto em questão pela *desconstrução* é menos a intenção ou a intencionalidade e mais o seu caráter *teleológico*<sup>269</sup> – para Derrida, uma vez que a “estrutura” da *marca* e do *rastro*, da *différance* e da *iterabilidade* preside toda relação de significação, a intenção do meu-querer-dizer jamais coincidirá com seu “objeto” e consigo mesma, estará sempre cindida e desviada, pela “lógica” da *iterabilidade*, ao direcionar-se ou ao verter-se ao outro.

---

mundo, da visibilidade do seu corpo, dos seus gestos, do que se pode ouvir nos sons que profere. Mas a face subjetiva da sua experiência, a sua consciência e os atos pelos quais, em particular, ele confere sentido aos seus signos não me estão imediata e originariamente presente como o estão para ele e como os meus estão para mim. Há um limite irreduzível e definitivo” (DERRIDA, 2012a, p. 45).

<sup>268</sup> Cf.: HUSSERL, Edmund. “Quinta Meditação – Desvendamento da Esfera de Ser transcendental como Intersubjetividade Monadológica” in *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 127 – 196. De onde destaco a seguinte passagem: “A redução transcendental vincula-me à corrente das minhas vivências puras de consciência e às unidades constituídas através das suas atualidades e potencialidades. Parecerá, então, óbvio que tais unidades sejam inseparáveis do meu ego e, assim, que pertençam à sua própria concreção. / Como ficamos, porém, com os outros ego, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente outros? [...] [A] questão sobre a possibilidade do conhecimento efetivamente transcendente e, primeiro que tudo, a questão sobre a possibilidade de eu, a partir do meu ego absoluto, chegar até outros ego, que todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão apenas em mim enquanto conscientes, é uma questão que não pode ser levantada de um modo puramente fenomenológico” (HUSSERL, 2013, pp. 127 – 128). Para Derrida, esta perspectiva aberta por Husserl na *Quinta Meditação Cartesiana*, onde não haveria intuição pura ou acesso originário ao outro “enquanto tal”, é o que promoveria uma interrupção da intuição fenomenológica apontando, portanto, para um conflito interno ou para uma auto-contestação no que tange o ideal de presença. Destacamos duas passagens de *La Voix et le phénomène* que atestam o posicionamento de Derrida: 1) “Notemos apenas, para precisar aqui a nossa intenção, que a fenomenologia nos parece atormentada, se não contestada a partir de dentro, pelas suas próprias descrições do movimento da temporalização e da constituição da intersubjetividade”; 2) [Referindo-se à *Meditações Cartesianas*.:] “...fora da esfera monádica transcendental que me é peculiar, da propriedade de mim próprio, da minha presença a mim, tenho com o íntimo de outrem, com a presença a si de outrem, apenas relações de *apresentação analógica, de intencionalidade mediata e potencial*. A apresentação originária é-me interditada (DERRIDA, 2012a, p. 12 e 45, respectivamente).

<sup>269</sup> Derrida, logo no começo de *La voix et le phénomène*: “O recorte do *a priori* lógico no interior do *a priori* geral da linguagem não sublinha uma região, mas designa, como vamos ver, a dignidade de um telos, a pureza de uma norma e a essência de um destino. Que este gesto, onde se empenha já o todo da fenomenologia, repete a intenção original da própria metafísica é, portanto, o que queremos mostrar aqui (...)” (DERRIDA, 2012a, p. 14).



A essência da linguagem é o seu *telos*, e o seu *telos* é a consciência voluntária como querer-dizer. A esfera indicativa que permanece fora da expressividade assim definida delimita o fracasso deste *telos*. Representa tudo o que, ao entrelaçar-se todavia com a expressão, não pode ser retomado num discurso deliberado e transido de querer-dizer./Por todas estas razões, não temos o direito de distinguir entre indício e expressão (...) (DERRIDA, 2012a, p.43).

Assim, quando em *De la grammatologie* Derrida diz que “de um certo modo, o ‘pensamento’ nada quer dizer” (DERRIDA, 2008d, p. 118) é a esta lógica da teleologia e da intencionalidade que o filósofo pretende, com a noção de *arqui-escrita*, rasurar – rasura que, todavia, não quer dizer transgressão. Em *Positions*, na entrevista a Henri Ronse, Derrida será categórico ao explicitar em que sentido afirma que a *desconstrução* seria, no limite, “um pensamento que nada quer dizer”:

Ora, o “pensamento-que-nada-quer-dizer”, que excede – interrogando-os – o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na *Gramatologia*, dá-se justamente como o pensamento que não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro [...]. Arriscar-se a nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças. Daí, por exemplo, a cadeia de substituições de que você falava há pouco (*arqui-rastro*, *arqui-escrita*, reserva, brisura, articulação, suplemento, *différance*, haverá outras) e que não são apenas operações metonímicas que deixem intactas as identidades conceituais, as idealidades significadas que elas se contentariam em traduzir, em fazer circular. É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer que possa simplesmente se entender, que seja simplesmente questão de entendimento. Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo (...) até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse “nada-querer-dizer” não é, você haverá de concordar comigo, uma exercício tranquilizante (DERRIDA, 2001e, pp. 19-21).

Portanto, um “pensamento-que-nada-quer-dizer”, em primeiro lugar, quer dizer que todo “querer-dizer”, toda expressão de sentido, todo “querer-ouvir-se-falar”, toda “interioridade” e toda “exterioridade” estão-já entretecidos pelo jogo “diferencial” de *rastrós* o qual justamente impede que o pensamento, que todo e qualquer pensamento, do ponto de vista da *desconstrução*, atribua-se o lugar de fundamento, de centro ou de certeza absoluta – a *desconstrução*, como este “pensamento-que-nada-quer-dizer”, reconhece-se, antes, como um pensamento que não é certo dos limites entre o “dentro” e o “fora”, entre o “próprio” e o “impróprio”, entre o “eu” e o “outro” e, por isso, oscila *às margens* das certezas tranquilizadoras e instituidoras de verdades absolutas.

Ora, se para Derrida não há origem simples e plena, se não há um princípio organizador, uma questão mais original, se o que há é a relação de diferença entre diferentes – o filósofo dirá que “as diferenças são portanto ‘produzidas’ – diferidas – pela [*différance*]” (DERRIDA, 1991e, p. 47)<sup>270</sup>, se a *différance* é “anterior” a todos os pares opostos, então não podemos mais falar na hierarquia que opõe e subjuga conceitos opostos (como fala/escrita) classificando-os, *grosso modo*, em primário/secundário – ou a [escrita] não foi nunca um mero ‘suplemento’, ou então é urgente construir uma nova lógica do “suplemento”, dirá Derrida logo no início de *De la grammatologie* (DERRIDA, 2008d, p.9). Será justamente ao tentar “pôr em questão este caráter de secundariedade provisória do substituto” que, segundo o filósofo, “veremos certamente anunciar-se qualquer coisa como uma [*différance*] originária, mas não poderíamos sequer dizê-la originária ou final, na medida em que os valores de origem, de *arquia*, de *telos*, de *eskhaton*, etc., sempre denotaram a presença – *ousia*, *parousia*, etc” (DERRIDA, 1991d, p. 41).

\*

Assim, após este longo parêntese, dir-se-ia que a *différance* como *temporização*, ou seja, como movimento (ativo e passivo) de diferimento (“no” tempo e “no” espaço), terá como correlata implicação o repensar da origem, do fundamento, da substância, etc., em termos de presença/presente. E isto será feito, de modos diferentes, tanto em *La voix et le phénomène*, quanto em *De la grammatologie* e em *La différence* a partir da problemática do signo e da escrita. Dito por outras palavras, a partir da *différance*, Derrida articulará o problema da (prótese de) origem a uma outra “lógica” do suplemento tendo como premissa o repensar do privilégio atribuído à voz na história da filosofia. É neste sentido, portanto – ou seja, no sentido de repensar o caráter *fono-logocêntrico* do pensamento greco-ocidental –, que Derrida insistirá na problemática do signo como uma espécie de “porta de entrada” privilegiada para tratar desta questão.

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 (DERRIDA, 1991e, p. 40).

De acordo com a tradição linguística, tal como acompanhamos no primeiro capítulo, a substituição da “coisa mesma” pelo signo revela, ao mesmo tempo, o seu

---

<sup>270</sup> Tradução ligeiramente modificada.

caráter secundário e provisório: secundário em relação a uma suposta presença original e perdida da qual o signo derivaria e para a qual ele reenviaria, e provisório perante essa suposta presença original (todavia ausente) em relação a qual o signo seria apenas mediador, isto é, o meio pelo qual a “coisa mesma” ausente se “atualizaria”. Nas palavras de Derrida: “o signo representa o presente na sua ausência. (...) 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 do signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida” (DERRIDA, 1991e, p. 40). Problematizar o caráter secundário e provisório do signo terá, portanto, como implicação questionar a “autoridade da presença ou do seu simples contrário simétrico, a ausência ou a falta” (DERRIDA, 1991e, p. 41).

Neste sentido, seguindo a argumentação de Derrida em *La différance*, reenvio para os princípios saussureanos da *arbitrariedade do signo* e da *diferenciação* (trabalhados no capítulo anterior) no sentido de lembrar que se, para Saussure, “[n]uma língua, no sistema da língua, não há senão diferenças” e que “[o] que num signo é ideia ou matéria fônica importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos”, disso resultando, por um lado, que “o conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma” (DERRIDA, 1991e, p. 42), e, por outro lado, que a diferença saussureana não é mais um conceito dentre outros, mas, antes, a possibilidade da conceitualidade, então, a *différance* da qual nos fala Derrida guarda semelhanças com a diferença tal como pensada por Saussure<sup>271</sup>.

Assim, se Saussure defende que na língua só há diferenças sem termos positivos, Derrida radicaliza o pensamento saussureano e sustenta que as diferenças são, elas próprias, *efeitos* de uma certa “diferencialidade originária” – “raiz comum” de todas as oposições conceituais da nossa linguagem, e, neste sentido, condição da significação e de toda estrutura. Dito por outras palavras, a *différance* pode ser entendida como a possibilidade da conceitualidade, quer dizer, como a condição de possibilidade do jogo

---

<sup>271</sup> “A diferença de que fala Saussure não é, pois, ela própria, nem um conceito, nem uma palavra entre outras. O mesmo podemos dizer, a *fortiori*, da [*différance*]. E assim somos conduzidos a explicitar a relação de uma a outra” (DERRIDA, 1991e, p. 42).

sistemático das diferenças entre os conceitos que se remetem uns aos outros – logo, como condição de possibilidade da própria linguagem. Neste sentido, Derrida dirá:

(...) [*différance*] será, portanto, o movimento do jogo que “produz”, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a [*différance*] que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A [*différance*] é a “origem” não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante [*différente*] das diferenças. O nome de “origem”, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991e, p. 43).

*Différance* como o próprio movimento (ou *jogo*) de diferenciação, isto é, nas palavras do filósofo, como “a *raiz comum* de todas as oposições de conceitos que escandem a nossa linguagem, tais como (...): sensível/inteligível, intuição/significação, natureza/cultura, etc.” (DERRIDA, 2001e, p. 15)<sup>272</sup> seria, então, o seu **segundo traço**. Por esta razão, a *différance* é tida por um “conceito” econômico, não no sentido da economia clássica da metafísica, quer dizer, de uma reconciliação dos opostos, mas, antes, conforme nos lembra Gayatri Spivak em seu prefácio à versão de língua inglesa de *De la grammatologie (Of gramatology)*, como manutenção da disjunção<sup>273</sup>. *Différance* como *raiz comum* de todas as oposições conceituais que regem a nossa linguagem quer dizer, então, a estrutura mais geral da economia no sentido de uma “diferencialidade originária” *a partir e em função da qual* tudo o que se dá (todos os conceitos) só se dá (dão) na relação de diferença. Todavia, cumpre ressaltar que a relação de diferença que aqui se evoca, numa perspectiva *desconstrutiva*, não quer dizer a diferença entre “coisas” previamente dadas que, existindo em si mesmas, diferem entre si, nem tampouco quer dizer, como uma leitura apressada possa dar a concluir, que uma tal “diferencialidade originária” levaria, ao fim e ao cabo, a uma situação de indiferenciação. Ao contrário, o pensamento da *différance* visa, justamente, repensar a relação de diferença(s) ultrapassando a estrutura simples das diferenças fundamentadas nas oposições binárias metafísicas<sup>274</sup> rumo a uma outra “lógica” (*disseminadora*)<sup>275</sup> que, não mais permitindo falar em origem plena do

---

<sup>272</sup> *Grifo meu.*

<sup>273</sup> “Economy is not a reconciliation of opposites, but rather a maintaining of disjunction. Identity constituted by difference is economy” (SPIVAK, 1976, p. xlii).

<sup>274</sup> “O mesmo é, precisamente, a [*différance*] (com um *a*) como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como [*différance*] do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como [*différent*] do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida – [*différent*]; a cultura como natureza diferida – [*différent*] (...)” (DERRIDA, 1991e, p. 50).

<sup>275</sup> Sobre esta outra “lógica” *disseminadora* – a chamada “*différance* seminal” – Derrida, em *Positions*, lembrando primeiro que a *différance* distingue-se da diferença hegeliana, à medida que não se trata de pensar a diferença em termos de contradição e reconciliação, irá pensá-la, então, em termos de disseminação:

sentido, em essência, em significado único e no valor de próprio, admite a indecidibilidade ou a aporeticidade no cerne da suposta identidade<sup>276</sup>, dividindo-a. Isto por um lado.

Por outro lado, referindo-se ao **terceiro traço** da *différance*, Derrida dirá que, além de ser a “*raiz comum*” das diferenças, *différance* pode também ser pensada como a produção dessas diferenças, ou seja, como a condição de possibilidade da conceitualidade, de toda significação, em suma, da linguagem. Se, conforme afirma Derrida, “[t]odo 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” (DERRIDA, 1991d, p. 42), então estas diferenças são como que os efeitos da *différance* e, uma vez que não estão inscritas em nenhum “lugar”, em nenhum substrato ou substância, uma vez que não são produto da atividade do sujeito falante<sup>277</sup>, pois, conforme sustenta Saussure e Derrida concorda, a língua tanto não é propriedade deste sujeito quanto é anterior a ele, tais diferenças nos dão a pensar a *différance* como “nem simplesmente estruturalista, nem simplesmente geneticista” (DERRIDA, 2001d, p. 15), mas, sim, como “ela própria” um “efeito” da *différance*. Eis a aporeticidade da *différance*: *différance* como “raiz comum” e “produtora”<sup>278</sup> das diferenças e, simultaneamente, como “produto” (*efeito*) da *différance*. Como então Derrida pensará a superação ou a saída deste problema? Dito diretamente: pela via do *rastros*. “Da saída da clausura deste esquema procurei eu indicar o alcance através do ‘rastros’, o qual é tanto menos

---

“Disseminação não quer dizer nada, não podendo ser reunida em uma definição. (...) Se não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual, é porque a força e a forma de sua ação perturbadora *fazem explodir* o horizonte semântico. A atenção dada à polissemia ou ao politematismo constitui, possivelmente, um progresso relativamente à linearidade de uma escrita ou de uma leitura monossêmica, ansiosa por se amarrar ao sentido tutelador, ao significado *principal* do texto, até mesmo ao seu referente primordial. Entretanto, a polissemia enquanto tal organiza-se no horizonte implícito de uma retomada unitária do sentido, até mesmo de uma dialética (...), de uma dialética teleológica e totalizante que deve permitir a um momento dado, por mais distanciado que ele seja, de voltar a reunir a totalidade de um texto na verdade de seu sentido (...). A disseminação, ao contrário, por produzir um número não-finito de efeitos semânticos, não se deixa reconduzir a um presente de origem simples (...) nem a uma presença escatológica. Ela marca uma multiplicidade irreduzível e *gerativa*. O suplemento e a turbulência de uma certa falta fraturam o limite do texto, interdítam sua formalização exaustiva e clausurante ou, ao menos, a taxonomia saturante de seus temas, de seu significado, de seu querer-dizer” (DERRIDA, 2001e, pp. 51-52).

<sup>276</sup> A exemplo do que foi dito anteriormente sobre o *pharmakon*. Cf. Capítulo I - §1.

<sup>277</sup> Em *La différence*, lemos: “(...) sem dúvida, o sujeito só se torna *falante* entrando em comércio com o sistema das diferenças linguísticas; ou ainda, o sujeito se torna *significante* (em geral, pela fala ou por outros signos) inscrevendo-se no sistema das diferenças. Neste sentido, sem dúvidas, o sujeito falante ou significante não seria presente a si, enquanto falante ou significante, sem o jogo da diferença linguística ou semiológica. *Mas não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou do seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva*” (DERRIDA, 1991d, p. 48). *Grifo meu*.

<sup>278</sup> “Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que a [*différance*] designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtores ou os efeitos constituídos. Mas, ao reenviar-nos para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, “[*différance*]” (com um *a*) neutraliza aquilo que o infinitivo denota como simplesmente ativo (...) (DERRIDA, 1991d, p. 39). *Tradução ligeiramente modificada*.

um efeito quanto não tem uma causa, mas não pode bastar por si mesmo, extra-texto, para operar a transgressão necessária” (DERRIDA, 1991d, p. 43).

Assim, Derrida lançará mão do termo *rastro*<sup>279</sup> no lugar do conceito de signo para repensar mais radicalmente a estrutura da significação. Se tradicionalmente o processo da significação remete, em última análise, à concepção de signo como marca de uma presença passada ou futura, Derrida, por sua vez, pensará tal processo a partir do *rastro* como reenvio a um passado absoluto (*ab-solutum*, separado) que não se deixa simplesmente apreender numa concepção de tempo pautada pelo presente. Segundo o filósofo,

(...) para a linguística moderna, se o significante é rastro, o significado é um sentido pensável em princípio na presença plena de uma consciência intuitiva. A face significada na medida em que ainda é distinguida originariamente da face significante não é considerada como um *rastro*: de direito, não tem necessidade do significante para ser o que é (...). Esta referência ao sentido de um significado pensável e possível fora de qualquer significante, permanece na dependência da onto-teo-teleologia (...) (DERRIDA, 2008d, p. 89-90).

Derrida, por sua vez, proporá pensar o *rastro* diferentemente – ou melhor, proporá repensar o signo a partir de uma outra “lógica” do *rastro*. Eis, por assim dizer, a “porta de entrada” da *desconstrução*: “Portanto, é a ideia de signo que seria necessário desconstruir por uma meditação sobre a [escrita] que se confundiria, conforme deve fazê-lo, com uma *solicitação*<sup>280</sup> da onto-teologia, repetindo-a fielmente na sua *totalidade* e *abalando-a* nas suas evidências mais seguras” (DERRIDA, 2008d, p. 90). Assim, se por um lado, o *princípio de diferenciação* saussureano – que diz que na língua só há diferenças e que o valor de um signo

---

<sup>279</sup> Sobre a palavra *rastro* e o contexto na qual ela se insere, a saber, o abalamento da ontologia e a *desconstrução* da presença, Derrida refere-se ao menos a três influências: Lévinas, Freud e Nietzsche. Sobre a leitura de Derrida acerca do pensamento de E. Lévinas, cf.: DERRIDA, J. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” in *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, pp. 117-228 (“Violência e metafísica. Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas” in *A escritura e a diferença*, trad.: Maria Beatriz Marquess Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 111-224). Sobre a questão do *rastro* no pensamento de Lévinas, cf.: LÉVINAS, E. “O vestígio do outro” in *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*, trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 227-246. Sobre a leitura de Derrida acerca de Freud, cf. especialmente: “Freud et la scène de l’écriture” in *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967; e sobre a leitura derridiana de Nietzsche, de onde é possível pensar uma relação entre o *rastro* e a questão do estilo – “o estilo pode *também*, com sua espora, se proteger contra a ameaça terrificante, cega e mortal (do) que se *apresenta*, se dá a ver com teimosia: a presença, portanto, o conteúdo, a coisa mesma, o sentido, a verdade (...). / “(...) o *spur* inglês, a espora, é a “mesma palavra” que o *Spur* alemão: rastro, sulco, indício, marca” (DERRIDA, 2013b, pp. 24-25), cf.: Jacques. *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978 [*Esporas: os estilos de Nietzsche*. Trad.: Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013].

<sup>280</sup> Sobre o verbo “solicitar”, Derrida faz a seguinte observação em *La différence*: “É a dominação do ente que, por toda a parte, a diferença vem solicitar, no sentido em que *sollicitare* significa, em latim antigo, abalar como um todo, fazer tremer na totalidade” (DERRIDA, 1991d, p. 55).

estaria sempre em relação aos demais elementos do discurso e, portanto, significado e significante não poderiam ser pensados em si mesmos – [se, portanto, este *princípio de diferenciação*] abre os caminhos para que Derrida pense a *différance* como uma espécie de “diferencialidade originária” que, todavia, interdita falarmos em origem plena, senão em *efeitos* de *différance*, por outro lado, o filósofo radicaliza a sua formulação sobre o *rastro* e nos dá a entender que a “estrutura” do *rastro* não seria *simplesmente* o *rastro* de outros elementos no sistema, mas sim uma certa “estrutura” de pura remissão entre *rastros*. Dito por outras palavras, enquanto a *différance* apontaria para uma “diferencialidade originária”, o *rastro* apontaria para uma certa “estrutura” de pura remissão – quer dizer, *rastro* como efeito ou resultante de um sistema “originário” de diferenças (diferenças não entre “coisas” em si, mas entre *rastros*). Sobre isso, Derrida dirá em *Positions*:

O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, *nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente*. Esse encadeamento faz com que cada “elemento” – fonema ou grafema – constitua-se a partir do *rastro*, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. Esse encadeamento, esse tecido, é o *texto* que não se produz a não ser na transformação de um outro texto. Nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros. O grama é, pois, o conceito mais geral da semiologia – que se torna, assim, gramatologia – e ele é apropriado não apenas ao campo da escrita, no sentido estreito e clássico, mas também ao da linguística (DERRIDA, 2001e, pp. 32-33)<sup>281</sup>.

Dito isto, pensar o *rastro* no “lugar” do conceito de signo para repensar, mais radicalmente, a estrutura da significação em que “*nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente*” (DERRIDA, 2001e, p. 32), quer dizer repensar o significado (transcendental) originariamente e essencialmente como *rastro*. E é neste sentido, portanto, que podemos entender a máxima derridiana que relaciona *rastro* e *différance*: “*O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a différence que abre o aparecer e a significação*”, revelando, pois, o caráter protésico da origem (DERRIDA, 2008d, p. 80). Em *De la grammatologie*, como vimos, Derrida dirá que “[e]sta referência ao sentido de um significado pensável e possível fora de qualquer significante, permanece na dependência da onto-teo-teleologia (...)” e, portanto, “[q]ue o significado seja originário e essencialmente (...) *rastro*, que ele seja *desde*

---

<sup>281</sup> *Grifo meu.*

*sempre em posição de significante*, tal é a proposição aparentemente inocente em que a metafísica do *logos*, da presença e da consciência deve refletir a escrita como sua morte e seu recurso” (DERRIDA, 2008d, p. 90) – em suma, deve refletir a escrita<sup>282</sup> em sua *reinvenção* (reinvenção esta que, no pensamento da *desconstrução* como *gramatologia*, assumirá o nome de *arqui-escrita*). Isto por um lado; e voltarei a isto mais adiante.

Por outro lado, e fundamentalmente, pensar o *rastro* como desde sempre em posição de significante a partir de um sistema de diferenças desorganiza a modalidade do presente e a perspectiva linear de se pensar o tempo:

A [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991d, p. 45)<sup>283</sup>.

O *rastro* apresentar-se-ia, então, como “des-presentificação” do presente a partir da marca do passado e do futuro, simultaneamente, no dito presente. Passado e futuro não seriam mais, como quer a tradição, modificações do presente (presente-passado, presente-presente, presente-futuro). É o que nos diz Derrida, de outro modo, em *De la grammatologie*, na sessão intitulada “*Brisure*”<sup>284</sup>:

(...) se o rastro remete a um passado absoluto é porque obriga-nos a pensar um passado que não se pode mais compreender, na forma da presença modificada, como um presente-passado. Ora, como passado sempre significou presente-passado, o passado absoluto que se retém no rastro não merece mais rigorosamente nome de “passado”. Outro nome a rasurar [...]. Com a mesma precaução e sob a mesma rasura, pode-se dizer que sua passividade é também sua relação ao “futuro”. Os conceitos de *presente*, de *passado* e de *futuro*, tudo o que nos conceitos de tempo e de história deles supõe a evidência clássica – o conceito metafísico de tempo em geral – não pode descrever adequadamente a estrutura do rastro (DERRIDA, 2008d, pp. 81-82)<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> “Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão. Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamá-lo *grama* ou *différance*. [...] O grama como *différance* é, pois, uma estrutura e um movimento que não se deixam mais pensar a partir da oposição presença/ausência” (DERRIDA, 2001e, p. 32).

<sup>283</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>284</sup> Cf. DERRIDA, 1967a, pp. 92-103 (Na edição brasileira: 2008d, pp. 80-90).

<sup>285</sup> Tradução ligeiramente modificada.



Por outras palavras, o *rastro* evita que se recaia na duplicidade metafísica *ou* da presença *ou* da ausência – a ausência não seria outra coisa senão a modificação da presença num *jogo* que desfaz o paradigma da presença no pensamento greco-ocidental em suas diferentes modulações, a saber: 1) a presença do “objeto”, 2) a presença do sentido à consciência 3) e a presença da fala viva a si mesma. Ora, “[u]ma 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”, então, concluirá Derrida, “o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro” (DERRIDA, 1991d, p. 58). Disso pode-se concluir que não há essência do *rastro*<sup>286</sup> e o que quer que identifiquemos como o seu “próprio” não é outra coisa senão *efeito de différance*, reenvio ao espectro de outra coisa, *rastro* do *rastro* do *rastro*...: “[o] ‘rastro’ [*trace*] é o movimento, o processo, na verdade, a experiência que ao mesmo tempo tende para e não consegue fazer a economia do outro no mesmo” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 33)<sup>287</sup>. Vislumbra-se já em que medida ou em que termos o *rastro*, aliado à *différance*, aponta para a experiência da alteridade absoluta (separada, distante).

E será justo no sentido da experiência da alteridade ab-soluta que o *rastro*, no movimento da *différance* (movimento de *temporalização-espçamento*), querendo dizer “uma experiência da diferença temporal de um passado sem presente-passado ou de um por-vir [*à-venir*] que não seja um futuro-presente” (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 24)<sup>288</sup>, [será, pois, neste sentido que o *rastro*] apontará também para o sentido de *espçamento* (intervalo, distância, separação). Retomando o que quer dizer *espçamento* – o necessário espaço da dissemelhança que preserva o outro como outro, como diverso; *espçamento* como intervalo/distância que “produz” os diferentes – recomecemos, dirá Derrida:

Recomecemos. A [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. *É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em*

---

<sup>286</sup> Em *De la grammatologie*, lemos: “O rastro *não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilidade” (DERRIDA, 2008d, p. 92).

<sup>287</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>288</sup> Tradução ligeiramente modificada.

*presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito.*<sup>289</sup> Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente, como síntese “originária” e irreduzivelmente não-simples, e portanto, *stricto sensu*, não originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões (...) que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou [*différance*]. Esta (é) (simultaneamente) *espaçamento* (e) *temporização* (DERRIDA, 1991d, p. 45)<sup>290</sup>.

Disso deduz-se que a noção de *espaçamento* traz consigo implícita a indissociabilidade entre *espaçamento* e alteridade. Na carta de 15 de julho de 1971 endereçada a Jean-Louis Houdebine, que consta nos anexos de *Positions*, Derrida pontuará justamente que “o *espaçamento* é a impossibilidade que tem a identidade de se fechar sobre si mesma, sobre o lado de dentro de sua própria interioridade ou sobre sua coincidência consigo mesma. *A irreduzibilidade do espaçamento é a irreduzibilidade do outro*” (DERRIDA, 2001e, p. 118)<sup>291</sup>. Ou seja, o *espaçamento* do qual nos fala Derrida não deve ser entendido em um sentido puramente “físico”; mas, antes, *espaçamento* como *intervalo* reenvia para um sentido espaço-temporal: *intervalo* é a “distância que (no tempo e no espaço) medeia entre duas coisas”<sup>292</sup>. O *espaçamento*, como devir-tempo do espaço, “é” a marca ou o espectro do passado ab-soluto ferindo o elemento dito presente na “cena da presença”. Dito de outro modo, o *intervalo*, tomado no sentido referido, “é” a marca da alteridade no elemento dito presente, ou seja, a marca daquilo que não se pode, presentemente, reter numa “identidade” coincidente a si mesmo sem *rastro* e sem *resto*<sup>293</sup>. Por isso, o *espaçamento* como *intervalo* rasura esta tal “identidade”: “o *espaçamento* é a impossibilidade que tem a identidade de se

---

<sup>289</sup> *Grifo meu.*

<sup>290</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>291</sup> *Grifo meu.*

<sup>292</sup> “Intervalo” in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha] 2008-2013, disponível em <[www.priberam.pt/dlpo/intervalo](http://www.priberam.pt/dlpo/intervalo)>, consultado em 31-05-2016.

<sup>293</sup> Sobre o *resto* ou a *restância*, Derrida assim esclarece em *Au-delà des apparences*: “O resto também não está presente, não mais do que um rastro enquanto tal. (...) A restância do resto não se reduz a um resíduo presente nem mesmo àquilo que fica depois de uma subtração. O resto *não é*, não é um ente [*étant*], não é uma modificação daquilo que é. Como o rastro, a restância dá-se a pensar antes ou para além do ser. Inacessível a uma simples percepção intuitiva (uma vez que remete ao inteiramente outro [*tout autre*], inscreve em si o infinitamente outro), escapa a toda apreensão, a toda a monumentalização, até mesmo a toda arquivação. Muitas vezes, tal como o rastro, associa-o à cinza: resto sem resto substancial, em suma, mas com o qual é preciso contar e sem o qual não haveria nem conta, nem cálculo, nem princípio de razão que viesse dar conta ou razão (*reddere rationem*), nem ente [*étant*] enquanto tal. É por isso que há *efeitos de resto*, no sentido de resultado ou resíduo presente, idealizável, idealmente iterável (...). Estes efeitos de resto terão assim efeitos de presença – diferentemente aqui ou ali, de maneira muito desigual conforme os contextos e conforme os sujeitos que se lhe referirem. Dispersão dos efeitos de resto, interpretações diferentes, mas em parte nenhuma a substância de um resto presente e idêntico a si mesmo” (DERRIDA, 2008b, pp. 33-34).

*fechar sobre si mesma...*” (DERRIDA, 2001e, p. 118)<sup>294</sup> – “é” a marca da alteridade no (e a *desconstruir* o) “mesmo”. E isto poderá ser observado seja do ponto de vista da linguística, seja numa certa perspectiva “ético-política” (refiro-me aqui, por exemplo, à meta-ética de Emmanuel Lévinas e ao seu sentido de *rastro* que, aliás, Derrida *contra-assinará*)<sup>295</sup>.

Mas para nos focarmos nas questões do signo e da escrita, diria que o *espaçamento* como intervalo, isto é, como separação espaço-temporal (pausa, branco, pontuação, etc.), torna-se fundamental para o funcionamento dos termos num sistema de significação. O *espaçamento*, na articulação entre tempo e espaço, “o vir-a-ser espaço do tempo e o vir-a-ser tempo do espaço”, é, nas palavras de Derrida, “sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente” (DERRIDA, 2008d, p. 83). Para resumir e para demonstrar a relação entre *différance* (como *temporalização-espaçamento*) e *rastro*, Derrida dirá que: “[a] *différance* é o jogo sistemático das diferenças, dos rastros de diferenças, do espaçamento, pelo qual os elementos se remetem uns aos outros. Esse espaçamento é a produção, ao mesmo tempo, ativa e passiva (...) dos intervalos sem os quais os termos “plenos” não significariam, não funcionariam” (DERRIDA, 2001e, p. 33)<sup>296</sup>. Isto porque o *espaçamento* (o intervalo, a separação, o ser-diferente e o ser-outro) é aquilo que garantiria uma certa “identidade” de cada elemento dito “presente”, de cada signo. É aquilo que garantiria que cada elemento seja ele mesmo e não outro. Nas palavras de Derrida: “Este intervalo não é a simples negatividade de uma lacuna, mas o surgir da marca” (DERRIDA, 1991d, p. 358). Entretanto, como isto só se dá num “sistema de remissão”, este elemento dito presente e idêntico a si divide-se em seu cerne. Em *Marges...*, lemos:

---

<sup>294</sup> *Grifo meu.*

<sup>295</sup> Cf. Parte II, Capítulo III, § 5, em que tratarei da *contra-assinatura* de Derrida ao pensamento de Lévinas em pelo menos dois sentidos: 1) por um lado, veremos em que termos a meta-ética levinasina nos dá a repensar a relação de identidade do “Mesmo” relativamente ao “Outro” e, 2) por outro lado, veremos como o tempo será repensado a partir da relação de alteridade com o ab-solutamente outro. Sobre estes dois sentidos, destaco, respectivamente, os seguintes trechos da obra de Lévinas a fim de antecipar o que virá no próximo capítulo: 1) “Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LÉVINAS, 1988, pp. 30-31); 2) “Esta perturbação [do Mesmo] pelo outro põe em questão a identidade onde se define a essência do ser. Esta fissão do Mesmo pelo insustentável Outro no coração do eu-mesmo, no qual a inquietude perturba o coração em repouso sem ser reduzida a uma qualquer inteleção dos termos (...) é o despertar, é a temporalidade” (LÉVINAS, 2003, p. 126).

<sup>296</sup> *Grifo meu.*

(...) digamos que uma certa identidade a si deste elemento (marca, signo, etc) deve permitir o reconhecimento e a repetição. Através das variações empíricas do tom, da voz, etc., eventualmente de um acento, por exemplo, é preciso reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante. Porque será que esta identidade é paradoxalmente a divisão ou a dissociação de si que vai fazer deste signo fônico um grafema? É porque esta unidade da forma significante constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu “referente”, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente (DERRIDA, 1991d, p. 359).

Trata-se, pois, de perceber que a identidade de um elemento dito presente, um signo falado ou escrito, é antes derivada de um sistema de referências e, portanto, a sua origem não é outra senão o correlato inseparável deste sistema de referências - para a *desconstrução* não há origem simples.

Para dar um exemplo, valho-me do par natureza/cultura. Na perspectiva da *desconstrução*, o signo “natureza”, tomado num determinado discurso ou contexto, só exerce a sua função de significação dentro de um determinado domínio a partir da relação (de contraposição) com o signo “cultura” – e o contrário também é verdadeiro, ou seja, o mesmo se aplica ao signo “cultura” relativamente ao signo “natureza”. Esta relação de via dupla, em que ambos os signos comportam, reciprocamente, um o rastro do outro, isto é, em que ambos os elementos estão co-implicados no *jogo* de significação, por um lado, impede que pensemos quaisquer dos termos como que existindo e funcionando *enquanto tais*, ou seja, independente de estarem referidos numa cadeia ou num sistema de significação, e, por outro lado, uma vez que ambos os elementos estão necessariamente implicados um no outro num “sistema de remissão” e não “existem” separadamente, isoladamente, não há que se falar em hierarquização entre tais conceitos. Sobre isso, Derrida dirá: “[q]uando digo, por exemplo, que a cultura é uma natureza ‘*différente*’ (poderia fazê-lo com tantas outras oposições conceituais), isso sugere que a cultura é, continua a ser a natureza, mas em ‘*différance*’, *ao mesmo tempo* repetida em sua economia e radicalmente alterada”. (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 33)<sup>297</sup>.

Na “lógica” do *rastro*, o que quer que seja tomado como significado, exerce também, simultaneamente, a função de significante. Consequentemente, para o pensamento da *différance* e do *rastro*, não há que se eleger um tema, um conceito, um signo que seja o mais originário ou que seja tomado como fundamento, como princípio ou centro organizador. E

---

<sup>297</sup> Tradução ligeiramente modificada – foram mantidos os termos em francês. Sobre a “lógica” da iterabilidade, ver o preâmbulo desta Tese.

isto se aplica a todos os pares conceituais opostos, por exemplo, inteligível/sensível, presença/ausência, fala/escrita, etc., e a tudo (a todos os temas) que daí deriva(m) – portanto, é “antes” a relação de diferença [escuta-se *différance*] que nos permite compará-los e relacioná-los como opostos (e talvez já não devêssemos mais aqui falar em oposição, nem em hierarquia). Poder-se-ia então dizer que para haver oposição é preciso haver, “antes”, diferença entre os conceitos de uma dada oposição, o que quer dizer que a relação de oposição é *antes-já* uma relação de diferença [*espaçamento*] – os conceitos de uma dada oposição são opostos *na* diferença, ou seja, *a partir* e *em função* daquilo mesmo que os difere. Derrida assim resumirá o que está em jogo na *différance*, no *rastro* e no repensar da escrita por relação à fala:

Na [*différance*], não entra só tempo, mas também espaço. É um movimento em que não adveio ainda a distinção do espaço e do tempo: espaçamento, devir-espaço do tempo e devir-tempo do espaço; diferenciação, processo de produção das diferenças e experiência da alteridade absoluta. O que então chamei ‘rastro’ [*trace*] diz também respeito à oralidade e, portanto, a uma certa escrita da voz. Nem tão pouco se trata de uma hierarquia que coloque a escrita antes ou acima da fala (...) (DERRIDA e SPIRE, 2008b, p. 32)<sup>298</sup>.

É neste sentido, portanto, que a *différance* – como *raiz comum* de todas as oposições conceituais que regem a nossa linguagem e como condição de possibilidade da conceitualidade – “é”, “*arqui-originariamente*”, a condição de possibilidade dessas oposições e, se assim o for, não pode ser pensada em termos ontológicos (tal como o *rastro* também não pode sê-lo). O que está aqui em causa é a hiper-radicalidade da *desconstrução* que, enquanto pensamento da *différance* e do *rastro*, e de um outro sentido de escrita como *arqui-escrita*, propõe repensar a chamada *metafísica da presença* e o ideal de origem, salientando, antes, o seu caráter secundário e protésico – o presente (tudo quanto *é*) só é “presente” a partir de algo-outro que permanece *separado, distante, estranho* ao seu horizonte. “O texto metafísico é assim *compreendido*. Lisível ainda; e a ler. Não está cercado, mas atravessado pelo seu limite, marcado no seu interior pelo sulco múltiplo da sua margem” (DERRIDA, 1991d, p. 58). Em *Positions*, ao se referir a chamada “clausura metafísica”, Derrida dirá que, não se tratando de uma linha reta ou circular delimitando homogeneamente o seu campo interno e/ou externo, o “limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam” (DERRIDA, 2001e, p. 64).

---

<sup>298</sup> Tradução ligeiramente modificada – manteve-se “*différance*” intraduzível e modificou-se a tradução de “rasto” para “rastro”, apenas para uniformizar o emprego deste termo no português do Brasil.

O limite desta clausura metafísica teria sido pensado por Heidegger a partir da diferença ôntico-ontológica de onde Derrida se inspira e retraça, singularmente, o seu caminho de pensamento – *différance* como, provisoriamente<sup>299</sup>, desdobramento da diferença ôntico-ontológica heideggeriana, eis o **quarto traço** da *différance*. Não se tratando, nas palavras do filósofo, “por qualquer tonta precipitação, de ‘criticar’ [o conjunto de proposições de Heidegger], mas, antes, de devolver ao seu poder de provocação”, Derrida lembrará que aquilo que Heidegger quer marcar como o esquecido da metafísica, a saber, a diferença entre ser e ente, “desapareceu sem deixar rastro. O próprio rastro da diferença se dissipou” (DERRIDA, 1991d, p. 57). Portanto, no entender de Derrida, o gesto de Heidegger ao, de certa forma, “inaugurar” a sua proposta de pensamento a partir de uma certa “aposta” na diferença, a qual (tal como a *différance*) não pode aparecer *enquanto tal*, consistiu efetivamente na possibilidade de pôr em questão a tradição metafísica que, segundo o filósofo alemão, confundindo ser e ente, não se preocupou com o verdadeiro sentido do ser, tarefa esta para qual Heidegger dedicou o seu trabalho. Sobre isso, Derrida dirá: “é a determinação do ser em presença ou em ente(i)dade que é, portanto, interrogada pelo pensamento da diferença”, do que se pode inferir que para pensar tal questão é preciso que “se abra em qualquer parte a diferença entre o ser e o ente” (DERRIDA, 1991d, p. 55).

Diante disto, lembrando que, para Heidegger, a diferença não pode aparecer *enquanto tal*, Derrida reterá o que há de fundamental no pensamento heideggeriano acerca da diferença: “(...) a diferença *não é*. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade”. Ao contrário, dirá Derrida, “[n]ão somente não há qualquer reino da diferença como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino”

---

<sup>299</sup> Provisoriamente porque ainda que Derrida admita a dívida para com o pensamento heideggeriano, ele reconhece no texto de Heidegger “sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de ‘ontoteologia’” (DERRIDA, 2001e, p. 16). Para Derrida, por mais necessária e decisiva que tenha sido a determinação última da diferença como diferença ontológica, esta lhe parece ainda, em suas palavras, “de uma estranha maneira, presa à metafísica” (DERRIDA, 2001e, pp. 16-17). Isto porque, dito de maneira muito abreviada, segundo Derrida, Heidegger, ao advogar pela diferença impensada entre o ser e o ente como diferença entre a presença e o presente, defende que a manifestação do ente-presente depende antecipadamente da abertura do ser (Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §2 e §3) e isto poderia dar-nos a pensar em algo como uma presença “mais originária”, para o que Derrida dirá: “tenho por vezes o sentimento de que a problemática heideggeriana é a defesa mais ‘profunda’ e mais ‘potente’ daquilo que tento colocar em questão sob o título de *pensamento da presença*” (DERRIDA, 2001e, p. 62), cuja principal manifestação é, no entender de Derrida, o “valor de próprio (propriedade, apropriado, apropriação, toda a família do *Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*)” (DERRIDA, 2001, p. 61), valor este que seria preciso repensar, sendo este o “começo” – se o posso dizer – da *desconstrução*. Tendo em conta a impossibilidade de tratar aqui da complexidade deste assunto, bem como não sendo objeto direto de estudo desta tese, permito-me apenas referir para a leitura de *Ousia e Grammè, note sur une note de Sein und Zeit*, outrora citado, texto no qual Derrida se propõe a “uma espécie de grade de leitura dos textos de Heidegger” do ponto de vista da problemática do sentido, do presente e da presença (DERRIDA, 2001e, p. 62).

(DERRIDA, 1991d, p. 55)<sup>300</sup>. Assim, num singular desdobramento desses traços da diferença ontológica heideggeriana, Derrida dirá que a *différance* parece, de uma estranha maneira, “mais velha”<sup>301</sup> que a proposta de Heidegger. Uma vez que, conforme vimos, a *différance* “é” condição de possibilidade da conceitualidade e “raiz comum” de todas as oposições conceituais, ou seja, uma vez que a *différance* “é” a “origem” não-plena e não-simples das diferenças e oposições conceituais que regem a nossa linguagem, numa espécie de “economia da *différance*” a partir e em função da qual tudo o que é só se é na relação de diferença e, nas palavras do filósofo,

[u]ma vez que o ser jamais teve ‘sentido’, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, [então] a [*différance*], de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou [*différance*] que não tem sentido nem é. Que não pertence (DERRIDA, 1991d, p. 56)<sup>302</sup>.

Neste sentido, do ponto de vista da *desconstrução*, vemos que *rastro*, *différance* e *arqui-escrita* não se submetem simplesmente à questão onto-fenomenológica. Assim, (1) do *rastro*, Derrida dirá:

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 diferente [*différente*], o rastro não é nunca como tal, em apresentação de si. Apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo *a* sua pirâmide na [*différance*] (DERRIDA, 1991d, p. 57)<sup>303</sup>;

(2) da *différance*, ressaltará que:

Não há essência da [*différance*], esta “é” não apenas aquilo que não poderia deixar-se apropriar no *como tal*, de seu nome ou de seu aparecer, mas aquilo que ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa mesma na sua essência. Que não haja nesse ponto essência própria da [*différance*], isso implica que não haja nem ser nem verdade do jogo da escrita enquanto ela envolve a [*différance*] (DERRIDA, 1991d, p. 61)<sup>304</sup>;

---

<sup>300</sup> *Grifos meus.*

<sup>301</sup> “A [*différance*] é não apenas irreduzível a toda reapropriação ontológica ou teológica (...) como (...) produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno” (DERRIDA, 1991d, p. 37).

<sup>302</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>303</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>304</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

(3) e, por fim, da *arqui-escrita*, o filósofo asseverará:

Esta [*arqui-escrita*] (...) não pode, nunca poderá ser reconhecida como *objeto* de uma *ciência*. Ela é aquilo mesmo que não se pode deixar reduzir à forma da presença. /É que a [*arqui-escrita*], movimento da [*différance*], arqui-síntese irreduzível abrindo ao mesmo tempo numa única e mesma possibilidade a temporalização, a relação ao outro e a linguagem, não pode, enquanto condição de todo o sistema linguístico, fazer parte do sistema linguístico ele-mesmo, ser situado como um objeto em seu campo (DERRIDA, 2008d, pp. 69 e 73)<sup>305</sup>.

Com efeito, para a *desconstrução*, diferentemente da perspectiva filosófica tradicional, e mesmo, num certo sentido, da de Heidegger, não se pode falar em fundamento, substância, origem, arquia (*arché*) – a *différance* não busca ou expressa o sentido, a verdade ou a essência do Ser, como terá defendido, por exemplo, Habermas<sup>306</sup> ao afirmar que a *desconstrução* seria uma espécie de “re-atualização” do empreendimento heideggeriano da destruição da metafísica e que a *arqui-escrita* remeteria à “refundamentação” da filosofia em bases anônimas, “que deixa as suas marcas sem sujeito e anonimamente, no estilo da filosofia da origem (...)” (HABERMAS, 1990, p. 172). Ao contrário, tanto a *arqui-escrita* não se escuta no sentido de uma anterioridade fundadora, e, portanto, só pode ser lida no estranhamento de uma não-origem ou de uma origem não-plena, quanto a *différance* “é”, simultaneamente, como vimos, *efeito* e aquilo mesmo que *produz efeitos* de diferenças e só “existe” como movimento de diferir – ou, dito de outro modo, a *différance* só “existe” como *jogo de rastros*. O *rastro*, por sua vez, segundo Derrida, não “é” somente a desaparecimento da origem, mas, antes, uma certa denúncia de que “ela [a origem] jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna assim, a origem da origem” (DERRIDA, 2008d, p. 75). É neste sentido, portanto, do *rastro* como origem da origem que Derrida falará, em *De la grammatologie*, de *arqui-rastro*. Desviando do esquema clássico que conceberia o rastro como derivado de uma presença ou de um “não-rastro originário”, como “marca empírica” desviante de uma suposta presença originária, Derrida salientará, pois, a necessidade de falar de *rastro* na acepção de “rastro originário” ou de *arqui-rastro*, embora “desconstruindo” este nome ou este “conceito”: “(...) se tudo começa pelo *rastro* [dirá Derrida], acima de tudo não há rastro originário” (DERRIDA, 2008d, p. 75).

Se assim o for, se na perspectiva da *desconstrução* não podemos falar em essência do que quer que seja, se a própria noção de “conceito” é, de certa forma, “desconstruída”

---

<sup>305</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>306</sup> Rever Capítulo I - §2.



(naquilo que Derrida chamará, em *Positions*, de *indecidíveis*)<sup>307</sup>, se o *arqui* denota a impossibilidade de nomear a “arqui-originariedade” do pensamento da *différance*, de uma certa maneira, “mais velha” que a diferença ontológica e, de uma certa maneira, “mais velha” que a oposição inteligível/sensível fundadora da filosofia como metafísica, então, o *arqui* que acompanha e precede o *rastro* (como *arqui-rastro*) e a escrita (como *arqui-escrita*) “indecidibiliza” radicalmente estes nomes tornando-os, *essencialmente*, inomináveis e tão somente *função* do sistema. A respeito desta “arqui-originariedade” da *différance*, do (*arqui-*)*rastro* e da *arqui-escrita*, e sobre a dificuldade de nomeá-la, Derrida dirá:

Não há nome para isso: ler esta proposição na sua simplicidade. Esse inominável não é um ser inefável do qual nenhum nome poderia aproximar-se: Deus, por exemplo. Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas a que chamamos nomes, cadeias de substituição de nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal [*différance*] é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, como uma falsa entrada ou uma falsa saída e ainda parte do jogo, função do sistema (DERRIDA, 1991d, p. 62)<sup>308</sup>.

E Derrida dirá, justamente, que “um jogo de rastros deve ser necessariamente uma espécie de escrita *avant la lettre*, uma *arqui-escrita* sem origem presente, sem arquia” (DERRIDA, 1991d, p. 48). Aquilo que Derrida chama de *arqui-escrita*, portanto, não se refere nem a uma prioridade cronológica da escrita, nem à simples inversão da hierarquia fala/escrita, mas antes, e sobretudo, refere-se ao fato de, paradoxalmente, a “lógica” de complementaridade – ou o “lugar” de secundariedade e exterioridade tradicionalmente atribuídos à escrita – ser a primeira, operando desde sempre um desvio da “origem”, do “próprio”, da “verdade”, da presença *enquanto tais*. O percurso que Derrida traça para demonstrar como a escrita (no sentido de *arqui-escrita*) inscreve-se já *na* própria voz diz respeito, conforme vimos no capítulo anterior, à transformação da semiologia geral em gramatologia, num processo de *transbordamento* do conceito ocidental de linguagem e na necessidade de construir uma nova “lógica” do suplemento. Tal “lógica”, numa perspectiva *desconstrutiva*, será pensada em termos de “contaminação”, de “entrelaçamento”, de *pharmakon* – “contaminação” do dentro pelo fora, do próprio pelo impróprio, do presente pela ausência, da voz (da *phone*) pela escrita, no repensar do caráter *logo-fonocêntrico* do pensamento greco-ocidental. É, portanto, a partir desta “contaminação originária” que a *arqui-escrita* pode dar-se a ler também, de uma certa maneira, como *pharmakon-escrita*.

---

<sup>307</sup> Cf. DERRIDA, 2001e, p. 49.

<sup>308</sup> Tradução ligeiramente modificada.

A inscrição silenciosa do “a” na *différ( )nce* serve-nos, portanto, para além de toda a complexidade das questões para as quais este sincategorema reenvia, conforme explicitado em seus quatro traços, [tal inscrição serve-nos] de exemplo performativo desta “contaminação” da fala pela escrita na medida em que é justo a inaudição do “a” *inscrito* na *différ( )nce* aquilo que permite problematizar a suposta pureza da palavra falada – “*túmulo do próprio*”, como terá dito Derrida (DERRIDA, 1991d, p. 35). Neste sentido, relembro o que nos diz o filósofo a respeito deste silêncio:

Sem dúvida este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo – esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética – assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética. (...) *Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há foneticamente fonética.* A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível (DERRIDA, 1991d, p. 36)<sup>309</sup>.

Trata-se, por assim dizer, de uma certa “denúncia” de que não há escrita puramente fonética tanto porque esta, para funcionar, depende dos “signos” não-fonéticos (pontuação, espaçamento, brancos, etc.), quanto porque não pode haver ideal de pureza quando a diferença aparece como o elemento fundamental no seio da linguagem. Se assim o for, é preciso rever a oposição entre fala e escrita que reenvia para a lógica do “original” *versus* o “suplementar”; é preciso, portanto, *construir uma nova lógica do suplemento*, a partir da qual se pensaria o fora no dentro, o impróprio no próprio, em suma, a escrita *inscrita* na fala – *différ(a)nce*. E esta *nova lógica do suplemento* da qual me referi no capítulo anterior aqui se apresenta, dando mais um passo no pensamento de Derrida, em termos de *arqui-escrita*. É, pois, neste sentido preciso que Derrida falará da linguagem como *arqui-escrita*, isto é, do *transbordamento* do conceito tradicional de linguagem pelo de *escrita*, momento em que a *escrita* (no sentido de *arqui-escrita*) compreenderia e excederia a extensão da linguagem. É isto que Derrida anuncia nas primeiras páginas de *De la grammatologie* da qual me permito citar longamente um trecho fundamental:

Ora, por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos uns vinte séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de [*escrita*]. Por uma Necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como se (...) o conceito de [*escrita*] [*começasse*] a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos dessa palavra, a [*escrita*]

---

<sup>309</sup> *Grifo meu.*

*compreenderia* a linguagem. Não que a palavra “[*escrita*]” deixe de significar o significante do significante, mas parece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatase e apaga-se a si mesma na sua própria produção. (...) Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da [*escrita*] é o advento do jogo (...). Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (...) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma [*escrita*] primeira: mais fundamental do que a que, antes desta conversão, passava por mero “suplemento da fala” (...). Ou a [*escrita*] não foi nunca um mero “suplemento”, ou então é urgente construir uma nova lógica do suplemento” (DERRIDA, 2008d, pp. 8-9)<sup>310</sup>.

Ora, se não há *phone* puramente fonética, se não há a “pureza” da palavra falada, se não há o sentido ideal plenamente *presentificado* pela voz, é preciso repensar a lógica que opõe, como estâncias distintas, fala e escrita e repensá-las a partir de uma *outra* “lógica”, quer dizer, a partir da *economia da différance* que, *entre voz e escrita*, desfaz a rigidez da oposição entre o sensível e o inteligível<sup>311</sup>. Esta outra “lógica” – na articulação entre *différance*, *rastro* e *arqui-escrita* – busca repensar o caráter *logo-fonocêntrico* do pensamento greco-ocidental a partir da problemática do signo e da escrita. O que está em causa, portanto, no pensamento da *arqui-escrita* é escapar a uma concepção de linguagem estritamente ligada ao presente vivo em que, tradicionalmente, a plenitude da fala ou da voz teria relação estrita com o presente através da suposta ausência de exterioridade; ou, dito de outro modo, trata-se de escapar a uma ideia de que a voz (*phone*) refletiria as coisas por semelhança natural, de que seria a plena presença de si a si (voz que presentifica um significado ideal, voz presente à consciência, voz presente ao sujeito falante ou ao “pai” da fala) e, portanto, não admitiria elementos que lhe fossem exteriores – tal é o sistema do “*ouvir-se falar*” referido por Derrida, quer em *De la grammatologie*, quer em *La voix et le phénomène*. Referindo-se à “voz fenomenológica” e ao processo que une *logos-phone-verdade-presença-consciência*, Derrida dirá:

---

<sup>310</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>311</sup> Relembro um trecho de *La différance*, outrora citado no Primeiro Capítulo (§ 2): “... que (...) a diferença marcada na “diffèr( )nce” entre o *e* e o *a* se furte ao olhar e à escuta, eis o que talvez sugira com felicidade a necessidade de nos deixarmos remeter aqui para uma ordem que não pertence mais à sensibilidade. Mas não menos à inteligibilidade, a uma idealidade que não por acaso se encontra ligada à objetividade do *theorein* ou do entendimento; é, pois, necessário deixarmo-nos remeter aqui para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível. A ordem que resiste a esta oposição, e resiste-lhe porque a sustenta, anuncia-se num movimento de [*différance*] (com *a*) entre duas diferenças ou entre duas letras, [*différance*] que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido corrente e que se mantém (...) *entre* palavra *e* escrita, mais além também da familiaridade tranquila que nos liga a uma e outra e nos apazigua às vezes na ilusão de que elas são coisas diferentes” (DERRIDA, 1991d, p. 36).

[u]ma vez que a idealidade do objeto é apenas ser-para uma consciência não empírica, só pode expressar-se num elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundanidade. *A voz é o nome desse elemento. A voz ouve-se.* Os signos fônicos (as ‘imagens acústicas’ no sentido de Saussure, a voz fenomenológica) são ‘ouvidos’ pelo sujeito que os profere na proximidade absoluta do seu presente. O sujeito não tem de passar para fora de si para ser imediatamente afetado pela sua atividade de expressão. As minhas palavras são ‘vivas’ porque parecem não me deixar: não cair fora de mim, fora do meu fôlego, num afastamento visível; não deixar de me pertencer, estar à minha disposição, sem ‘acessório’. De qualquer modo, assim se dá o fenómeno da voz, a voz fenomenológica (DERRIDA, 2012a, p. 83).

Em *La voix et le phénomène*, Derrida lembrará que “[a] história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto” (DERRIDA, 2012, p. 109). Assim, tanto neste livro, quanto em *De la grammatologie*, bem como em *La Pharmacie du Platon*, de modos singulares, Derrida repensará a problemática da escrita no intuito de, ao mesmo tempo, 1) elucidar o privilégio atribuído à voz na história da filosofia, demonstrando de que forma *logos, phone, verdade, presença e consciência* consubstanciam-se, e 2) propor repensá-lo pela via de um certo *transbordamento* do conceito ocidental de linguagem<sup>312</sup> em direção a um outro “conceito” de escrita – a saber, a escrita no sentido de *arqui-escrita*. Por isso talvez se possa propor pensar que este *transbordamento* do conceito ocidental de linguagem do qual nos fala Derrida seja, antes, um *transbordamento* do próprio conceito tradicional de escrita – precisamente no sentido de um *transbordamento e deslocamento* dos “lugares” de impropriedade, secundariedade, complementaridade, desvio da origem, da verdade, etc., que caracterizaram a escrita (*gramma*) até então. Propor o *transbordamento* do conceito de escrita repensando-o em termos de *arqui-escrita* é justo o que nos permite *deslocar* os “lugares” de complementaridade e secundariedade para outras *posições* que não as de inferioridade e subalternidade – em suma, é justo o que nos permitiria, conforme anseia o trabalho de Derrida, “construir uma nova lógica do suplemento” (DERRIDA, 2008d, p. 9). É preciso, pois, lembrarmos-nos que, do ponto de vista metafísico, a relação entre contrários é sempre hierárquica e, portanto, fundamenta relações de superioridade e subordinação contra as quais a *desconstrução* se posiciona, repensando-as e deslocando-as. Neste sentido, retomo uma passagem fundamental de *Marges...*:

(...) uma oposição de conceitos metafísicos (por exemplo, fala/escrita, presença/ausência etc) nunca é um face-a-face de dois termos, mas uma hierarquia e a ordem de uma subordinação. A desconstrução não pode limitar-se ou passar

---

<sup>312</sup> “Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (naquilo que, para além da sua plurivocidade e para além da oposição estreita e problemática entre fala e língua, liga-o *em geral* à produção fonemática ou glossemática, à língua, à voz, à audição, ao som e ao sopro, à fala) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma [escrita] primeira (...)” (DERRIDA, 2008d, pp. 8-9).

imediatamente para uma neutralização: deve, através de um gesto duplo, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma *reviravolta* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema. É só nesta condição que a desconstrução terá os meios de intervir no campo das oposições que critica e que é também um campo de forças não-discursivas (DERRIDA, 1991d, p. 372).

Ora, se o pensamento da escrita no sentido de *arqui-escrita* dissolve as dicotomias hierárquicas do pensamento metafísico, se não se pensa mais em termos *da* origem, *da* presença, *do* próprio, *da* verdade, então o “espaço” aberto por essa outra escrita é o da diferença [escuta-se *différance*] que ocorre no “interior” dos sistemas conceituais. Este *espaçamento* como *différance* seria o “fundo sem fundo” onde o *jogo* de *rastros* simplesmente *sempre-já aconteceu e, ao mesmo tempo, está por vir* e do qual não se pode, *strictu sensu*, conceitualizar. Uma vez que o que quer que se entenda teoricamente por “jogo” já se inscreve, necessária e inevitavelmente, num prévio *jogo* de *rastros* no sistema linguístico, então, do ponto de vista da *desconstrução*, não é mais possível pensar em um lugar “fora” ou “exterior” ao *jogo* – ou “fora” do “*texto*” – a partir do qual seria possível saber *o que é* o *jogo* e, conseqüentemente, ter o controle sobre a circulação dos signos, sobre os sistemas de referência e significação. Ora, se o “próprio” *jogo* “é” a condição da significação, então podemos entender o que Derrida quis dizer ao afirmar: “[n]ão há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao *jogo* das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da [*escrita*] é o advento do *jogo* (...) (DERRIDA, 2008d, p. 8)<sup>313</sup>.

No capítulo anterior, que tratou de pensar o movimento “da linguagem à escrita”, vimos que os predicados (secundariedade, exterioridade, complementaridade, etc.) que determinam o conceito clássico de escrita poderiam ser estendidos, segundo Derrida, à linguagem falada (e, no limite, a qualquer linguagem). Neste capítulo, cuja intenção é avançar um pouco mais no pensamento de Derrida – passando da escrita à *arqui-escrita* –, pensou-se algumas das conseqüências de se assumir que tais predicados valem, de certa forma, para além da comunicação semio-linguística, para todo o campo da filosofia entendida em termos de “metafísica da presença”. Neste sentido, vimos que a força de ruptura<sup>314</sup> com o contexto

---

<sup>313</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>314</sup> “Um signo escrito, no sentido corrente da palavra, é, portanto, uma marca que permanece, que não se esgota no presente da sua inscrição e que pode dar lugar a uma iteração na ausência e para além da presença do sujeito empiricamente determinado que, numa contexto dado, emitiu ou produziu. É por isso que, tradicionalmente pelo menos, se distingue a ‘comunicação escrita’ da ‘comunicação falada’. Do mesmo modo, um signo escrito comporta uma força de ruptura com o seu contexto, quer dizer, o conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição. [...] Pertence ao signo ser justamente legível mesmo se o momento da sua produção está irremediavelmente perdido e mesmo se eu não souber o que o seu pretense autor-escritor quis dizer com consciência e com intenção no momento em que escreveu, quer dizer, abandonou à sua deriva

no qual determinado signo escrito se inscreve e a força de ruptura com a presença plena do sentido do “querer-dizer” ou da “intenção-de-significação” de um sujeito empiricamente determinado não configura, para Derrida, simplesmente um predicado accidental da escrita – é, na verdade, a sua própria estrutura: “[e]sta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca (...) a *permanência não-presente de uma marca diferencial* separada da sua pretensa ‘produção’ ou origem” (DERRIDA, 1991d, p. 359)<sup>315</sup>. E é neste sentido, portanto, que se pensou o “conceito” de *arqui-escrita* referindo-se à dinâmica da iterabilidade, à ausência, à separação ab-soluta, ao intervalo, ao desvio (da presença, da origem, da verdade), etc., como inseparável do movimento da *différance* e do jogo de *rastros*, salientando que tais termos são pensados não como conceitos fechados em si, mas, antes, como *efeitos nominais* eles mesmos parte do jogo inominável que põe em cena o caráter protésico da origem marcado por uma certa “anterioridade” “mais velha” que toda suposta origem.

Portanto [concluirá Derrida], deixamos de saber se aquilo que sempre se apresentou como re-presentatione derivada e modificada da simples apresentação, como “suplemento”, “signo”, “escrita”, “vestígio”, não “é” (...) mais “velho” do que a presença e do que o sistema da verdade, mais velho do que a “história”. Mais “velho” do que o sentido e os sentidos: do que a intuição doadora originária, do que a percepção atual e plena da “própria coisa”, do que o ver, o ouvir, o tocar, antes mesmo de se fazer a distinção entre sua literalidade “sensível” e a sua encenação metafórica em toda a história da filosofia. Portanto, deixamos de saber se aquilo que sempre foi reduzido e rebaixado como acidente, modificação e re-torno, sob os velhos nomes de “signo” e de “re-presentatione”, não reprimiu o que referia a verdade à sua própria morte como à sua origem; (...) se o que denominamos (...) de [*différance*] não é mais “antigo” do que o “originário” (DERRIDA, 2012a, pp. 109-110).

---

essencial. Tratando-se agora do contexto semiótico e interno, a força de ruptura não é menor: devido à sua iterabilidade essencial, pode-se sempre isolar uma sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado ou dado, sem fazer-lhe perder qualquer possibilidade de funcionamento, senão qualquer possibilidade de “comunicação”, precisamente. Pode-se eventualmente reconhecer-lhe outros inscrevendo-o ou *enxertando-o* em outras cadeias. Nenhum contexto pode fechar-se sobre si” (DERRIDA, 1991d, p. 358).

<sup>315</sup> *Grifo meu.*

#### § 4. “A escrita é outra que não o sujeito”<sup>316</sup>: da (mono)língua do outro à ex-apropriação de “si”

“O monolinguismo do outro seria *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também e em primeiro lugar a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autônoma*, porque tenho de a falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como se* eu próprio ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, *heterônoma*”.

(DERRIDA, *O monolinguismo do outro*, 2001c, p. 56).

No parágrafo anterior buscou-se pensar de que forma a *desconstrução*, ao pôr em cena a escrita como *arqui-escrita* na sua articulação com as noções de *différance* e *rastro*, problematiza a tradição *logo-fono-etnocêntrica* do pensamento metafísico ocidental ancorado, por sua vez, no ideal de presença<sup>317</sup> – a presença do objeto, a presença do sentido à consciência e a presença da fala viva a si mesma, ao “sujeito” que *se-ouve-falar*, e ao outro. Neste sentido, vimos até aqui que o pensamento da escrita como *arqui-escrita*, ao remarcar o *transbordamento* do conceito tradicional de linguagem, pensando a palavra como *rastro*<sup>318</sup> ou a linguagem como *escrita*, denuncia o privilégio da voz como sintoma deste pressuposto da presença e o seu vínculo com as ideias de origem e verdade, assim denunciando também e *ipso facto* a estrutura binária e “oposional” da tradição metafísica que opera segundo as dicotomias presença/ausência, originário/secundário, verdadeiro/falso, dentro/fora, etc. – e todos esses pares, de alguma forma, participam da oposição fala/escrita que Derrida visa

<sup>316</sup> No original, lê-se: “(...) le écriture est autre que le sujet” (DERRIDA, 1967a, p. 96).

<sup>317</sup> Para recordarmos essa discussão, cito Derrida logo no princípio de *De la grammatologie*: “O privilégio da *phone* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um momento da *economia* (digamos, da ‘vida’, da ‘história’ ou do ‘ser como relação a si’). O sistema do ‘ouvir-se-falar’ através da substância fônia – que *se dá* como significante não-exterior, não-mundando, portanto não-empírico ou não-contingente – até mesmo produziu a ideia de mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc. / Com um sucesso desigual e essencialmente precário, esse movimento teria tendido aparentemente, como em direção ao seu *telos*, a confirmar a [escrita] numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente *presente* (presente a si, a seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem, *porta-voz* (porte-parole), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtrairia à interpretação” (DERRIDA, 2008d, p. 9). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>318</sup> Em *De la grammatologie*, a respeito do que Derrida chama de “brisura da linguagem como [escrita]”, lemos: “Antes de pensar em reduzir ou em restaurar o sentido da fala plena que afirma ser a verdade, é preciso colocar a questão do sentido de sua origem na diferença. Tal é o lugar de uma problemática do *rastro*” (DERRIDA, 2008d, pp. 85-86). *Tradução ligeiramente modificada.*

repensar. Portanto, nesse registro metafísico, a escrita no sentido tradicional ou vulgar fora rebaixada à condição de mera “técnica” ao serviço da fala, estando, assim, para o lado da ausência, da secundariedade, da não-verdade, da exterioridade, etc. Contudo, conforme afirma Derrida em *De la grammatologie*, uma tal determinação “só pôde, historicamente, impor-se pela dissimulação da [*arqui-escrita*], pelo desejo de uma fala expelindo [*chassant*] seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença” (DERRIDA, 2008d, p. 69)<sup>319</sup>.

Assim sendo, o movimento da “escrita à *arqui-escrita*” que marca e intitula este capítulo tem o objetivo de pensar o deslocamento da escrita na sua acepção literal (como *gramma*), oposta à *phone*, rumo a um outro entendimento de escrita, nomeadamente como *arqui-escrita*, buscando elucidar qual o sentido dessa dissimulação da *arqui-escrita* na história do pensamento metafísico ocidental, tal como referiu Derrida. Neste enquadramento, o parágrafo anterior procurou salientar que a *desconstrução* preocupa-se, em primeiro lugar, não com o sentido corrente e literal de *escrita*, e tão pouco propõe a inversão dos “lugares” que a fala e a escrita ocuparam tradicionalmente na história da filosofia, mas, antes, e sobretudo, partindo da problemática da linguagem para questionar a ideia de origem plena (do sentido), trata-se de pensar que tudo “começa” ou *acontece* por um certo *jogo* incessante de referências (de *rastros*) ou por *uma certa* metaforicidade<sup>320</sup>, ou seja, um certo movimento de desvio, de transporte, de afastamento do suposto sentido “verdadeiro”, “próprio”, “auto-identico”, etc., todavia, remarcando a impossibilidade de se retomar, reconstituir ou reapropriar o sentido originário – em suma, a *desconstrução* como pensamento da *arqui-escrita* trata de pensar que tudo “começa” ou *acontece* por um certo movimento que revela a não-origem da “origem” e a prótese da origem e, portanto, que não há um “acesso” privilegiado, próximo e/ou imediato (pressuposto na voz) a uma idealidade pura, a uma interioridade imaculada, a uma verdade absoluta, a um sentido originário, etc. É isto que Derrida quer dizer quando, logo no princípio de *De la grammatologie*, anuncia:

(...) tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou pensamento, etc.) (...) o conceito de [escrita] [começasse] a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta

---

<sup>319</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>320</sup> Relembrando o que nos diz Derrida acerca do gesto metafórico implicado no conceito de escrita, lemos: “A [escrita] sensível, finita, etc., é designada como [escrita] no sentido próprio; ela é então pensada do lado da cultura, da técnica e do artifício: procedimento humano, astúcia de um ser encarnado por acidente ou de uma criatura finita. É claro que esta metáfora permanece enigmática e remete a um sentido ‘próprio’ da [escrita] como primeira metáfora. Este sentido ‘próprio’ é ainda impensado pelos detentores deste discurso. Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido ‘próprio’ da [escrita] como a metaforicidade mesma” (DERRIDA, 2008d, p. 18). Tradução ligeiramente modificada.



palavra, a [escrita] *compreenderia* a linguagem. Não que a palavra [escrita] deixe de designar o “significante do significante”, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se presente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatava-se e apaga-se a si mesma na sua própria produção (DERRIDA, 2008d, p.8)<sup>321</sup>.

Assim, dizer que a escrita começa a ultrapassar e a transbordar o conceito tradicional de linguagem significa pensar a ideia de origem como desde-sempre-já rasurada pela exterioridade, pela secundariedade, pelo desvio, pela ausência, pela possibilidade de “perversão” do sentido originário, outrora resguardados numa ordem outra<sup>322</sup> que não a do próprio *jogo* da significação. Portanto, é como se Derrida propusesse pôr na “origem” os valores historicamente atribuídos ao conceito vulgar de escrita para dizer que não há origem simples<sup>323</sup>, para dizer que, hoje, é possível repensarmos valores que outrora julgamos fundamentais e norteadores do nosso modo de pensar, isto é, da nossa “racionalidade”, no interior daquilo que Derrida chamou de “época logocêntrica”<sup>324</sup>. Rasurando tal

---

<sup>321</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>322</sup> Refiro-me aqui à referência trazida por Derrida em *De la grammatologie*, na subseção intitulada “O significante e a verdade”, conforme a tradução, na qual o filósofo relembra a herança aristotélica da teoria da significação que diz, em suma, que a linguagem, embora convencional e simbólica, se fundamenta pela mediação dos conceitos universais, na ordem ontológica – garantidora da unidade da significação e da universalidade da convenção. Assim, a linguagem falada, como primeira convenção, reflete a relação natural e universalizável entre objeto e alma – ou seja, a alma é afetada pelos objetos numa relação direta e natural e deles produz imagens, imagens estas que são idênticas para todos e, portanto, como idênticas para todos, asseguram a identidade do sentido (e a possibilidade da comunicação) a despeito das intenções humanas (e da pluralidade e das diferenças das línguas). Neste sentido, recito Derrida: “Entre o ser e a alma, as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções. [...] Expressando naturalmente as coisas, as afecções da alma constituem uma espécie de linguagem universal que, portanto, pode apagar-se por si própria” (DERRIDA, 2008d, p. 14). Sobre isso, cf.: ARISTÓTELES, *Da interpretação*. Trad.: José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Sobre uma leitura criteriosa da obra de Aristóteles, cf.: AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l’Être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962 [“O problema do ser em Aristóteles”]. Trad.: Cristina de Souza Agostini e Dioclezio Domingos Faustino. São Paulo: Editora Paulus, 2012].

<sup>323</sup> Cf. DERRIDA, 2008d, p. 45.

<sup>324</sup> Sobre isto, cf. a epígrafe de *De la grammatologie*, onde Derrida denuncia que a chamada época logocêntrica e etnocêntrica, “que hoje está em vias de se impor ao planeta”, comanda numa única ordem 1) o conceito de escrita (fonética), 2) a história da metafísica que “sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral”, rebaixando a escrita e recalçando-a fora da fala “plena” e 3) o conceito da ciência, “que sempre foi determinado como *lógica*” (apesar de na prática contestar o imperialismo do *logos* ao apelar, por exemplo, à escrita não-fonética). Entretanto, apesar desta denúncia, Derrida não propõe o fim desta época logocêntrica dando lugar a uma outra ciência da escrita (a *gramatologia*). Assim ele o diz: “Desejariamos principalmente sugerir que, por mais necessária e fecunda que seja a sua empresa, e ainda que, na melhor das hipóteses, ela superasse todos os obstáculos técnicos e epistemológicos, todos os entraves teológicos e metafísicos que até agora a limitaram, uma tal ciência da [escrita] corre o risco de nunca vir à luz como tal e sob esse nome. De nunca poder definir a unidade do seu projeto e do seu objeto. (...) Por razões essenciais: a unidade de tudo o que se deixa visar hoje, através dos mais diversos conceitos da ciência e da [escrita], está determinada em princípio, com maior ou menor segredo, mas sempre, por uma época histórico-metafísica cuja *clausura* nos limitamos

“racionalidade”, o filósofo dirá que, hoje, o *jogo* entrega-se a si mesmo “apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-do-jogo que vigiavam o campo da linguagem” (DERRIDA, 2008d, p. 8). Dizer que a escrita começa a ultrapassar o conceito tradicional de linguagem significa, portanto, dizer que, não havendo origem simples, o que há é o jogo de envios, reenvios e desvios entre significantes (*rastros*) sem um significado transcendental para ditar a verdade do jogo.

A “racionalidade” – mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase –, que comanda a [escrita] assim ampliada e radicalizada não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de *verdade*. [...] Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné* (DERRIDA, 2008d, p. 13)<sup>325</sup>.

Neste sentido, a preocupação do pensamento derridiano excede a concepção da linguagem como mero instrumento, *médium* ou técnica de comunicação, ligada de maneira geral à *phone*, para pensá-la de uma maneira alargada em que as operações de leitura, de escrita e de tradução<sup>326</sup> estão, desde o princípio, comprometidas com a *diferencialidade* e *disseminação* do sentido. Tratando-se, pois, de uma *outra* “racionalidade”, dirá Derrida:

---

entrever. Não dizemos: cujo fim. [...] [Então] Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente [escrita], em vez de permanecerem aquém de uma ciência da [escrita] ou de 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” (DERRIDA, 2008d, pp. 3-6). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>325</sup> *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>326</sup> Sobre a questão da tradução na obra de Derrida, cf. “De tours de Babel” in *Psyché. L’invention de l’autre* Paris: Éditions Galillé, 1987; e “Qu’est-ce qu’une traduction relevante” in *Les Cahiers de l’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne, outubro/2005. Numa certa esteira do pensamento de W. Benjamin, em “A tarefa do tradutor”, Derrida problematiza a questão da tradução tornando-a central à filosofia, na medida em que se posiciona na contramão do sentido corrente de tradução como *transporte* de um conteúdo ou de um sentido original. Ora, esta concepção de tradução traz implícita a ideia de verdade, a ideia de conteúdo como presença, a pressuposição de uma originariedade e de uma língua própria – justamente tudo o que Derrida, de certa forma, questiona com seu pensamento da *arqui-escrita*. Em *Des tours de Babel*, o filósofo recorre à fábula bíblica de Babel para exemplificar de que forma a questão da tradução é central ao seu pensamento e à filosofia de uma maneira geral. Resumidamente, trata-se da cena bíblica em que a tribo dos *Shem*, na ambição de construir uma torre que tocasse o céu, de edificar uma cidade e de fazer do seu nome conhecido por toda a parte, quis impor a sua língua a todos os povos da terra. Para puni-los por tal ambição – afinal, conforme analisa Derrida, os filhos de *Shem* teriam “querido assim *se fazer um nome*, dar a eles mesmos o nome, construir eles mesmos seu próprio nome, reunir-se aí (...) como na unidade de um lugar que é ao mesmo tempo uma língua e uma torre, uma como a outra” (DERRIDA, 2006, p. 17) – Javé (um dos nomes de Deus) destrói a torre gritando o seu nome “Babel” (um nome por ele escolhido, portanto, um nome próprio), que poderia ser traduzido por “confusão”, “Bavel” (um substantivo comum), e, neste gesto, condena a humanidade à multiplicidade das línguas e à impossível, porém necessária, tarefa de tradução. A partir da desconstrução da torre dos *Shem* por Deus, não só a torre (em escombros) passou-se a chamar “Babel”, destituindo o nome *Shem*, mas também Deus deu-se um nome

Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (naquilo que (...) liga-o *em geral* à produção fonemática ou glossemática, à língua, à voz, à audição, ao som e ao sopro, à fala) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma [escrita] primeira: mais fundamental do que a que, antes desta conversão, passava por mero ‘suplemento da fala’ (DERRIDA, 2008d, pp. 8-9)<sup>327</sup>.

---

“próprio” (Babel) diferente do que lhe fora dado pelos hebreus (Javé), um nome “próprio” que, todavia, poderia ser também um substantivo comum (“confusão”), instituindo assim a confusão *na* “origem” e *como* “origem”. Desde então, traduzir tornou-se uma tarefa necessária, porém radicalmente impossível na medida em que a “origem” foi rasurada pela confusão do nome. Neste sentido, Derrida dirá: “A partir de um nome próprio de Deus, vindo de Deus, descendente de Deus ou do pai (...), a partir dessa *marca*, as línguas se dispersam, se confundem ou se multiplicam, segundo uma descendência que na sua dispersão mesma permanece selada do único nome que terá sido o mais forte, do único idioma que terá predominado. Ora, esse idioma carrega nele mesmo a marca da confusão; ele quer dizer impropriamente o impróprio, a saber, Babel, confusão. A tradução torna-se então necessária e impossível como efeito de uma luta pela apropriação do nome, necessária e interdita no intervalo entre dois nomes absolutamente próprios. E o nome próprio de Deus já se divide bastante na língua, para significar também, confusamente, ‘confusão’. E a guerra que ele declara faz inicialmente furor no interior de seu nome: dividido, bifido, ambivalente, polissêmico: *Deus desconstrói*” (DERRIDA, 2006, pp. 18-19).

Com isso, a disseminação do sentido através da in-finita tarefa de tradução passa a ser a regra e o exemplo babélico, nas palavras de Derrida, “ao mesmo tempo arquetípico e alegórico, poderia introduzir a todos os problemas ditos teóricos da tradução” (DERRIDA, 2006, p. 26). Aquilo para o que Benjamin alertava com a tarefa do tradutor, em seu texto supracitado, e que Derrida herdará de certa forma, diz respeito à tentativa de se manter uma certa impureza do texto “original”, respeitando as singularidades (intraduzíveis) das línguas, atendo-se menos à preocupação em transmitir ou comunicar a essência do sentido original do que o sentido da tradução ou à tarefa mesma do tradutor, qual seja: manter a sobrevivência da obra “original”, assim mantendo um vínculo vital entre “original” e “tradução”. Nas palavras de Benjamin: “O fato da traduzibilidade ser própria de certas obras não significa que a sua tradução lhes seja necessária e essencial mas sim que um determinado significado, existente na essência do original, se expressa através da sua traduzibilidade. É evidente que uma tradução, por muito boa que seja, nunca consegue afetar ou mesmo ter um significado positivo para o original. Ela mantém, no entanto, com o original uma estreita conexão através da traduzibilidade. E esta conexão é tanto mais estreita e íntima por não afetar o original, podendo ser denominada como conexão natural, ou mesmo, num sentido mais rigoroso, como relação vital. (...) a tradução nasce também do original, procedendo neste caso não tanto da vida como antes da “sobrevivência” da obra” (BENJAMIN, 2008, p. 27).

Por fim, ressaltaria, sem contudo poder aprofundar, o traço “ético-político” para o qual esta cena babélica de multiplicidade das línguas sem uma língua originária, condenando os homens à in-finita e impossível tarefa de tradução, reenvia-nos: a saber, o fim ou, ao menos, o questionamento do “colonialismo” imposto unilateralmente por alguma política da língua, da língua dita “materna”, “pura”, etc. Neste enquadramento, e por caminhos que mereceriam maiores desenvolvimentos, o que aqui não me será possível fazê-lo, esta “lógica” da tradução, tal como a pensou Derrida, conduz-nos à (sua) “lógica” da “hospitalidade”, na medida em que traduzir um texto é também abrigar o outro, o estrangeiro na “própria casa”, é dizer “sim” à língua *do* outro – perfazendo, pois, a cena de ex-apropriação da língua que será, sempre, (assim como a “própria” *desconstrução*), *mais de uma (língua)*. No sentido do direcionamento desta questão, limito-me a citar mais uma passagem de *Des tours de Babel*: “Muito rapidamente: no instante mesmo em que pronunciando Babel experimentamos a impossibilidade de decidir se esse nome pertence, propriamente e simplesmente, a *uma* língua. E o que importa é que essa indecidibilidade elabore uma luta pelo nome próprio no interior de uma cena de dívida genealógica. Procurando “se fazer um nome”, fundar ao mesmo tempo, uma língua universal e uma genealogia única, os Semitas querem colocar a razão no mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os suspeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se a lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode quitar. Tal insolubilidade encontra-se marcada diretamente no nome de Babel: que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente, ao lado dele mesmo como outro. Tal seria a performance babélica” (DERRIDA, 2006, pp. 25-26).

<sup>327</sup> Tradução ligeiramente modificada.

Portanto, em resumo, quando o filósofo refere-se à escrita (no sentido de *arqui-escrita*), trata-se, fundamentalmente, do seu sentido pré-literal (lembramos que a primeira parte de *De la grammatologie* intitula-se justamente “*L’écriture avant la lettre*”); trata-se, a rigor, de pensar os traços que sempre definiram a escrita – a saber, a complementaridade, a exterioridade, o desvio da origem, do próprio, a ausência, a metaforicidade, etc., – como aquilo que, de uma certa maneira, seria mais “velho” que a origem. É a esta anacronia paradoxal – e paradoxal porque antes da letra, a escrita vem com a letra, na própria letra, cuja identidade/idealidade dilacera –, é a este movimento “mais originário que a origem” que Derrida denominou de *arqui-escrita*. Ora, se no pensamento da escrita no sentido de *arqui-escrita* não se pensa mais em termos da origem, da presença, do próprio, da verdade, etc., então o “espaço” aberto por essa *outra* “racionalidade” ou por essa *outra escrita* é o da diferença [escuta-se *différance*] que ocorre no “interior” dos sistemas conceituais. E, justifica-se Derrida,

Se persistimos nomeando [escrita] esta diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a [escrita] era, situacionalmente, destinada a significar o mais temível da diferença. Ela era aquilo que, mais de perto, ameaçava o desejo da fala viva, daquilo que de dentro e desde seu começo, encetava-a. E a diferença (...) não é pensada sem o *rastro* (DERRIDA, 2008d, p. 69)<sup>328</sup>.

Assim sendo, a cena gramatológica da escrita ultrapassando o conceito tradicional de linguagem, que é o mesmo que dizer a *linguagem como escrita* ou, ainda, a escrita no sentido de *arqui-escrita*, 1) na medida em que diz respeito a um certo “desvio originário” da fala *na* “própria” fala, isto é, uma espécie de “contaminação originária” da suposta pureza de uma interioridade una, plena, estável, própria (*da* fala, *da* língua, *do* pensamento, do querer-dizer do sujeito-falante, etc.) pela marca da exterioridade<sup>329</sup> e 2) na medida em que aponta para uma certa anterioridade e primazia ab-soluta do outro (radicalmente pensado como o *todo e qualquer outro*)<sup>330</sup> que desorganiza ou desconstrói as ideias de próprio, de propriedade e de

---

<sup>328</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>329</sup> “A [escrita] teria pois a exterioridade que é atribuída aos utensílios, sendo, além disso, ferramenta imperfeita e técnica perigosa, diríamos quase maléfica” (DERRIDA, 2008d, p. 41). Tradução ligeiramente modificada.

<sup>330</sup> Dito brevemente, pois abordarei melhor este assunto a seguir (Cf. Capítulo III), o “todo outro” no sintagma derridiano (diferentemente do que pensara, por exemplo, Lévinas, ao determinar o “outro” num registro antropocêntrico), será pensando radicalmente, estendendo a dimensão de alteridade do outro para *todo e qualquer outro* (“*tout autre est tout autre*”). Neste sentido, o outro, sempre já vindo e sempre por vir, poderá ser não apenas o outro humano, mas também *todo e qualquer outro*: o animal, a língua, etc. Se assim o for, talvez o que esteja em questão fundamentalmente neste sintagma derridiano do *todo outro como absolutamente qualquer outro* seja não “entificar” ou não “fenomenalizar” este outro ab-soluto, mas, antes, perceber a dimensão de “inapropriabilidade” e “imprevisibilidade” (*acontecimento*) de tudo aquilo que pode vir de repente, sem aviso, de

sua família semântica, ou seja, na medida em que a *linguagem como escrita* ou o pensamento da *arqui-escrita* revela a marca anacrônica e singularizante do outro que *traumatiza* e *indecidibiliza* a identidade em geral (a identidade da palavra, da língua, do dito sujeito, etc.), enfim, na medida de tudo isto que o pensamento da *arqui-escrita* quer dizer (longe, portanto, de encerrar-se na problemática da linguagem), a cena gramatológica da escrita ultrapassando o conceito tradicional de linguagem permite-nos pensar o alcance “ético-político” do pensamento derridiano desde os seus primeiros passos. Retomando um trecho da entrevista outrora referida de Derrida a Évelyne Grossman, o filósofo confirma:

Pode-se dizer que há na <desconstrução>, em todo caso em meu trabalho, desde o início, a falta de *uma* política, uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. É somente no decurso da última década, após doze ou treze anos aproximadamente, que isto se tornou mais aparente porque eu tive de dar os sinais mais reconhecíveis, em *Politiques de l'amitié*, em *Spectres de Marx* ou em outros textos, sobre a hospitalidade, etc. Será, contudo, fácil demonstrar, se se tiver tempo, que as premissas desses textos estão presentes desde o início, desde os primeiros textos, que se trata da questão da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania, por exemplo. Eu me interesso muito pela soberania ultimamente, mas encontra-se já em *De la grammatologie* ou em *L'Écriture et la différence* todas as premissas dessas questões. Meu interesse havia começado bem antes dessa fase que alguns nos Estados Unidos denominam de “virada ética” ou “virada política, ético-política”. Não se trata de uma virada. Eu não posso negar que há uma nova cena, uma nova *mise en scène*, uma nova insistência pelas coisas identificadas como políticas, mas tudo isso teria começado bem antes (DERRIDA, 2004d, p. 12)<sup>331</sup>.

Se assim o for, tendo em conta esta breve retomada do parágrafo anterior cujo objetivo é reforçar o entendimento de que a *desconstrução* como pensamento da *arqui-escrita* e/ou do *rastro* e da *différance* tem como pressuposto a originariedade da relação ao outro, um outro que é absolutamente todo e qualquer outro, o parágrafo que ora se apresenta, intitulado “*A escrita é outra que não o sujeito*”: da (mono)língua do outro à ex-apropriação de “si”, terá por objetivo pensar esta relação ao outro pelo via da relação à língua do outro que, como veremos, diz a “própria” *vinda do outro*, assim pensando, por um lado, a cena de “desposseção originária” da língua dita materna e, por outro lado, a cena de *ex-apropriação* do dito sujeito, de *um certo* sujeito em seu registro autonômico, egocrático e ipsocrático, na medida em que este se apropria, no modo da *ex-apropriação*, de uma única língua, a sua língua materna, que, todavia, *vinda do outro* e como a “própria” *vinda do outro* nunca lhe pertencerá, mas, antes, dividi-lo-á “em si mesmo”, *hetero-auto-afectando-o*, dando-nos a

---

qualquer parte; de tudo aquilo que está sempre a espreitar-nos espectralmente; de tudo aquilo que nos antecede, nos sucede e nos atravessa. Para este assunto, cf.: DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

<sup>331</sup> Rever Capítulo I.

pensar, assim, no idioma da *desconstrução*, um “sujeito” *ex-apropriado* ou *hetero-auto-afectado* (pela anterioridade do outro).

Portanto, trata-se de um movimento de pensamento no qual está implicado um duplo gesto ou um duplo alcance: por um lado, pensar a cena de “desposseção originária” da língua, quer dizer, uma *certa* desconstrução da língua atrelada às noções de identidade, propriedade, pureza, “maternalidade”, etc., através do gesto que sublinha a sua *dimensão idiomática*, permitirá, por outro lado, pensar a cena de uma *certa* desconstrução do “sujeito” (que, adiantado já, não significará a sua destruição ou liquidação)<sup>332</sup> assim pensada como a *experiência*<sup>333</sup> *de ex-apropriação de si a partir e através da experiência de ex-apropriação da língua do outro*. Ou seja, é como se o primeiro gesto – aquele que desconstrói os ideais de “pureza”, “propriedade”, “identidade” relativamente à língua através do gesto que sublinha, como veremos, uma *certa instância inapropriável* da língua – se (des)dobrasse num segundo gesto – aquele que repensa o dito “sujeito” como que *hetero-auto-afectado* pela precedência e primazia absolutas do outro, da relação ao outro que aqui dar-se-á pela via da (mono)língua do outro.

Aliado a isto, será pensado também de que forma esta cena da *experiência singular* de ex-apropriação de si relativamente à língua do outro, que marca um certo “processo de identificação” do “sujeito”, tal como Derrida dá-nos o seu testemunho exemplar, em *Le monolinguisme de l’autre – ou la prothèse d’origine* (1996) (“O monolinguismo do outro – ou a prótese de origem”), diz também, paradoxalmente, a cena de uma *certa experiência universalizável* por relação à língua.

\*

Antes de prosseguirmos, contudo, cumpre salientar, em primeiro lugar, que a utilização das aspas no conceito de “sujeito” visa rasurar este conceito metafísico pela via da proposta *desconstrutora*, que o pensará, conforme veremos mais detidamente no Capítulo III,

---

<sup>332</sup> Para tanto, cf. a argumentação de Derrida em “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” in *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992, pp. 269-301.

<sup>333</sup> Salva-guarde-se que, no idioma derridiano, aquilo a que se denomina “experiência” não deve ser entendido em termos epistemológicos, mas, sim, escutando-se a ressonância da palavra grega *pathos* no seu sentido de excesso, de passividade, de sofrimento, de assujeitamento, etc. Sobre a rasura do conceito de “experiência”, Derrida assim afirma, em *De la grammatologie*: “Quanto ao conceito de experiência, ele é aqui bastante embaraçoso. Como todas as noções de que aqui nos servimos, ele pertence à história da metafísica e nós só podemos utilizá-lo sob rasura. “*Experiência*” sempre designou a relação a uma presença, tenha ou não esta relação a forma da consciência. Devemos, todavia, de acordo com esta espécie de contorção e de contenção à qual o discurso é aqui obrigado a esgotar os recursos do conceito de experiência antes e com o fim de alcançá-la, por desconstrução, em sua última profundeza” (DERRIDA, 2008d, p. 74).

sobretudo na esteira de Emmanuel Lévinas, na sua condição de in-finitamente *responsável* pelo outro, um outro que antecede, atravessa e excede o domínio do dito “sujeito” pensando-o, assim, a partir de um registro heteronômico de pensamento. Salva-se também que a utilização das aspas justifica-se em razão das diferentes perspectivas teóricas acerca da categoria de “sujeito” – como Derrida mesmo assinala, há uma certa problemática heterogênea em torno do conceito de “sujeito” e, portanto, as aspas assinalam esta inexatidão e esta generalidade.

No entanto, salienta-se ainda que a despeito desta heterogeneidade há, segundo Derrida, um traço comum que perpassa toda “existência subjetiva em geral”, a saber, o privilégio atribuído à presença. Portanto, acredito que é, sobretudo, sobre este traço que o pensamento da *desconstrução* incide quando se refere à categoria do sujeito de uma maneira geral. E fundamento esta afirmação salientando duas passagens da obra de Derrida:

(1) Uma em *De la grammatologie*, de onde se lê:

O que é feito a respeito do som em geral vale *a fortiori* para a fonia, pela qual, em virtude do ouvir-se-falar – sistema indissociável – o sujeito afeta-se a si mesmo e refere-se a si no elemento da idealidade. / Já se presente, portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro a si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego, etc.) (DERRIDA, 2008d, p. 15).

(2) E a outra passagem encontra-se em *Marges de la philosophie*:

Da mesma forma que a categoria de sujeito não pode, não pôde nunca ser pensada sem a referência à presença como *üpokeimenon* ou como *ousia* etc., também o sujeito como consciência apenas se pôde sempre anunciar como presença a si. O privilégio atribuído à consciência significa pois o privilégio atribuído à presença (...). Este privilégio é o éter da metafísica, o elemento do nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua metafísica. (...) solicitando assim esse valor de presença, por um questionamento cujo estatuto deve ser bastante singular, interrogamos o privilégio absoluto dessa forma ou dessa época da presença em geral que é a consciência como querer-dizer na presença a si (DERRIDA, 1991d, pp. 48-49).

Portanto, seja o dito sujeito pensado tal como na tradição grega, enquanto *üpokeimenon* (e a sua posterior tradução romana para *subjectum*), seja ele pensado conforme a proposição cartesiana, enquanto “coisa pensante” (em que “pensar” aqui significa representar,

ou seja, produzir imagens das coisas, objetificar), seja, pois, o dito sujeito pensado como “Eu” ou como “consciência”, e “consciência” como “ouvir-se-falar” que se afeta a si mesmo no elemento da idealidade; seja como sujeito racional ou autônomo, e, ainda, seja ele pensado na sua relação com o conceito de homem, para Derrida, há, todavia, no conceito de sujeito ou de subjetividade de uma maneira geral, a despeito da heterogeneidade desta problemática, uma “estrutura” de relação a si como tal e de reapropriação de si ancoradas no valor de presença. Em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*, lê-se:

Eu não disse “não existe uma problemática do sujeito”, mas: “essa problemática não se deixa reduzir à homogeneidade”. Isso não deve impossibilitar, ao contrário, que se busque definir, desde que se tenha noção das diferenças, certas analogias ou recursos comuns. Por exemplo, o ponto de partida numa estrutura de *relação a si como tal e de reapropriação* parece-me comum tanto ao idealismo transcendental, ao idealismo especulativo como pensamento da subjetividade absoluta, quanto à analítica existencial que propõe a sua desconstrução (DERRIDA, 1992a, p. 282)<sup>334</sup>.

Saliento, por fim, que poucos foram os momentos na obra de Derrida em que encontrei a referência explícita ao conceito de sujeito como *a* problemática mesma – e creio que isto se deve, em parte, porque tal conceito parece-lhe “carregado” demais da tradição metafísica para ser usado sem correr o risco de parecer propor uma refundamentação deste conceito. Se assim o for, de outra parte – como hipótese –, parece-me que a problemática do “sujeito” vem à tona na *desconstrução* mais como um desdobramento do pensamento da *arqui-escrita*, do *rastro* e da *différance* e menos como ponto de partida. Todavia, isto não impede que – uma vez que pensemos a *desconstrução* como um “labirinto de inscrições”, tal como defende Rafael Haddock Lobo<sup>335</sup> – [isto não impede que] se eleja esta porta de entrada, num certo sentido menos privilegiada, ao pensamento de J. Derrida.

Na entrevista supracitada a Nancy (‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*), Derrida assume a sua ingenuidade ao tentar evitar falar do sujeito, todavia remarcando que o pensa como que submetido à problemática do *rastro* e da *différance*. Leiamos:

Supunha ingenuamente que devíamos evitar falar do “sujeito”, como ambos o fizemos ou como gostaríamos de fazê-lo, mas é uma idiotice. Referiremos a isto mais tarde. Sim, é uma idiotice. Ademais, poderíamos pôr o sujeito em cena,

---

<sup>334</sup> No original: Je n’ai pas dit ‘il n’y a pas de problématique du sujet’, mais: ‘elle ne se laisse pas réduire à l’homogénéité. Cela ne doit pas interdire, au contraire, de chercher à définir, pourvu qu’on tienne compte des différences, certaines analogies ou ressources communes. Par exemple le point de départ dans une structure de *rapport à soi comme tel et de réappropriation* me paraît commun aussi bien à l’idéalisme transcendental, à l’idéalisme spéculatif comme pensée de la subjectivité absolue, qu’à l’analytique existentielle qui en propose la déconstruction (DERRIDA, 1992a, p. 282).

<sup>335</sup> cf. do autor: *Derrida e o labirinto de inscrições*, Porto Alegre: Zouk, 2008.



submetê-lo à cena em sua subjetividade como o *idiota* mesmo (o inocente, o próprio, o virgem, o originário, o nativo, o ingênuo, o grande começo: tão grande, erigido, autônomo como *submisso*, etc.). No texto ou na escrita, ao menos no modo como tentei interrogá-los, há, eu não diria um lugar (e esta é sempre uma questão, essa topologia de um certo não-lugar assinalável, ao mesmo tempo necessário e inencontrável), mas uma instância (sem estância, de um “sem” sem negatividade) para o “quem”, um “quem” sitiado pela problemática do rastro e da *différance*, da afirmação, da assinatura e do nome dito próprio, do *jecto* (antes de todo subjecto, objeto, projecto) como *destinerrância* [*destinerrance*] de envios (DERRIDA, 1992a, pp. 274-275)<sup>336</sup>.

Se assim o for – isto é, se o dito sujeito como o “grande começo” é, segundo Derrida, uma ingenuidade – há que se ter cuidado no uso desta palavra no escopo do pensamento derridiano, motivo pelo qual justifico a utilização das aspas ao me referir ao “sujeito” também numa perspectiva da *desconstrução*.

\*

Em *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*, livro concebido sob a forma de um diálogo imaginário, tratando das relações entre língua, cultura, nacionalidade, nascimento, alteridade, “ética”, lei, etc., Derrida porá em cena a desconstrução da língua atrelada às noções de identidade, propriedade, pureza, apropriação, etc., salientando, no mesmo lance, o alcance político deste gesto, numa escrita que assume um tom confessional e autobiográfico. Na célebre frase que inaugura este livro – “*Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha*” (DERRIDA, 2001c, p. 13)<sup>337</sup> – evidencia-se a premissa contraditória que afirma, simultaneamente, uma certa experiência de apropriação da língua, mas também, e *ao mesmo tempo*, a impossibilidade de apropriação total, uma vez que, como herdada do outro e como a própria vinda do outro, a língua sempre a ele retornará e nunca será possível apropriá-la, de fato e de direito, senão assumindo, no princípio, uma certa estranheza que marca toda relação de “identidade” ou “identificação” na/à língua (seja em termos nacionalista, cultural, subjetivo, etc.). Portanto, quando o filósofo diz “*Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha*” evidencia-se nesta contradição performativa uma certa *perturbação* ou *abalo* da

---

<sup>336</sup> No original: “Je supposais naïvement que nous devions éviter de parler du ‘sujet’ comme nous l’avons fait ou le ferions, toi ou moi, mais c’est idiot. D’ailleurs, on pourrait mettre en scène le sujet, *soumettre* en scène le sujet dans sa subjectivité comme l’*idiot* même (l’innocent, le propre, le vierge, l’originnaire, le natif, le naïf, le grand commençant: aussi grand, érigé, autonome que *soumis*, etc.). / Dans le texte ou l’écriture, tels du moins que j’ai essayé de les interroger, il y a, je ne dirai pas une place (et c’est toute une question, cette topologie d’une non-place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d’un ‘sans’ sans négativité) pour du ‘qui’, un ‘qui’ assiégé par la problématique de la trace et de la différence, de l’affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme *destinerrance* des envois” (DERRIDA, 1992a, pp. 274-275).

<sup>337</sup> *Grifo meu.*

identidade (*trouble de l'identité*)<sup>338</sup> provocada pela anterioridade da língua herdada. Neste sentido, cito uma passagem do referido texto na qual o interlocutor imaginário de Derrida, inquieto, questiona-o:

A partir do momento em que dizes em francês que ela, a língua francesa (...) não é a tua língua, quando na realidade não tens qualquer outra, não estarás apenas lançado nesta 'contradição performativa' da enunciação, agravarás o absurdo lógico, na verdade a mentira, ou seja, o perjúrio, no interior do enunciado. Como é que se poderia não ter senão uma língua sem a ter, sem ter uma que seja sua? A sua própria? E como sabê-lo, como pretender ter conhecimento disso? Como dizê-lo? (DERRIDA, 2001c, p. 16).

Segundo Derrida, a língua é uma herança<sup>339</sup> e, como tal, não a escolhemos – nascemos numa língua que nos antecede, que é mais velha do que nós: estamos, portanto, *sujeitos* à sua lei. Contudo, estar *sujeito* à língua não significa recebê-la passivamente – esta aquiescência arqui-originária à língua do outro como herança não significa dizer simplesmente que “absorvemos” passiva e assujeitadamente a língua (do outro). O sintagma derridiano da *contra-assinatura*<sup>340</sup> não nos deixar esquecer que, não obstante esta herança, *contra-assinar* a língua do outro é também deixar a “própria” marca na língua, é bem herdá-la, cujo sentido do “bem herdar” alinha-se ao da re-invenção da língua (levada a cabo sobretudo pelos poetas), isto é, ao dar novo corpo à língua *na* língua, *idiomatizando-a* (ou *poematizando-a*)<sup>341</sup> –

---

<sup>338</sup> “Reconhece-se a esta expressão, ‘perturbação da identidade’, toda a sua gravidade, sem lhe excluir as conotações psico-patológicas ou sócio-patológicas. Para me apresentar como franco-magrebino, aludi à *cidadania*. Como se sabe, a cidadania não define uma participação cultural, linguística ou histórica em geral. Ela não recobre todas estas pertenças. Mas não é por isso um predicado superficial ou superestrutural flutuando à superfície da experiência” (DERRIDA, 2001c, p. 28).

<sup>339</sup> Em *La langue n'appartient pas*, lemos: “(...) la langue, au found, est un héritage et un héritage cela ne se choisit pas: on naît dans une langue même si c'est une seconde langue. (...) Mais disons, quando on naît à une langue, on en hérite parce qu'elle est là avant nous, elle est plus vieille que nous, sa loi nous precede. On commence par reconnaître sa loi, c'est-à-dire un lexique, une grammaire, tout cela étant quasiment sans âge. Mais hériter ici ce n'est pas seulement recevoir passivement quelque chose qui est déjà là, un bien. Hériter c'est réaffirmer en transformant, en changeant, en déplaçant. Pour un être fini, il n'y a pas d'héritage qui n'implique une sorte de sélection, de filtrage. D'ailleurs, il n'y a d'héritage que pour un être fini. Il faut signer un héritage, contresigner un héritage, c'est-à-dire au fond laisser sa signature à même l'héritage, à même la langue qu'on reçoit. Cela, c'est une contradiction: on reçoit et en même temps on donne” (DERRIDA, 2001b, pp. 88-89).

<sup>340</sup> Rever Preâmbulo.

<sup>341</sup> Para Derrida, o poeta é aquele que dá novo corpo à língua, que a põe em obra re-inventando-a e re-inventando a si, isto é, dando (re)nome ao seu nome no gesto de contra-assinatura da língua do outro. Para o filósofo, Paul Celan seria exemplo por excelência do poeta. Em *La langue n'appartient pas*, uma entrevista com Derrida a propósito da obra de Celan, o filósofo afirma: J'appelle poète celui qui laisse le passage à des événements d'écriture qui donnent un corps nouveau à cette essence de la langue, qui la font paraître dans une oeuvre (...). Créer une oeuvre, c'est donner un nouveau corps à la langue, donner à la langue un corps tel que cette vérité de la langue y paraisse *comme telle*, y apparaisse et disparaisse, apparaisse en retrait elliptique. Je crois que Celan, de ce point de vue-là, est un poète exemplaire. [...] Le poète est quelqu'un qui s'aperçoit que la langue, que sa langue, la langue dont il hérite au sens que je vous disais tout à l'heure, risque de redevenir une langue morte et donc qu'il a la responsabilité, une très grave responsabilité, de la réveiller, de la ressusciter (non au sens de la gloire chrétienne mais au sens de la résurrection de la langue), ni comme un corps immortel ni

resumida na expressão de Derrida em *Desceller* (“*la vieille neuve langue*”) (1983), trata-se, pois, de forjar uma “velha nova língua”. Portanto, herdar, no idioma da *desconstrução*, é reafirmar transformando, modificando, deslocando. “Para um ser finito [dirá Derrida em *La langue n’appartient pas*], não há herança que não implique uma seleção, uma filtragem. (...) É preciso assinar uma herança, contra-assiná-la, isto é, deixar a suposta “própria” assinatura nesta herança, nesta língua que recebemos” (DERRIDA, 2001c, p. 89), num gesto contraditório de, ao mesmo tempo, receber e dar<sup>342</sup>.

Será, portanto, seguindo de uma certa maneira este gesto contraditório de herança e *contra-assinatura* da língua na língua do outro, na aporia desta contradição performativa que diz não termos senão uma língua que, no entanto, não nos pertence, ou, mais precisamente, nesta *antinomia* que afirma não falarmos nunca senão uma única língua e, simultaneamente, que não falamos nunca uma única língua, que pensarei, no *rastro* de Derrida, a experiência de *ex-apropriação de si* por relação à (mono)língua do outro, buscando decifrar aquilo que, em tom autobiográfico e enigmaticamente, Derrida diz ser, singularmente, o seu (e “universalmente” o nosso) *monolingüismo*:

Sou monolíngue. O meu monolingüismo demora-se e eu chamo-lhe a minha morada, e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. O monolingüismo no qual respiro é mesmo para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um meio absoluto. Inultrapassável, *incontestável*: não posso recusá-lo senão atestando a sua onipresença em mim. Ele ter-me-á sempre precedido: sou eu. Este monolingüismo, para mim, sou eu. (...) Ele constitui-me, dita-me mesmo a ipseidade de tudo, prescreve-me, também, uma solidão monacal, como se quaisquer votos me tivesse ligado a ele antes mesmo de ter aprendido a falar. Este solipsismo inexaurível, sou eu antes de mim. Para sempre./ Ora jamais esta língua, a única que assim estou votado a falar, enquanto falar me for possível, e em vida e na morte, jamais esta língua única, estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade o foi (DERRIDA, 2001c, pp. 13-14).

---

comme un corps glorieux mais comme un corps mortel, fragile, quelquefois indéchiffrable comme l’est chaque poème de Celan. Chaque poème est une résurrection, mais qui nous engage envers un corps vulnérable qui peut être de nouveau oublié. Je crois que tous le poèmes de Celan restent d’une certaine manière indéchiffrables, gardent de l’indéchiffrable, et l’indéchiffrable peut aussi bien appeler interminablement une sorte de réinterprétation, de résurrection, de nouveaux souffles d’interprétation ou bien au contraire, périr, dépérir de nouveau (...)” (DERRIDA, 2001b, pp. 90-91). Neste sentido, a expressão “poematicidade” no idioma derridiano tenta dizer este gesto de re-invenção da língua do outro, isto é, de bem herdá-la, recebendo-a e idiomatizando-a – dando-lhe uma nova “roupagem”, um novo “corpo”.

<sup>342</sup> Sobre isto, Derrida alerta: “Embora me tenha frequentemente servido da expressão ‘a língua dada’ para falar de uma monolíngua disponível, o francês por exemplo, não há língua dada, ou antes, há língua, há doação de língua (...), mas uma língua não é. Não é dada. Não existe. Apelada ela apela, como a hospitalidade do hóspede antes mesmo de qualquer convite. Próxima, ela continua a ser dada, e não persiste senão nesta condição: continuar ainda a ser dada” (DERRIDA, 2001c, pp. 99-100). Isto por um lado. Por outro lado, podemos pensar esta contrariedade do *receber* (a língua) e *dar* (língua à língua) como que perfazendo o gesto de re-invenção da língua (entendido aqui como o *bem herdar* a língua do outro), que, para Derrida, será por excelência o trabalho do poeta (cf. nota anterior).

Neste sentido, este parágrafo tentará refletir o intransponível paradoxo de se estar, necessariamente, votado a falar uma língua, numa experiência aparentemente autônoma, e, ao mesmo tempo, reconhecer a precedência e primazia absolutas do outro, aqui pensado como língua do outro, salientando como uma primeira consequência do alcance desta contradição, o repensar do “sujeito” em termos de *ex-apropriação de si*.

\*

Apesar do tom autobiográfico que Derrida assume em *Le monolinguisme de l'autre*, conforme se percebe na citação acima, o filósofo sugere uma certa perspectiva de universalidade a partir da singularidade da sua história – ou seja, a singularidade da sua experiência de ex-apropriação de si pela língua do outro, do outro colonizador, o *seu* francês na língua francesa, poderia ser estendida, num certo sentido, a uma experiência universal, comum a cada “sujeito-falante”, se considerarmos que a língua é, *por essência*, conforme defende o filósofo, aquilo que não se deixar apropriar, mas apenas desejar<sup>343</sup>. Neste sentido, levanto, inicialmente, algumas questões: como pensar filosoficamente a história de um exemplo singular, o relato autobiográfico de Derrida, isto é, a *sua* experiência de ex-apropriação relativamente à língua *do* outro, dita na sua célebre frase “*Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha*”, reinscrevendo, todavia, a singularidade deste exemplo na estrutura universal de uma lei? Como pensar esta articulação enigmática entre um testemunho idiomático e uma certa estrutura universal ou universalizável relativamente à língua? Problemática que Derrida anunciará em *Le monolinguisme...* nos seguintes termos:

Quanto a este tão enigmático valor da atestação, isto é, da exemplaridade no testemunho, eis uma primeira questão, a mais geral sem dúvida. O que é que acontece quando alguém vem descrever uma ‘situação’ pretensamente singular, a minha por exemplo, e a descreve testemunhando-a em termos que o ultrapassam, numa linguagem cuja generalidade assume um valor de certo modo estrutural, universal, transcendental ou ontológico? [...] Como descrever então esta vez, como designar esta única vez? (DERRIDA, 2001c, pp. 33-34).

[Em suma:] Como interpretar a história de um exemplo que permite reinscrever, no corpo de uma *singularidade insubstituível*, para assim a remarcar, a estrutura universal de uma lei? (DERRIDA, 2001c, p. 41)<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> Cf. *La langue n'appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida*, de onde destaco: “Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d'appropriation. Parce qu'elle se laisse désirer et non approprier, elle met en mouvement toutes sorte de gestes de possession, d'appropriation” (DERRIDA, 2001b, pp. 85-86).

<sup>344</sup> *Grifo meu*.

Em primeiro lugar, cumpre salientar que, para Derrida, não há *a* língua a partir da qual tudo se comunica, se traduz ou se transporta sem *resto*, nem a pureza da língua dita materna. Para o filósofo, a língua não é um sistema ou um conjunto de sentido passível de ser totalmente apropriado, numa perspectiva técnico-metafísica (que faz da linguagem mero instrumento ou meio de representação, expressão e/ou comunicação do sentido do “referente”, por sua vez resguardado numa ordem fora da linguagem), contudo, isso não quer dizer que a língua não signifique ou não comunique, mas, antes, trata-se de ressaltar uma certa *instância inapropriável* da língua que interrompe, transgride e/ou transborda estes mesmos gestos de possessão e apropriação, impossibilitando, pois, a crença no paradigma de que haja significação ou comunicação<sup>345</sup> absolutas:

O que [no monolinguismo do outro] permanece inultrapassável, qualquer que seja a necessidade ou a legitimidade de todas as emancipações, é muito simplesmente o ‘há a língua’, um ‘há a língua que não existe’, a saber que não há metalinguagem e que sempre *uma* língua será chamada a falar *da* língua – *porque* esta não existe (DERRIDA, 2001c, p. 102).

Neste sentido, não havendo *a* língua una, pura, própria, etc., não havendo a possibilidade de significação ou comunicação absolutas, na medida em que “sempre *uma* língua será chamada a falar *da* língua” e na medida em que a “ante-primeira língua *não-existe*” (DERRIDA, 2001c, p. 94), Derrida pensá-la-á “arqui-originariamente” como sempre *mais de uma língua (plus d’une langue)*<sup>346</sup>, assim dizendo o *excesso* ou o *desvio* “originário” que se inscreve no interior da “própria” língua, dando-nos a escutar tal sintagma, paradoxalmente, como *mais de uma língua e nem (mais) uma língua*, assim pluralizando-a ou, mais precisamente, no vocabulário derridiano, *idiomatizando-a*. Assumindo que suspenderá a distinção entre língua, idioma e dialeto<sup>347</sup>, o filósofo parece resignificar o sentido de idioma

---

<sup>345</sup> Sobre a questão da comunicação e a sua relação com o tema da escrita, cf. “Signature événement contexte” in *Marges – de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972. Neste texto, escrito por ocasião do convite à participação num colóquio organizado pelo *Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française* (Montreal, Agosto de 1971), cujo tema era “A comunicação”, Derrida começa justamente por questionar o sentido pré-definido de comunicação “como o veículo, o transporte ou o lugar de passagem de um *sentido* e de um sentido *uno*”. Para tanto, referindo-se aos trabalhos de Condillac e Austin, e em menor proporção ao de Husserl, Derrida adotará duas estratégias, que me permito aqui apenas indicar: 1) por um lado, assinalará a “insuficiência teórica do *conceito corrente de contexto* (linguístico ou não linguístico)” e 2) por outro lado, promoverá “uma certa generalização e um certo deslocamento do conceito de escrita” (DERRIDA, 1991d, pp. 349-351).

<sup>346</sup> Lembremos que esta expressão aparece anteriormente na obra de Derrida, em 1988, em *Mémoires pour Paul de Man*, como uma tentativa de definir a *desconstrução*: “Se tivesse de arriscar, Deus me valha uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, diria sem frase: *mais de uma língua*” (DERRIDA, 1988, p. 38 *apud* DERRIDA, 2001c, p. 2).

<sup>347</sup> Sobre a distinção entre língua, idioma e dialeto, Derrida dirá: “Não ignoro a necessidade destas distinções. Os linguistas e os sábios em geral podem ter boas razões para as manter. Com um rigor absoluto, e

pensando-o enquanto marca singularizante e ao mesmo tempo re-inventiva da língua, passando da apropriação à *ex-apropriação* da língua. Dito por outras palavras, trata-se, antes, de pensar o idioma como o *limite* da língua na “própria” língua – paradoxal e aporeticamente como o mais “próprio”, o mais “singular” da língua e, ao mesmo tempo, como a impossibilidade de apropriação, ou seja, como uma certa *instância inapropriável* que caracteriza a própria “essência” da língua. É neste sentido que o filósofo acrescentará o tema do idioma à antinomia da lei, assim dizendo: “1. Não se fala nunca senão uma única língua – ou antes um só idioma. 2. Não se fala nunca uma única língua – ou antes não há o idioma puro” (DERRIDA, 2001c, p. 20). Em *Desceller* (*‘la vieille neuve langue’*)<sup>348</sup> uma entrevista com Catherine David, quando perguntado sobre o que entendia por “idiomático” (“*Qu’entendez-vous par ‘idiomatique’?*”), Derrida responderá que se trata de “uma propriedade que não se pode apropriar” (DERRIDA, 1992a, p. 127), uma espécie de marca singularizante da/na língua que, todavia, não nos pertence, e por isso mesmo permite-lhe uma certa reinvenção. Nas palavras do filósofo, em *La langue n’appartient pas* (2001), lemos:

Aquilo que eu gostaria de sugerir é que, paradoxalmente, o mais idiomático, quer dizer, o mais próprio de uma língua, não se deixa apropriar. É preciso tentar pensar que aí onde se procura o mais idiomático de uma língua, aproxima-se disso que, palpitante na língua, não se deixa agarrar. E, portanto, eu tentaria dissociar, por mais paradoxal que isto pareça, o idioma da propriedade. O idioma é aquilo que resiste à tradução, logo, aquilo que aparentemente está ligado à singularidade do corpo significante da língua ou do corpo *tout court* mas que, em razão desta singularidade mesma, escapa a toda possessão, a toda reivindicação de pertença (DERRIDA, 2001b, p. 86)<sup>349</sup>.

Pode-se dizer, portanto, que falamos sempre uma única língua, reiterando, contudo, que não há *a* língua ou *o* idioma “puros”. Neste sentido, se pudermos estabelecer um paralelo ou encontrar um traço em comum entre o referido sintagma derridiano “mais de uma língua” (*plus d’une langue*) e a expressão “monolinguismo/monolíngua do outro” (*monolinguisme de*

---

até ao seu limite extremo, não me parece, todavia, que possam manter-se. Se não forem tidos em consideração, num contexto sempre bem determinado, critérios *externos*, sejam eles ‘quantitativos’ (antiguidade, estabilidade, extensão demográfica do campo da palavra) ou ‘político-simbólicos’ (legitimidade, autoridade, domínio de uma ‘língua’ sobre uma palavra, um dialecto ou um idioma) não sei onde se podem encontrar traços *internos* e *estruturais* para distinguir rigorosamente língua, dialecto e idioma” (DERRIDA, 2001c, p. 21).

<sup>348</sup> Esta entrevista foi inicialmente publicada sob o título “Derrida l’insoumis” in *Le Nouvel Observateur*, 983, pp. 9-15, setembro/1983, e posteriormente integrou a coletânea de entrevistas organizada por Elizabeth Weber, intitulada *Points de suspensions*, publicada no ano de 1992, pela Galilée.

<sup>349</sup> No original, leia-se: “Ce que j’essaie de suggérer là c’est que, paradoxalement, le plus idiomatique, c’est-à-dire le plus propre à une langue, ne se laisse pas approprier. Il faut essayer de penser que là où on recherche (...) le plus idiomatique d’une langue, on s’approche de ce qui, palpitant dans la langue, ne se laisse pas prendre. Et donc j’essaierais de dissocier, aussi paradoxal que cela paraisse, l’idiome de la propriété. L’idiome c’est ce qui resiste à la traduction, donc ce qui apparemment est attaché à la singularité du corps signifiant de la langue ou du corps *tout court* mais qui, à cause de cette singularité-là, se dérobe à toute possession, à toute revendication d’appartenance” (DERRIDA, 2001b, p. 86).

*l'autre*), tendo resguardadas as suas especificidades e os seus contextos, veremos que o que está posto em causa é justo o valor de unidade e de identidade, conforme atesta Derrida: “Uma língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialeto. Esta é aliás a razão pela qual nunca se poderão *contar* estas coisas e a razão pela qual (...) este monolinguismo não faz *um* consigo mesmo (DERRIDA, 2001c, p. 97).

Derrida acrescentará ainda que *uma* língua não existe justo porque não há a língua dada num formato “acabado” a partir da qual o “sujeito-falante” dela apropriar-se-ia: “(...) uma língua não é. Não é dada. Não existe. Apelada ela apela, como a hospitalidade do hóspede antes mesmo de qualquer convite. Próxima, ela continua a ser dada, e não persiste senão nesta condição: continuar ainda a ser dada” (DERRIDA, 2001c, p. 99). Com isso, não sendo o seu objetivo debater com o linguista clássico, para quem, reconhece Derrida, “cada língua é um sistema cuja unidade se reconstitui sempre” (DERRIDA, 2001c, p. 98), interessa ao filósofo, ao afirmar que não há simplesmente a língua *dada*, salientar a dimensão de promessa<sup>350</sup> (e de reinvenção ou *contra-assinatura*) da língua. Uma promessa que se faz a cada vez que me dirijo ao outro, a cada vez que endereço a palavra, escrita ou falada, ao outro<sup>351</sup>. Dissociando dos valores de vontade e/ou de intenção do querer-dizer, Derrida ressalta que “esta promessa anuncia a unicidade de uma língua por vir” (DERRIDA, 2001c, p. 100). Ou seja, a cada vez que me endereço ao outro, a cada vez que lhe respondo, a cada vez que o faço na língua do outro, *prometo* responder ao seu apelo – e neste gesto, a língua re-inventa-se, no dizer de Derrida, “apelada ela apela”: “Este apelo por vir reúne antecipadamente a língua. Acolhe-a, recolhe-a, não na sua identidade, na sua unidade, nem mesmo na sua ipseidade, mas na unicidade ou na singularidade de uma união da sua diferença a si (...)” (DERRIDA, 2001c, p. 100). Dito por outras palavras, é como se a dimensão de promessa da língua viesse rasurar a sua pretensão de “unidade” na medida em que, no direcionamento ao outro (“pois toda linguagem se endereça ao outro para lhe prometer falar-

---

<sup>350</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. “Passages – du traumatisme à la promesse” in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992a, pp. 385-409.

<sup>351</sup> Sobre a promessa, Derrida dirá por estas palavras em *Le monolinguisme de l'autre*: “A partir do momento em que falo, antes mesmo de formular uma promessa, uma esperança ou um desejo *como tais*, e aí onde ainda não sei o que me vai acontecer ou o que me espera no fim de uma frase, nem *quem*, nem *o que* espera quem ou o quê, já estou nesta promessa ou nesta ameaça – que reúne desde então a língua, a língua prometida ou ameaçada, prometedora até na ameaça e *vice versa*, assim reunida na sua própria disseminação” (DERRIDA, 2001c, p. 36).

lhe de alguma maneira” (DERRIDA, 1992a, p. 397)<sup>352</sup>, a língua reinventa-se na dinâmica do *dar* (língua à língua) e *receber* a língua dada.

Repensando, portanto, os valores de unidade e identidade da língua, pode-se dizer que, de um certo modo, a língua só se dá na medida desta *inapropriabilidade* e desta diferença (*différance*) a si, isto é, na medida de uma certa inadequação, quer a “si mesma”, quer ao “referente”, persistindo e re-inventando-se – ou *idiomatizando-se* – no movimento in-finito de doação da língua (e de endereçamento ao outro), “sem língua originária, sem língua de partida” (DERRIDA, 2001c, p. 93) – e é justo este movimento aquilo que impede que dela nos apropriemos totalmente, assim perfazendo a experiência de não-identidade a si da língua para a qual as expressões “mais de uma língua” (*plus d’une langue*) e “monolíngua do outro” (*monolinguisme de l’autre*), resguardados os seus contextos, apontam. Isto por um lado.

Por outro lado, e no sentido de dar mais um passo para explicitação da expressão “*monolinguismo do outro*”, Derrida dirá que se houver algo como a língua, uma *monolíngua*, ela só poderá ser *do* outro, não no sentido de posse, mas precisamente no sentido de *provir do outro*, isto é, no sentido da *vinda do outro*, e, portanto, este “*monolinguismo*” tanto não pode ser pensado aritmeticamente<sup>353</sup>, quanto não pode ter a pretensão ou a reivindicação de pertença: “O *de* não significa tanto a propriedade quanto a proveniência: a língua é do outro, vem do outro, (é) a *vinda do outro*” (DERRIDA, 2001c, p. 101). Segundo o filósofo, herdamos herdando a língua herdada, herdando a memória da língua, o capital linguístico e cultural a partir do qual e no qual testemunhamo-nos a nós próprios, ou seja, dizemos “eu” ou “nós” e, portanto, dizemos tranquilamente *ter* uma língua materna, uma língua de nascimento, dizemos “estar-em-casa” na língua (*être-chez-soi*)<sup>354</sup>, habitamo-la. Contudo, o filósofo lembra-nos ainda que por mais que esta situação pareça-nos natural, o fato é que “de qualquer modo não falamos senão uma língua – e que não a *temos*. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre, do *outro*, do outro, guardada pelo outro. *Vinda do outro*, permanecendo do outro, ao outro reconduzida” (DERRIDA, 2001c, p. 57).

---

<sup>352</sup> No original, lê-se: “Tout language s’adresse à l’autre pour lui promettre de lui parler en quelque sorte” (DERRIDA, 1992a, p. 397).

<sup>353</sup> “É impossível contar as línguas, eis o que queria sugerir. Não há calculabilidade, a partir do momento em que nunca o Uno de uma língua, que escapa a qualquer contabilidade aritmética, é determinado. O Uno da monolíngua de que falo, e aquele que eu falo, não será portanto uma identidade aritmética, nem mesmo uma identidade ‘tout court’. A monolíngua permanece portanto incalculável, pelo menos neste traço” (DERRIDA, 2001c, p. 45).

<sup>354</sup> Cf. DERRIDA, 2001c, p. 30.



E isto é válido mesmo para os casos em que, na cena do colonialismo e das sujeições históricas, tal como fora, por exemplo, o caso da colonização francesa da Argélia, berço de Derrida, se supõe haver a “língua do senhor”, no sentido de que o “senhor” crê ter a *posse*, o domínio natural, puro e fluente da *sua* língua. Mas, mesmo nestes casos, lembra-nos Derrida:

o senhor não é nada. E não tem nada de próprio. Porque não possui como próprio, *naturalmente*, o que no entanto chama a sua língua; porque, independentemente do que queira ou faça, não pode entretecer com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas; porque não pode acreditar e dizer esta apropriação senão no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como “a sua” (DERRIDA, 2001c, pp. 37-38).

Ora, se isto vale para o “senhor”, para aquele que supostamente possui naturalmente a língua e a impõe a outros, claro está que vale também para todas as outras línguas que estariam do outro lado desta cena colonial que opõe colonizador e colonizado. Relatando singularmente a sua experiência (de *ex-apropriação de si*) relativamente à língua *do* outro, do outro colonizador, Derrida revela que o suposto acréscimo de identidade ao dizer-se franco-magrebino representava, antes, um *abalo* ou uma *perturbação da identidade*, não nos deixando esquecer o que há e o que houve de violento na sua história singular, e na história compartilhada por uma certa geração de argelinos: “O silêncio desse traço de união não pacífica nem acalma nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. (...) Um traço de união nunca bastará para encobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas” (DERRIDA, 2001c, p. 24).

Salvaguardando, contudo, que talvez não devesse se utilizar tão facilmente da palavra “colonialismo”<sup>355</sup>, em face de toda problemática que ela envolve, não apenas relativamente à política da língua, mas também em face da complexidade das situações empíricas de violência ou agressão nacionalista/colonialista – [recito:] “os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas” – atestadas historicamente por diferentes povos e/ou culturas, aquilo a que Derrida parece querer sublinhar quando se utiliza desta

---

<sup>355</sup> Sobre a ressalva de Derrida, lemos: “Não posso, ainda aqui, analisar de frente esta política da língua e também não me queria servir demasiado facilmente da palavra ‘colonialismo’. [...] Não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante do que se chama a guerra colonial moderna e ‘propriamente dita’, no próprio momento da conquista militar ou quando a conquista simbólica prolonga a guerra por outras vias. Pelo contrário. Da crueldade colonial, alguns, como eu, fizeram a experiência dos dois lados, se se pode dizer. Mas, ainda nisso, ela revela sempre exemplarmente a estrutura colonial de toda a cultura” (DERRIDA, 2001c, pp. 55-56).

palavra “colonialismo” é que “[q]ualquer cultura é originariamente colonial. Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar. Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua” (DERRIDA, 2001c, p. 55). Portanto, mesmo quando acreditamos poder possuir esta língua a qual *por herança* pertencemos e na qual estamos imersos, mesmo nesta situação em que supomos *ter* uma língua materna, e mesmo no extremo das situações de alienação cultural em que uma língua/cultura impõe-se violentamente à outra, mesmo aí, a língua não nos pertence, não somos “senhores” da (pretensa *nossa*) língua, não há “senhor” da língua – é o que nos diz Derrida em *La langue n’appartient pas*, uma entrevista a propósito do pensamento e da obra de Paul Celan:

(...) aquilo que eu disse n’*O monolinguismo do outro* valia, em certa medida, para o meu caso singular, a saber, uma geração de judeus da Argélia antes da Independência, mas tinha também um valor de exemplaridade universal, mesmo para aqueles que não estão em situações historicamente tão estrangeiras e dramáticas quanto a de Celan ou a minha. Ousaria afirmar que esta análise vale inclusive para aqueles que tiveram uma experiência sedentária, pacífica e sem grande história por relação a sua própria língua materna: a saber, que uma língua não pertence. Mesmo quando se tem uma língua materna e quando se está enraizado no seu lugar de nascimento e na sua língua, mesmo neste caso, a língua não pertence. *Que ela não se deixa apropriar, tal é a essência da língua*. Ela é, a língua, aquilo mesmo que não se deixa possuir, mas que, por esta razão mesma, provoca uma série de movimentos de apropriação. Porque ela se deixa desejar e não apropriar, ela põe em movimento uma série de gestos de possessão, de apropriação. O desafio político em questão consiste justamente em perceber que o nacionalismo linguístico é um desses gestos de apropriação, um gesto ingênuo de apropriação (DERRIDA, 2001b, pp. 85- 86)<sup>356</sup>.

Desde então, assevera o filósofo, “qualquer pessoa deverá poder declarar sob juramento: eu não tenho senão uma língua e ela não é minha, a minha ‘própria’ língua é-me uma língua inassimilável. *A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro*”<sup>357</sup>. E na sequência, completa: “esta ‘alienação’ originária parece constitutiva” (DERRIDA, 2001c, p. 39). “Alienação” entre aspas – ou poder-se-ia dizer também “alienação sem alienação” – porque, no fundo, se não há uma língua *própria* ou *como*

---

<sup>356</sup> *Grifo meu*. No original, lê-se: “Je savais que ce que je disais dans *Le Monolinguisme de l’autre* valait dans une certaine mesure pour mon cas singulier, à savoir telle génération de juifs d’Algérie avant l’Indépendance, mais cela avait aussi une valeur d’exemplarité universelle, même pour ceux qui ne sont pas dans des situation historiquement aussi étranges et dramatiques que celle de Celan ou la mienne. J’oserais prétendre que cette analyse vaut même pour quelqu’un qui aurait expérience sédentaire, paisible et sans grande histoire de sa propre langue maternelle: à savoir qu’une langue n’appartient pas. Même quand on n’a qu’une langue maternelle et qu’on est enraciné dans son lieu de naissance et dans sa langue, même dans ce cas-là, la langue n’appartient pas. Qu’elle ne se laisse pas approprier, cela tient à l’essence de la langue. Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d’appropriation. Parce qu’elle se laisse désirer et non approprier, elle met en mouvement toutes sorte de gestes de possession, d’appropriation. L’enjeu politique de la chose, c’est que justement le nationalisme linguistique est un de ces gestes d’appropriation, un geste naïf d’appropriation” (DERRIDA, 2001b, pp. 85-86).

<sup>357</sup> *Grifo meu*.

tal, não há do que efetivamente alienar-se. E esta “alienação” parece constitutiva – isto é, “originária” da minha experiência (de *ex-apropriação* de “si”) relativamente à língua – porque, atentando-nos para o que a expressão *monolinguismo do outro* quer dizer, veremos que ela refere-se, sobretudo, à arqui-originariedade e à espectralidade da língua do outro na sua condição de *vinda do outro*: 1) em primeiro lugar, o *monolinguismo do outro* quer dizer a anterioridade absoluta do outro, a língua do outro como *a vinda do outro* – esta seria a “Lei como língua” da qual nos fala Derrida, isto é, a Lei da alteridade como língua (DERRIDA, 2001c, p. 56); 2) em segundo lugar, e justo em razão deste primeiro ponto, por *monolinguismo* entende-se que, seja como for, “não falamos senão uma língua [a saber, a língua *do* outro] – e que [por ser *do* outro] não a *temos*. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre, *do outro*, do outro, guardada pelo outro. [Ou seja:] *Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida*” (DERRIDA, 2001c, p. 57); 3) em terceiro lugar, sendo a língua *vinda do* outro, permanecendo do outro e ao outro reconduzida, o monolingue só poderá então falar uma língua da qual, todavia, ele está *privado*. O francês, o árabe, o berbere, etc., qualquer que seja a língua, na sua incalculabilidade<sup>358</sup>, não é, não pode ser, a *sua* língua, pois, conforme dirá Derrida, o monolingue “está assim privado de *toda e qualquer língua*, e não tem outros recursos (...) porque este monolingue é de certo modo *afásico* (...), está lançado na tradução absoluta<sup>359</sup>, uma tradução sem polo de referência, sem língua originária, sem língua de partida” (DERRIDA, 2001c, p. 93) – *prótese de origem*, diria Derrida.

Portanto, o filósofo advoga que independente da relação que estabeleçamos com a língua, há uma *lei* (a lei *do* outro) que tanto interdita que a língua aproprie-se de si própria (seja porque, não havendo língua originária, sempre uma língua será convocada a falar de outra língua, assim in-finitamente, seja porque a língua promete-se e re-inventa-se *idiomaticamente* no endereçamento ao outro, seja porque as línguas operam sob um certo fundo “colonial”, etc.), quanto interdita que os indivíduos apropriem-se da língua como se ela lhes pertencesse de fato. Isto porque esta *lei* diz, antes do mais, a primazia e a anterioridade absoluta do outro, na sua condição de língua *do* outro na medida em que este “do”, já o

---

<sup>358</sup> Incalculabilidade no sentido em que afirma Derrida: “É impossível contar as línguas, eis o que queria sugerir. Não há calculabilidade, a partir do momento em que nunca o Uno de uma língua, que escapa a qualquer contabilidade aritmética, é determinado. O Uno da monolíngua de que falo, e aquele que eu falo, não será portanto uma identidade aritmética, nem mesmo uma identidade ‘tout court’. A monolíngua permanece portanto incalculável, pelo menos neste traço” (DERRIDA, 2001c, p. 45).

<sup>359</sup> A propósito da questão da tradução e a sua relação com o problema da origem das línguas, remeto uma vez mais ao já citado *Des tours de babel*. Rever nota 327.

dissemos, não significa posse, mas, diferentemente, anuncia a *vinda do* outro “em nós”, no “eu” ou no dito “sujeito”. Neste sentido, dirá Derrida:

O monolinguismo do outro seria *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também e em primeiro lugar a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autônoma*, porque tenho de a falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como se* eu próprio ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, *heterônoma*. A loucura desta lei aloja para todo o sempre a sua possibilidade no foro desta auto-heteronímia. É apoiando-se neste fundo que opera o monolinguismo imposto pelo outro, aqui por uma soberania de essência sempre colonial e que tende, reprimivelmente e irreprimivelmente, a reduzir as línguas ao Uno, isto é, à hegemonia do homogêneo (DERRIDA, 2001c, p. 56).

Não somos, pois, “senhores” da língua – somos monolíngues, precisamente nos três sentidos que acima se determinou. A (mono)língua do outro denuncia a nossa *prótese de origem*. Portanto, neste registro teórico, na *desconstrução* derridiana, a experiência de ex-apropriação (ou “des-posseção originária”) da língua configurará também a experiência (ou o processo) de *identificação* do “sujeito”, uma experiência que se dará a ler, conforme veremos a partir de então, em termos da *ex-apropriação de si* ou do *processo in-finito de não-identidade a si*. Segundo o filósofo, esta experiência relativamente à língua é marcada por uma certa *interdição* da apropriação que provocará, por um lado, justo a tentativa de apropriação soberanista e enciumada<sup>360</sup> ou poética da língua, e, por outro lado, uma *perturbação* ou *abalo da identidade* (*trouble de l’identité*). Esta noção de *identidade* ou *identificação* será, portanto, preciosa ao pensamento de Derrida, conforme remarca o filósofo em *Le monolinguisme...*:

A nossa questão é sempre a identidade. O que é a identidade, conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral? E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstracta para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder de um “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o “*pse*” de “*ipse*” não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes* (...) (DERRIDA, 2001c, p. 27).

Partindo do pressuposto de que “[u]ma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada” (DERRIDA, 2001c, p. 43), a *desconstrução* abre-se a toda a sorte de fenômenos que venham repensar os limites das fronteiras que delimitam as “identidades” ou os

---

<sup>360</sup> “Uma vez que não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação. A língua fala este ciúme, a língua não é senão ciúme à solta” (DERRIDA, 2001c, p. 38).

“próprios”, assim orientando este pensamento no sentido de uma abertura radical ao outro: abertura das línguas, dos textos, dos discursos, dos conceitos, das instituições, da subjetividade, etc., abrindo também à uma reconsideração sobre o político, o direito, a ética<sup>361</sup>. Aliás, pode-se mesmo dizer que a *desconstrução* é, *desde o início*, um pensamento disposto a abrir-se ao outro, à vinda do outro, disposto a *reconsiderar* e a *repensar* os limites da tradição filosófica e das instituições – o que não significar dizer, sublinha-se, ser inimiga da tradição e das instituições<sup>362</sup> –, pondo-se à prova incessantemente e comprometendo-se, *responsavelmente*<sup>363</sup>, com o passado e com o *por-vir*.

E digo que a *desconstrução* “é”, *desde o início*, um pensamento disposto a abrir-se ao outro, um pensamento *como abertura radial ao outro*, pois se recuperarmos o argumento gramatológico da *linguagem como escrita*, ou do pensamento da *arqui-escrita* e/ou do *rastro* e da *différance*, lembraremos que é para uma certa precedência absoluta do outro que faz transbordar os limites do “próprio”, do “idêntico”, do “totalitário”, do “originário”, etc., aquilo que Derrida efetivamente quer pensar – a inscrição da escrita na fala, a inscrição do

---

<sup>361</sup> O alcance “ético” da *desconstrução* será melhor explicitado no capítulo subsequente, sobretudo pela via da noção de “responsabilidade” no pensamento derridiano. Sobre o alcance “político-jurídico” da *desconstrução* não será possível aqui desenvolvê-lo, pois, como já salvaguardado outrora, exigiria um outro percurso e um outro “enfoque”. Contudo, tangencia-se, por exemplo, esta discussão nas considerações finais a propósito da questão dos animais.

<sup>362</sup> Para ilustrar a questão da tradição e das instituições, cito uma parte da fala de Derrida numa mesa redonda com John Caputo, em outubro de 1994, nos Estados Unidos, na Villanova University, a propósito da criação de seu novo programa doutoral que incluía novos temas, dentre os quais o da *desconstrução*, de onde se: “What is called ‘deconstruction’ (...) has never, never opposed institutions as such, philosophy as such, discipline as such. (...) Because, however affirmative deconstruction is, it is affirmative in a way that is not simply positive, not simply conservative, not simply a way of repeating the given institution. I think that the life of an institution implies that we are able to criticize, to transforme, to open the institution to its own future. The paradox in the instituting moment of an institution is that, at the same time that it starts something new, it also continues something, is true to the memory of the past, to a heritage, to something we receive from the past, from our predecessors, from the culture. If an institution is to be an institution, it must to some extent break with the past, keep the memory of the past, while inaugurating something absolutely new (...). So the paradox is that the instituting moment in an institution is violent in a way, violent because it has no guarantee. Although, it follows the premises of the past, it starts something absolutely new, and this newness, this novelty, is a risk, is something that has to be risky and it is violent because it is guaranteed by no previous rules. So, at the same time, you have to follow the rule and to invent a new rule, a new norm, a new criterion, a new law. That’s why the moment of institution is so dangerous at the same time. One should not have an absolute guarantee, an absolute norm; we have to invent the rules (...). There is no responsibility, no decision, without this inauguration, this absolute break. That is what deconstruction is made of: not the mixture, but the tension between memory, fidelity, the preservation of something that has been given to us, and, at the same time, heterogeneity, something absolutely new, and a break. The condition of this performative success, which is never guaranteed, is the alliance of these to newness” (DERRIDA in CAPUTO, 1997, pp. 5-6). CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1997.

<sup>363</sup> Sobre isso, Derrida dirá em *Au-delà des apparences*: “Ser responsável é ao mesmo tempo responder por si e pela herança, perante o que vem antes de nós, e responder perante os outros, perante o que vem e permanece por vir. Por definição, esta responsabilidade não tem limite. A ‘desconstrução’ deve ser tão responsável quanto possível, mesmo se, diante do infinito da responsabilidade, não podemos senão confessar-nos modestos, senão vencidos. Nunca estamos à altura de uma responsabilidade que, antes mesmo de a termos aceitado, nos é confiada” (DERRIDA, 2008b, p. 19).

*rastr*o no conceito de signo, a inscrição do “a” na *différance*, salvaguardados os contextos e as especificidades destas noções, dizem, de modo geral, a inscrição da marca do outro-no-mesmo<sup>364</sup>. Portanto, o pensamento da *arqui-escrita*, do *rastr*o e da *différance* sublinha o limite, o excesso, o transbordamento, enfim, a marca do outro que indecidibiliza e *ex-apropria* o “mesmo”. Neste sentido, pode-se dizer que a *desconstrução* “é” um pensamento fielmente atento à alteridade, atento à spectralidade e ao apelo incessante do outro que marca, singulariza e hetero-afecta a identidade em geral (a identidade a si da língua, da cultura, da palavra, do conceito, do “sujeito”, etc.).

A *desconstrução* ou uma certa *perturbação* das noções de “identidade” e/ou “propriedade”, aqui pensada, isto é, neste registro de pensamento, como *ex-apropriação* não está, pois, a serviço de uma destruição destas noções deixando-nos à deriva num jogo de diferenças e remetimentos que, ao fim e ao cabo, careceria de afirmatividade ou de um certo “solo” teórico para se pensar os mais diversos acontecimentos no mundo. Falando a partir de uma outra posição, o pensamento derridiano tenta mostrar-nos que a interdição da apropriação não é necessariamente negativa, ao contrário, é, num certo sentido, a própria condição de possibilidade da re-inventividade: da língua, dos discursos, das instituições, etc. Sobre a interdição e o movimento que ela provoca, Derrida assim dirá, metaforicamente comparando ao movimento das ondas que rebentam na praia – ondas que arrastam tudo, mas tornam a voltar, *diferentemente*, de novo e de novo, trazendo o “novo”...

---

<sup>364</sup> Este sintagma, “outro-no-mesmo”, é uma herança do pensamento e da obra de Emmanuel Lévinas e diz respeito ao seu percurso crítico à filosofia ocidental de maneira geral, advogando em favor da primazia e da anterioridade absolutas do Outro em relação ao Mesmo, o que permitirá pensar uma outra concepção de “sujeito” e uma outra concepção de “ética” (aqui entendida em termos de “meta-ética”), pautadas primeiramente não mais pela autonomia e pela racionalidade, mas, antes, por uma certa sujeição ao outro e por uma certa vulnerabilidade diante do seu apelo. Dito resumidamente, pois voltaremos a isso no Capítulo III, nesta cena de pensamento, o “sujeito” (ou o Mesmo) constitui-se na medida em que é convocado a responder ao apelo do outro, ao apelo do que lhe vem de “fora”, e é só nesta resposta que o “sujeito” vem a si como sujeito (ético). Portanto, no dizer de Lévinas, em *De Dieu qui vient à l'idée* (1986), “[a] tarefa principal que está por trás de todos estes esforços consiste em pensar o Outro-no-Mesmo sem pensar o Outro como um outro Mesmo. A partícula *no* não significa assimilação: o Outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta ou inspira o Mesmo; dito de outro modo, o Mesmo deseja o Outro ou o espera” (LÉVINAS, 2008, p. 117). Sobre isto, cf. ainda do mesmo autor: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1961. Martinus Nijhoff, 1980. Derrida, por sua vez, parece herdar essa maneira levinasiana de pensar estendendo, contudo, a dimensão deste Outro (que em Lévinas assume uma feição antropocêntrica) para *todo e qualquer outro*. Neste sentido, pode-se dizer que o pensamento da *arqui-escrita*, do *rastr*o e da *différance* refere-se, em primeiro lugar, a uma certa “anterioridade” (não necessariamente cronológica), primazia e spectralidade do outro (isto é, daquilo que é exterior, não apropriável, não totalmente assimilável, etc.) que vem desorganizar as fronteiras do “mesmo”, do “próprio”, do “idêntico” – a este movimento de inscrição do “outro *no* mesmo” impossibilitando a apropriação absoluta (da língua, da palavra, do conceito, do “sujeito”, etc.) é o que Derrida chamará, num sentido que veremos desenrolar-se, de movimento de *ex-apropriação*.

A interdição não é negativa, não provoca simplesmente a perda. (...) Move-se, desenrola-se como uma onda que arrasta tudo, para as praias que conheço demasiado. Transporta tudo, este mar, e dos dois lados, enrola-se, arrasta e enriquece-se com tudo, volta a trazer, restitui, destitui e incha ainda com tudo o que extorque (DERRIDA, 2001c, p. 47).

Há, pois, uma espécie de *interdição* da apropriação que, no escopo da questão da língua, tal como lemos em *Le monolinguisme de l'autre*, desdobrar-se-á, já o vimos, numa *perturbação* ou *abalo da identidade* (*trouble de l'identité*). Ora, se o ponto de partida de toda relação identitária é uma certa estrutura de relação a si como tal e de reapropriação de si, então, quando este movimento de reapropriação é *interditado* pela “lógica” *disseminadora* do outro, o que se tem é um certo *abalo da identidade* que não quer dizer a destruição, a superação ou o fim da identidade, mas um certo afrouxamento dos laços de sua coesão interna que não nos permitirá falar *nem* em identidade, *nem* em não-identidade, senão mantermo-nos nesta difícil aporia que o registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução* nos dá a ler e a pensar.

A partir deste registro, tudo aquilo que habitualmente denominamos “identidade”, isto é, o “em si” de uma língua, de um texto, de uma palavra, de uma subjetividade, enfim, de tudo o que se diga “o mesmo”, se “constitui” ou vem a si *a partir* de um certo “abalo da identidade” – ou seja, a esfera do *auto* ou do “próprio” de toda *auto-identidade* própria forma-se (ou forja-se) a partir daquilo que *já* a desloca, *já* a põe em movimento, *já* perturba a suposta coesão interna de um “próprio” que, na verdade, é, *desde sempre*, im-próprio. Dito por outras palavras, a “identidade”, o “em si” ou o “próprio” do que quer que seja (de uma língua, de uma palavra, do “sujeito”, etc.) não pode se dar senão no abrigo de uma *diferença a si*, isto é, de uma diferença consigo mesmo, da marca do outro “em si”, no sintagma derridiano que apela, como vimos, a uma “*unicidade sem unidade*” (DERRIDA, 2001c, p. 101). Assim, segundo esta “lógica”, o “próprio” da identidade é não ser idêntica a si, é assumir que sempre há um *resto* não reapropriável (a marca do outro) que remarca os *limites* do próprio, da propriedade, da identidade em geral. Desse modo, o pensamento derridiano parte do pressuposto de que uma identidade jamais é concebida autonomamente, ao contrário, só há o processo aberto e in-finito de *identificação* que se dá, a cada vez, a cada apelo, a cada vinda do (e a cada resposta ao) outro. “*Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada,*

*não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação*” (DERRIDA, 2001c, p. 43)<sup>365</sup>.

Neste sentido, para retomarmos o sintagma derridiano, quando o filósofo contraditoriamente afirma “*Eu não tenho senão uma língua – e ela não é minha*” e, mais precisamente, “*1. Não falamos nunca senão uma única língua. 2. Não falamos nunca uma única língua*”, está a afirmar a *ex-apropriação* – ou seja, a impossibilidade ou a interdição da apropriação total – como o único modo de relação à língua. Pensar o *monolinguismo do outro* segundo a heteronomia e a antinomia desta dupla lei dá-nos a ouvir a ressonância do seu alcance político pelo menos em duas direções: **por um lado**, e de modo mais imediato, sem demorar-me muito sobre isto, Derrida lembra que

este discurso da ex-apropriação da língua, mais precisamente da “marca”, abre para uma política, para um direito e para uma ética (...) aí onde, antes de qualquer programa e mesmo antes de qualquer axiomática, ela condiciona o direito e os limites de um direito de propriedade, de um direito à hospitalidade, de um direito à *ipseidade* em geral, ao “poder” do próprio *hospes*, dono e senhor, e em particular de si-mesmo (...) (DERRIDA, 2001c, pp. 38-39).

Portanto, “desconstruir” uma certa concepção de língua atrelada às noções de pureza, “maternalidade”, naturalidade, identidade, propriedade, etc., convida-nos a repensar as situações de agressão nacionalista, de colonização e imperialismo, ancoradas quase sempre numa construção simbólica de apropriação da língua. Derrida, ao defender a impossibilidade de apropriação plena da língua, resguardando a sua dimensão idiomática, propõe-nos “cultivar as diferenças linguísticas sem ceder à ideologia ou à política Estado-nacionalista ou nacionalista”, pois, continua ele, “a partir do momento em que respeito e cultivo a singularidade do idioma, cultivo-o como que ‘em mim’ (*chez moi*) ‘no outro’ (*chez l’autre*)” o que significa dizer que “o idioma do outro (idioma que é, de início, outro, mesmo para mim, meu idioma é outro) é respeitável e conseqüentemente devo resistir à tentação nacionalista que é, sempre, uma tentação imperialista ou colonialista de demarcação de fronteiras” (DERRIDA, 2001b, p. 86)<sup>366</sup>. Para o filósofo, portanto, esta ideia de que há uma unidade da língua e a possibilidade da sua apropriação está atrelada a um certo valor de (ou a uma certa

---

<sup>365</sup> *Grifo meu.*

<sup>366</sup> No original, lê-se: “Je crois qu’aujourd’hui on devrait pouvoir cultiver les différences linguistique sans ceder à l’idéologie ou à la politique État-nationaliste ou nationaliste. (...) Parce que (...) à partir du moment où je respecte et cultive la singularité de l’idiome, j’ele cultive comme du ‘chez moi’ et ‘chez l’autre’, c’est-à-dire que l’idiome de l’autre (l’idiome d’abord qui est autre, même pour moi, mon idiome est autre) est respectable et par consequente je dois résister à la tentation nationaliste qui est toujours une tentation impérialiste ou colonialiste de débordement de frontieres” (DERRIDA, 2001b, p. 86).



pulsão por) identidade que é preciso (*Il faut*)<sup>367</sup> repensar. Em *Le monolinguisme de l'autre*, Derrida di-lo-á por estas palavras:

Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece esta des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, às vezes para os combater, movimentos, fantasmas, 'ideologias', 'fetichizações' simbólicas da apropriação. Uma tal advertência permite ao mesmo tempo analisar os fenômenos históricos de apropriação e de os tratar *politiquement*, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas puderam motivar: agressões 'nacionalistas' (sempre mais ou menos 'naturalistas') ou homo-hegemonia monoculturalista (DERRIDA, 2001c, p. 96).

**Por outro lado**, e este é o ponto de maior interesse deste parágrafo, o discurso derridiano da *ex-apropriação* da língua nos conduz ao repensar de uma certa noção de “sujeito” “possuidor” da linguagem, bem como o repensar da possibilidade da sua “constituição originária” a partir do *sistema do ouvir-se falar*, isto é, da escuta da própria voz como consciência, tal como referido no primeiro capítulo desta tese, rumo a uma outra forma de pensar a “subjetividade” (e, talvez, por motivos que virão adiante, não devêssemos nos valer tanto destas palavras, “sujeito” e “subjetividade”, no âmbito da *desconstrução*). Ou seja, o que se quer aqui sublinhar é que a “lógica” da *ex-apropriação* (da língua) também perpassa a relação do “sujeito” a si – dito mais precisamente, o percurso que se quer traçar – *da (mono)língua do outro à ex-apropriação de “si”*, tal como diz o subtítulo deste parágrafo – tenta demonstrar como a experiência de *ex-apropriação* (ou “desposseção originária”) da língua configurará também a experiência (ou o processo) de *identificação* do “sujeito”, uma experiência que se dará a ler em termos da *ex-apropriação de si* ou do *processo in-finito de não-identidade a si*. E isto será feito, conforme vislumbraremos a partir de então (pois retornarei a isto mais detidamente no capítulo a seguir), pela via da *responsabilidade* na sua condição de *resposta* ao outro na língua *do* outro, assumindo, como vimos, a absoluta anterioridade e espectralidade do outro que, a partir da leitura de *Le monolinguisme de l'autre*, é pensado como língua *do* outro enquanto *vinda do outro*, assim remarcando a nossa *prótese de origem* a partir de um outro registro de pensamento – aquele no qual a escrita (no sentido de *arqui-escrita*), parafraseando Derrida, só poderá ser outra coisa que não o (discurso do) “sujeito”<sup>368</sup>.

---

<sup>367</sup> “(...)il faut cultiver l’idiome et la traduction, il faut habiter sans habiter, il faut cultiver la différence linguistique sans nationalisme, il faut cultiver sa différence et la différence de l’autre” (DERRIDA, 2001b, p. 88).

<sup>368</sup> Em *De la grammatologie*, lemos: “(...) le écriture est autre que le sujet” (DERRIDA, 1967a, p. 96).

Em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* (1989), uma entrevista com Jean Luc-Nancy a propósito do tema do sujeito e da subjetividade na contemporaneidade, publicada posteriormente em *Points de suspension* (1992), Derrida assim sintetizará o seu pensamento acerca da *ex-apropriação*: “A ‘lógica’ do rastro e da *différance* determina a *reapropriação* como uma *ex-apropriação*. A *re-apropriação* produz necessariamente o contrário do que ela aparentemente visa” (DERRIDA, 1992a, p. 283)<sup>369</sup>. Se retomarmos a cena gramatológica ou *desconstrutiva* na qual a “lógica” do rastro, da *différance* e da *arqui-escrita* denunciam uma certa estrutura de relação ao outro, ditada pelo outro e marcada por sua anterioridade, no seio da *linguagem como escrita*, vemos que, desde então, *de uma certa maneira*, esta questão da *ex-apropriação* estava já posta nos primeiros passos de Derrida – para o filósofo, à medida que esta “lógica” preside toda relação de significação, a intenção ou o conteúdo ideal do querer-dizer do “sujeito” não coincidirá nem com o seu objeto *enquanto tal*, nem consigo mesmo, estará sempre-já desviado de si, na dinâmica da *iterabilidade*; ou seja, a intenção que anima a enunciação não será nunca de todo *presente* a si própria, ao seu conteúdo e ao outro. Ao contrário, Derrida insistirá num certo valor de *ausência*, uma espécie de *ausência essencial*, que interditará uma concepção de linguagem que repousa ao abrigo da univocidade do sentido do enunciado, como se fosse possível garantir a transparência a si e aos outros da intenção de significação, como se fosse possível a saturação e a determinação total de um contexto de tal modo que, teleologicamente, nada *sobre*, que nenhum *resto* escape à totalização presente.

Propondo o repensar do conceito clássico de linguagem, tal como anunciado em *De la grammatologie*, e entrando pela “brecha” do signo em vistas a repensar o fundamento *logo-fonocêntrico* da metafísica, Derrida promoverá um *deslocamento* do conceito tradicional de escrita relendo-o em termos de *arqui-escrita* e demonstrará de que maneira os traços ou os predicados que historicamente definiam o conceito corrente de escrita poderiam ser generalizáveis, inscrevendo-se em toda ordem de signos e nas linguagens em geral, inclusive na linguagem falada. E o traço fundamental que predicará a escrita em seu sentido “vulgar” é justamente o valor de ausência – a escrita, no sentido corrente, caracteriza-se pela “possibilidade de funcionamento separado, em certa medida, do seu querer-dizer ‘original’ e da sua pertença a um contexto saturável e constrangedor” (DERRIDA, 1991d, p. 362), abrindo-se, portanto, à possibilidade de isenção de responsabilidade na medida em que, sendo

---

<sup>369</sup> No original, lê-se: “La ‘logique’ de la trace ou de la différence détermine la réappropriation comme une ex-appropriation. La ré-appropriation produit nécessairement le contraire de ce qu’apparemment elle vise” (DERRIDA, 1992a, p. 283). *Grifo meu*.

a consciência do sujeito-falante<sup>370</sup> a autoridade em última instância, e isto desde Platão<sup>371</sup>, a escrita não conta com a presença ou a assistência do seu “pai”, motivo pelo qual é condenada à condição de subalterna à fala. Portanto, nesta tradição, o valor de ausência, como simples contrário simétrico da presença, determina o (pouco) valor da escrita. Em *Signature Événement Contexte*<sup>372</sup> (“Assinatura Acontecimento Contexto”) (1971), Derrida observará (a partir da leitura de Condillac)<sup>373</sup> que a ausência do emissor, bem como a ausência do destinatário, além de nos dar a ler a ausência como simples intervalo entre “pontos” de presença, descredita o discurso escrito na medida em que põem sob suspeita a veracidade da sua intenção de significação, representando, assim, a possibilidade de ruptura com o horizonte da significação ou da comunicação como submetido à consciência ou à presença – nas palavras de Derrida, a escrita, neste contexto, representaria “a ruptura com o horizonte da comunicação como comunicação das consciências ou das presenças e como transporte linguístico ou semântico do querer-dizer” (DERRIDA, 1991d, p. 357).

---

<sup>370</sup> Sobre isto, Derrida salvaguarda: “Poderemos ser tentados por uma objeção: sem dúvida, o sujeito só se torna *falante* entrando em comércio com o sistema das diferenças linguísticas, ou ainda, o sujeito apenas se torna *significante* (em geral, pela fala ou por outros signos) inscrevendo-se no sistema das diferenças. Neste sentido, sem dúvida, o sujeito falante ou significante não seria presente a si, enquanto falante ou significante, sem o jogo da diferença linguística ou semiológica. Mas não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou do seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva. / Uma tal questão pressupõe, portanto, que antes do signo e fora dele, excluindo todo o rastro e toda a diferença, qualquer coisa semelhante à consciência é possível. E que, antes mesmo de distribuir os seus signos no espaço e no mundo, ela pode reunir-se a si mesma na sua presença” (DERRIDA, 1991d, p. 48).

<sup>371</sup> Rever Capítulo I, § 1. Em *De la grammatologie*, lemos: “A [escrita], meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a [escrita] à fala como *hypomnesis à mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída para fora de si do *logos*. Sem a [escrita], este permaneceria em si. A [escrita] é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a [escrita]. (...) Há uma violência originária da [escrita] porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita” (DERRIDA, 2008d, p. 45). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>372</sup> “Signature événement contexte” in *Marges – de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 365-390.

<sup>373</sup> No primeiro momento do referido texto, Derrida faz alusão ao trabalho de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, como forma de exemplificar de que maneira a história da filosofia tratou a questão da origem e a função da escrita. Neste sentido, o filósofo diz: “Escolhi este exemplo porque uma reflexão *explícita* sobre a origem e a função do escrever (...) organiza-se aqui num discurso filosófico que, desta feita, como toda a filosofia, pressupõe a simplicidade da origem, a continuidade de qualquer derivação, de qualquer produção, de qualquer análise, a homogeneidade de todas as ordens. Eis uma passagem do capítulo XIII da Segunda Parte (‘Da linguagem e do método’), Seção primeira (‘Da origem e progressos da linguagem’) (...) XIII, ‘Da escrita’: ‘Os homens em estado de se comunicar os seus pensamentos através dos sons sentiram a necessidade de imaginar novos signos próprios para perpetuá-los e fazê-los *conhecer* por pessoas *ausentes*’ (...). Desde o momento em que os homens estão já em estado de ‘comunicar os seus pensamentos’, e fazê-los através de sons (o que é, segundo Condillac, uma etapa secundária, a linguagem articulada vindo ‘suprir’ a linguagem de ação, princípio único e radical de qualquer linguagem), o nascimento e o progresso da escrita seguirão uma linha reta, simples e contínua” (DERRIDA, 1991d, pp. 352-353).

Todavia, se este traço de ausência constitutivo da escrita representa um perigo à verdade, à plenitude do querer-dizer, Derrida procurará demonstrar que este traço, o da *ausência*, do qual decorrem os demais traços que caracterizam negativamente a escrita no seu sentido “vulgar” (tais como secundariedade, exterioridade, suplementaridade, desvio da origem, da verdade, etc.), uma vez interrogado de novas maneiras, ou seja, não como simples contrário simétrico da presença, “correrá o risco de introduzir uma certa ruptura na homogeneidade do sistema” (DERRIDA, 1991d, p. 353). E é justo esta ruptura na (ou este *transbordamento* da) homogeneidade do sistema, que a esta altura já sabemos tratar-se do sistema *logo-fonocêntrico* ancorado no valor de presença, aquilo que o pensamento da *arqui-escrita*, através da “estrutura” da *marca*, do *rastro* e da *différance*, visa proceder. A inscrição da escrita *na* fala (tal como vimos no primeiro capítulo) diz a cena da inscrição dos traços tradicionalmente reservados à escrita (em sentido corrente) *na* linguagem falada, mas também em toda e qualquer forma de linguagem e, no limite, na “experiência” em geral (se nos mantivermos atentos ao sentido de “experiência” no idioma derridiano). Esta cena da linguagem como escrita (no sentido de *arqui-escrita*) dá-nos a pensar, portanto, a questão da *ex-apropriação*, desde os primeiros passos de Derrida, como uma certa rasura da noção de “identidade” que se pretenda ideal, una, plena, reapropriável. Sobre isso, destaco uma importante passagem de *Signature, Événement, Contexte*:

Consideremos um qualquer elemento da linguagem falada, pequena unidade ou grande. Primeira condição para que funcione: a sua referência em relação a um determinado código; (...); digamos que uma certa identidade em si deste elemento (marca, signo, etc.) deve permitir o reconhecimento e a repetição. Através das variações empíricas do tom, da voz, etc., eventualmente de um acento, por exemplo, é preciso poder reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante. *Porque será que esta unidade é paradoxalmente a divisão ou a dissociação de si que vai fazer deste signo fônico um grafema?* É porque esta unidade da forma significante constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu “referente”, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente. Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, seja ela oral, um grafema geral, quer dizer, (...) a *permanência não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa produção ou origem*. E estenderei mesmo esta lei a qualquer “experiência” em geral se for adquirido que não existe experiência de *pura* presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais (DERRIDA, 1991d, p. 359)<sup>374</sup>.

Ou seja, não é que Derrida negue uma certa ideia de “identidade”, não é que ele negue uma certa *permanência* do sentido de um signo escrito ou falado, do contrário, não haveria

---

<sup>374</sup> *Grifos meus.*

comunicação ou linguagem possível, mas o que ele ressalta é que algo só se torna “o mesmo” ou “idêntico” na medida da sua repetibilidade, e não porque haja uma esfera meta ou extralinguística garantidora do sentido originário. Como a esta altura já sabemos, Derrida parte de outro pressuposto, um pressuposto *em certa medida* de raiz saussureana: de que o sentido se dá *na* linguagem e não só o significante, mas também o significado está sujeito às modificações sociais, históricas e contextuais – e, se assim o for, resume o filósofo: “[a]ntes de pensar em reduzir ou em restaurar o sentido da fala plena que afirma ser a verdade, é preciso colocar a questão do sentido de sua origem na diferença. Tal é o lugar de uma problemática do *rastro*” (DERRIDA, 2008d, pp. 85-86). Portanto, o valor de ausência que Derrida quer aqui pensar, não sendo o simples contrário simétrico da presença, diz respeito, a partir da “lógica” do *rastro* e da *différance*, a uma certa impossibilidade de assegurar que o sentido verdadeiro retorne a si, se *retroconstitua*, se *reaproprie*.

Assim sendo, este valor de ausência do qual nos fala Derrida, interrogado de outras maneiras, refere-se à impossibilidade de que algo retorne a si, restitua sua presença a si sem nenhum *desvio* ou *diferença* a si – esta é, precisamente, a “lógica” da *iterabilidade* que o filósofo opõe, de uma certa maneira, à “lógica” da reapropriação que subjaz e entretece as noções de “identidade”, “mesmidade” e sua família semântica. A *iterabilidade*, não sendo apenas a repetibilidade, mas também a alterabilidade deste “mesmo” idealizado, põe em causa toda a filosofia tradicional do próprio. Em *Limited Inc* (1990), outrora referido no preâmbulo desta tese, Derrida dirá:

Não há processo ou projeto de idealização sem iterabilidade, mas não há idealização possível *da* iterabilidade. Esta comporta um limite interno e impuro que a impede de se identificar, de se recolher em si ou junto de si, de se reapropriar, como interdita a reapropriação daquilo com que, contudo, ela entabula a interação (DERRIDA, 1991c, p. 100).

Ou seja, repito, não é que Derrida negue completamente a “identidade” do que quer que seja (de uma palavra, de um nome, de uma língua, de uma subjetividade, etc), mas o que ele ressalta é que algo só se torna “o mesmo” na medida da sua repetibilidade, todavia, esta repetibilidade que faz “do mesmo” “o mesmo”, é justo o que, paradoxalmente, traz o “novo”, o outro – a isto Derrida nomeou de “lógica” da *iterabilidade* “(*iter*, de novo, viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade)” (DERRIDA, 1991c, p. 356). Portanto, a identidade em geral, no idioma derridiano, pode ser pensada como uma *marca iterável* – quer dizer, [recito Derrida],

como “a *permanência não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa produção ou origem*” (DERRIDA, 1991d, p. 359). E se isto caracteriza a escrita, ou seja, se a escrita é descrita como marca iterável cuja ausência do emissor e do destinatário permite que o sentido do querer-dizer do autor-escritor inscreva-se em outros contextos, enxerte-se em outras cadeias, seja apropriado de diferentes maneiras ao longo do tempo e no espaço, portanto, se isto ocorre com a escrita no sentido “vulgar”, Derrida advogará, ao falar da *linguagem como escrita*, ou da escrita no sentido de *arqui-escrita*, em torno da tese que diz que – se nós pensarmos “um certo absoluto da ausência”, ou seja, se este valor de ausência não for simplesmente “uma modificação contínua da presença”, mas sim uma ruptura de presença (DERRIDA, 1991d, p. 356 ) – isto também pode ocorrer, por exemplo, com o discurso falado.

Tendo isso exposto, o que gostaria de salientar é que uma das consequências desta forma de pensar consiste na ruptura com o sistema circular do *ouvir-se-falar*, com a presença imediata da coisa à consciência, isto é, com a presença imediata a si do sentido, e com a consciência como querer-dizer na presença a si, cuja verdade (do sentido) fundamenta-se nesta relação de presença a si. Partindo do pressuposto de que o “sujeito” não “existe” independente da condição de estar submetido a um sistema linguístico, ou, dito por outras palavras, partindo do pressuposto de que o dito “sujeito” só se dá por sua relação de *ex-apropriação* relativamente à anterioridade e espectralidade da língua *do* outro, Derrida sustentará, em *Marges – de la philosophie*, que

(...) não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou do seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva. / Uma tal questão pressupõe, portanto, que antes do signo e fora dele, excluindo todo o rastro e toda a diferença, qualquer coisa semelhante à consciência é possível. E que, antes mesmo de distribuir os seus signos no espaço e no mundo, ela pode reunir-se a si mesma na sua presença. Ora, o que é a consciência? Que quer dizer “consciência”? A maioria das vezes na própria forma do “querer-dizer”, ela se dá unicamente a pensar, sob todas as suas modificações, como presença a si, percepção de si da presença. E o que vale para a consciência vale aqui para a denominada existência subjetiva em geral. Da mesma forma que a categoria de sujeito não pode, não pôde nunca ser pensada sem a referência à presença como *üpokeimenon* ou como *ousia* etc., também o sujeito como consciência apenas se pôde sempre anunciar como presença a si. O privilégio atribuído à consciência significa pois o privilégio atribuído à presença (...). Este privilégio é o éter da metafísica, o elemento do nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua metafísica. (...) solicitando assim esse valor de presença, por um questionamento cujo estatuto deve ser bastante singular, interrogamos o privilégio absoluto dessa forma ou dessa época da presença em geral que é a consciência como querer-dizer na presença a si (DERRIDA, 1991d, pp. 48-49).

Noutro momento de *Marges...*, num texto a propósito do pensamento e da obra de Valéry, intitulado *Qual Quelle. Les sources de Valéry* (“Qual Quelle. As fontes de Valéry”) (1971), Derrida recorda-nos que:

Escutar-se é a experiência mais normal e mais impossível. Poder-se-ia concluir, em primeiro lugar, que a fonte é sempre outra e que o que se escuta, não se escutando por si mesmo, vem sempre de algures, do exterior e de longe. O artifício do eu, da consciência como escutar-se-falar consistiria em sonhar uma operação de ordenação ideal, idealizante, transformando a [heteroafecção] em [autoafecção], a heteronomia em autonomia (DERRIDA, 1991d, p. 339)<sup>375</sup>.

Se assim o for, retomando a passagem supracitada de *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*, pode-se dizer que a “lógica” do *rastros* e da *différance*, no pensamento da *arqui-escrita* e na dinâmica da *iterabilidade*, abre a cena da in-finita reinvenção do “próprio” ou do “idêntico” *marcado*, desde a “origem”, pelo atravessamento do outro, isto é, *heteroafectado*, fazendo de toda tentativa de re-apropriação, necessariamente, uma *ex-apropriação*. Diz-se *necessariamente* porque o que a “lógica” do *rastros* e da *différance* nos dá a pensar diz respeito, em primeiro lugar, a *uma certa* anterioridade e espectralidade do outro (aqui pensado como língua do outro) relativamente ao “mesmo”, ao “próprio”, ao “idêntico”, etc., que faz falhar todo processo de interiorização mimética do “sujeito” que *ouve-se-falar*. E é precisamente neste sentido que podemos (re)ler a seguinte frase de Derrida, que (re)cito: “A ‘lógica’ do *rastros* e da *différance* determina a *reapropriação* como uma *ex-apropriação*. A *re-apropriação* produz necessariamente o contrário do que ela aparentemente visa” (DERRIDA, 1992a, p. 283)

Portanto, esta *marca* “arqui-originária” do outro, na dinâmica da *ex-apropriação*, é o que faz com que a *desconstrução aconteça* no interior do conceito vulgar de escrita, dando-nos a pensar a escrita em outro sentido e dando-nos a ler diferentemente o registro *logo-fonocêntrico* do “sujeito” que *ouve-se-falar*. A *desconstrução* como pensamento da *arqui-escrita*, que não é um ato, nem uma operação de “um sujeito (individual ou coletivo) que teria a iniciativa e a aplicaria a um objeto, um texto, um tema, etc.”, tal como lemos em *Carte a un ami japonais* (“Carta a um amigo japonês”) (1985), texto posteriormente publicado em *Psyché, L’invention de l’autre* (1987), simplesmente *acontece*, não espera e nem tem a ver com “a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isso se desconstrói*. (...) E o ‘se’ do ‘se desconstruir’, que não é a reflexividade de um eu (*moi*) ou de

---

<sup>375</sup> Tradução ligeiramente modificada.

uma consciência, carrega todo o enigma” (DERRIDA, 2005d, p. 25). E talvez, neste sentido, possamos entender a enigmática frase de Derrida em *De la grammatologie* que distingue ou separa o pensamento da escrita no sentido de *arqui-escrita* do pensamento do “sujeito”, de *um certo* “sujeito” que ele dirá ser uma fábula<sup>376</sup>. Lemos:

Talvez compreenda-se melhor (...) por que Saussure disse a respeito da língua que ela ‘não constitui, pois, uma função do sujeito’. Constituindo-o e deslocando-o ao mesmo tempo, a [escrita] é outra que o sujeito, em qualquer sentido em que seja entendida. Ela não poderá jamais ser pensada sob sua categoria (...) (DERRIDA, 2008d, p. 84)<sup>377</sup>.

Portanto, na cena desconstrutiva, mais precisamente, na cena *gramatológica* – que diz a estrutura de relação ao outro, ditada e marcada pela anterioridade e espectralidade do outro, no seio da *linguagem como escrita* – o dito “sujeito” não é, nunca foi, a origem ou a identidade plena de si próprio, centro organizador do mundo, e tão pouco o “dono” da língua, como o quer uma tradição autonômica, egocrática e ipsocrática<sup>378</sup> do sujeito – de um sujeito da enunciação, da representação e do princípio da razão, ponto arquimédico de si e do mundo. Não! Para Derrida, repensar o “sujeito”, este sujeito, é, primeiramente, assumi-lo como uma fábula, uma invenção que, todavia, protagonizou uma certa história do pensamento metafísico-antropológico do sujeito e que, de certa maneira, por diferentes discursos, permanece ainda atual. Em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*, Derrida o dirá por estas palavras: “O sujeito é uma fábula (...) e isso não fez com que não o tenhamos levado a sério (ele é mesmo sério), ao contrário, isso fez com que nunca tenhamos cessado de nos interessar pelo que tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção *conveniente*” (DERRIDA, 1992a, p. 279)<sup>379</sup>. Se, conforme afirma o filósofo em *Le monolinguisme de l’autre*, “uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada”, se “apenas existe o processo interminável, *indefinidamente fantasmático* da identificação” (DERRIDA, 2001c, p. 43)<sup>380</sup>, então, o dito

---

<sup>376</sup> Sobre isto, Derrida assim dirá em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*: “Il n’y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable (...), et ce n’est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s’intéresser à ce qu’une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue*...” (DERRIDA, 1992a, p. 279). Fundamentarei esta afirmação no Capítulo III.

<sup>377</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>378</sup> “E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstrata para dizer ‘eu’, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar’, o poder de um ‘eu posso’, mais originário do que o ‘eu’, numa cadeia em que o ‘*pse*’ de ‘*ipse*’ não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes* (...)” (DERRIDA, 2001c, p. 27).

<sup>379</sup> No original: “Le sujet est une fable, tu l’as très bien montré, et ce n’est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s’intéresser à ce qu’une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue*...” (DERRIDA, 1992a, p. 279).

<sup>380</sup> *Grifo meu.*



“sujeito” escreve a fábula de si, isto é, a sua relação-a-si, *a partir* da relação fantasmática<sup>381</sup> ao outro – forjando, portanto, uma “identidade” que é, antes, um *processo in-finito de identificação* marcado não pela presença-a-si, mas por um certo desvio, descentramento ou deslocamento, interrupção, divisão, separação, em suma, diferença [escuta-se *différance*] de si. Nas palavras de Derrida, trata-se de pensar o dito sujeito, antes, “como a experiência finita da não-identidade a si (...) enquanto vinda do outro, do rastro do outro, com os paradoxos ou as aporias de ser-diante-da-lei” (DERRIDA, 1992a, p. 280)<sup>382</sup> – desta Lei que já sabemos ser, aqui, no escopo da questão da língua, a do *monolinguismo do outro* e cuja “essência” permanece *heterônoma*.

“Do lado de quem fala ou escreve a dita língua [dirá Derrida], esta experiência de solipsismo monolingue nunca é de pertença, de propriedade, de domínio, de pura ‘ipseidade’ (...) seja ela de que tipo for” (DERRIDA, 2001c, p. 37). Tendo em conta a precedência e a imemorialidade do outro e da língua – da língua na sua condição de língua *do* outro como *vinda do* outro –, o dito “sujeito” inscreve-se na experiência de aquiescência à linguagem *vindo a si* por meio desta “apropriação” que, na verdade, é antes uma *ex-apropriação* – quer dizer, uma certa *interdição* da apropriação, da totalização. Cito Derrida: “Em todo o caso, não havia *eu* pensável ou pensante antes desta situação estranhamente familiar e propriamente imprópria (*uncanny, unheimlich*) de uma língua inumerável” (DERRIDA, 2001c, p. 45).

Portanto, o “sujeito” na cena gramatológica é um “sujeito” inscrito na experiência de aquiescência à linguagem, ou seja, *sofre* o apelo da linguagem, está *sujeito* a ela, e só vem a si

---

<sup>381</sup> Diz-se “relação fantasmática” no sentido de um certo assombro do dito “sujeito” pela primazia e imemorialidade absolutas do outro que, como fantasma, está sempre a espreitar-nos, *ao mesmo tempo* antecedendo-nos (como aquilo que já estava lá antes de nós), excedendo-nos (como aquilo que, de certa forma, faz parte de nós) e sucedendo-nos (como aquilo que está e permanece por-vir). Em *Spectres de Marx* (“Espectros de Marx”) (1993), Derrida falará do *fantasma* nos seguintes termos: “É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram (...)./ Ser justo: para além do presente vivo em geral – e de seu simples reverso negativo. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: ‘agora’, presente futuro). Estamos questionando neste instante, estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo, pelo menos ao que assim chamamos. Furtivo e intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence a este tempo, ele não dá tempo, não este: ‘*Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost* (Hamlet)’” (DERRIDA, 1994c, pp. 12-13).

<sup>382</sup> No original, lê-se: “Je pense à ceux qui voudrait reconstruire aujourd’hui un discours sur le sujet qui ne soit pas pré-déconstructif, sur un sujet qui n’ait plus la figure de la maître de soi, de l’adéquation à soi, centre et origine de monde, etc., *mais définirait plutôt le sujet comme l’expérience finie de la non-identité à soi, de l’interpellation indériverable en tant qu’elle vient de l’autre, de la trace de l’autre, avec les paradoxes ou les apories de l’être-devant-la-loi, etc.*” (DERRIDA, 1992a, p. 280). *Grifo meu*.

na medida desta aquiescência, na medida em que co-responde à vinda do outro. *Co-responder*, vale salientar, não significa dizer, no âmbito da *desconstrução*, que se trata de um “sujeito” pleno e soberano dado em primeira instância e que, sequencialmente, co-responderia ao apelo da língua do outro. Aquilo para o que Derrida quer chamar a atenção (numa certa herança levinasiana)<sup>383</sup> é que o “sujeito” só é “sujeito” porque co-responde, porque está *obrigado* a responder – dito resumidamente, desde que estamos inscritos na linguagem, respondemos, *prometemos* responder, uma promessa que se promete antes mesmo que eu possa *decidir* sobre o que prometer, perfazendo assim, ao mesmo tempo, um “primeiro” sentido de responsabilidade como aquiescência “arqui-originária” à língua do outro (um dizer *sim* inevitável) e um sentido de liberdade atrelado e, de certa maneira, decorrente da responsabilidade. Sobre isto, permito-me citar longamente as palavras de Derrida em *Passages – du traumatisme à la promesse*, uma entrevista com Elisabeth Weber difundida por rádio, em maio de 1990, e posteriormente publicada em *Points de suspension* (1992):

(...) creio que todos os atos de linguagem comportam uma certa estrutura de promessa, mesmo se eles fazem outra coisa ao mesmo tempo. Toda linguagem se endereça ao outro para lhe prometer falar-lhe de alguma forma (...). Esta estrutura geral faz com que não se possa imaginar uma linguagem que não seja, de uma certa maneira, tomada no espaço da promessa. Antes mesmo de decidir sobre o que vou dizer, prometo falar-vos, respondo à promessa de falar, respondo. Respondo desde que falo e, conseqüentemente, engajo-me. É isto que, justamente, far-me-ia dizer que não controlo esta linguagem, mesmo se eu não quisesse prometer, prometeria. Não a controlo, pois ela [a linguagem] é mais velha que eu; a linguagem está lá antes de mim e, no momento em que me engajo nela, de uma certa maneira, eu *lhe* digo e *vos* digo *sim*; dizer *sim* é também prometer, aliás, prometer confirmar o *sim*. Não há *sim* que não seja uma promessa a se confirmar. Ele [o *sim*] vem antes de mim. Desde que eu falo, estou nele. Qualquer que seja o meu domínio discursivo, estou sujeito, ao mesmo tempo, à linguagem e à estrutura da promessa que faz com que a linguagem seja endereçada e, conseqüentemente, responda ao outro. E é aí que sou responsável antes mesmo de poder escolher minha responsabilidade. A partir desta perspectiva, a responsabilidade não é a experiência de qualquer coisa que escolhemos livremente. Quer se queira, quer não, somos responsáveis. Respondemos ao outro, somos responsáveis pelo outro, antes mesmo de toda forma de liberdade – no sentido do domínio. / Esta responsabilidade – antes da liberdade – é talvez também aquilo que me dá a minha liberdade (DERRIDA, 1992a, pp. 397-398)<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> Cf. Capítulo III - §5.

<sup>384</sup> No original, lê-se: “(...) je crois qu’on doit pouvoir dire, au-delà des ces promesses déterminés, que tous les actes de langage comportent une certaine structure de promesse, même s’ils font autre chose en même temps. Tout langage s’adresse à l’autre pour lui promettre de lui parler en quelque sorte. (...) Cette structure générale fait qu’on ne peut pas imaginer un langage qui ne soit pas d’une certaine manière pris dans l’espace de la promesse. Avant même de décider de ce que je vais dire, je promets de vous parler, je répons à la promesse de parler, je répons. Je vous répons dès que je parle et par conséquent je m’engage. C’est ce qui me ferait dire que justement ce langage, je ne le maîtrise pas, même si je voulais faire une autre chose que promettre, je promettrais. Je ne le maîtrise pas, car ils est plus vieux que moi; le langage est là avant moi et, au moment où je m’engage en lui, je *lui* dis et *vous oui* d’une certaine manière; dire *oui*, c’est aussi promettre, promettre d’ailleurs de confirmer le *oui*. Il n’y a pas de *oui* qui ne soit pas promesse de se confirmer. Il est avant moi. Dès que je parle, je suis en lui. Quelle que soi ma maîtrise discursive, je suis soumis à la fois au langage et à la structure de

Assim, a lógica da *ex-apropriação* relativamente à linguagem em geral, tal como defendido por Derrida no seu pensamento da *arqui-escrita*, e, precisamente, em relação à língua *do* outro, tal como lemos no *Le monolinguisme de l'autre*, abre uma via para se repensar a problemática do “sujeito” não mais como “possuidor” da língua ou como consciência que escuta-se-a-si-mesma na interioridade da alma, mas sim como que hetero-afectado (ou *ex-apropriado*) pela alteridade da língua *do* outro que nos lança na condição de subjetividade responsável, de uma responsabilidade endividada e endividante para com o outro, e que só vem a si na in-finita experiência de não-identidade a si. Ora, se a identidade deste “sujeito” forja-se in-finitamente no processo de *resposta* ao outro, e se esta resposta é, no sentido que vimos na citação acima, uma promessa, pode-se dizer, talvez, que este “sujeito” “é” também uma in-finita promessa de si que, enquanto *por-vir*, nunca se efetiva, nunca se completa como identidade una, própria e reapropriável; está, pois, sempre num in-finito processo de identificação a si na medida do in-finito processo de apelo do e de resposta ao outro – eis o elo que une, na sua gênese, a subjetividade e a responsabilidade, como veremos mais detidamente no capítulo a seguir. Nas palavras de Fernanda Bernardo, em sua introdução ao livro de Derrida *L'Autre cap* (“O outro cabo”) (1991), lemos: “O desvio de si *em* si, marca do *outro*, não apenas desvia o sujeito de si como, a repetição *diferente* deste desvio, o promete, o verte para um por-vir de si que, todavia, jamais logra a reunião de si consigo” (BERNARDO, 1995, p. 36).

Contudo, esta cena de ex-apropriação de si não significa, cabe esclarecer, que o dito “sujeito” não tenha *uma certa* identidade, nem tão pouco significa advogar em favor da destruição ou da liquidação do “sujeito”<sup>385</sup>, tal como dirá Derrida no já citado ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*, mas sim em repensá-lo a partir de outra perspectiva, uma perspectiva que não o põe no centro do mundo, mas, antes, em uma relação de *hetero-auto-afecção* com o outro. Portanto, o que está em questão efetivamente é, sobretudo, sublinhar que esta identidade é uma identidade sem unidade, uma identidade sob rasura, ou, como referido anteriormente, uma “unicidade sem unidade”, uma identidade partida e que só vem a

---

promesse qui fait que le langage est adresse, et que, par consequente, il répond à l'autre. Et c'est là que je suis responsable avant même d'avoir choisi ma responsabilité. De ce point de vue, la responsabilité n'est pas l'expérience de quelque chose qu'on choisit librement. Qu'on le veuille ou non, on est responsable. On répond à l'autre, ont est responsable de l'autre, avant même toute espèce de liberté – au sens de la maîtrise. / Cette responsabilité – d'avant la liberté – est peut-être aussi ce qui me donne ma liberté (DERRIDA, 1992a, pp. 397-398).

<sup>385</sup> Sobre isto, cf. Capítulo III - § 7.

si pelo movimento desviante do outro *em si*, numa relação única, *singular* e que, talvez, nos permita pensar esta “unicidade sem unidade” menos em termos de “sujeito” – categoria demasiadamente problemática ao pensamento da *desconstrução* porque, a despeito das diferenças de contexto, inscreve-se, de uma maneira ou de outra, naquilo que Derrida denominou de “metafísica da presença” – e mais em termos de *singularidade*, de uma *singularidade insubstituível*.

Esta *singularidade insubstituível* tenta dar a ler e a pensar, pois, que cada experiência de ex-apropriação de si relativamente à língua *do* outro é única, ou seja, forja um processo *singular* de *identificação*. Contudo, e paradoxalmente, se recuperarmos a “lei do monolinguismo” tal como enunciado por Derrida, que diz que “1. Não falamos nunca senão uma única língua. 2. Não falamos nunca uma única língua” (DERRIDA, 2001c, p. 19), veremos que esta *singularidade* reenvia para a cena de uma situação universal ou universalizável. Ora, mas se o dito “sujeito” no registro teórico da *desconstrução*, pensado aqui como *singularidade insubstituível*, viria justamente, em certo sentido, pôr em questão a dimensão de universalidade de uma certa categoria de sujeito, então, como pensar a universalização desta experiência insubstituível da *singularidade*? Como pensar esta articulação enigmática entre um testemunho idiomático e uma certa estrutura universal ou universalizável relativamente à língua? Por fim, e recuperando as palavras de Derrida citadas logo no início deste parágrafo, como interpretar a história de um exemplo, o seu exemplo como partícipe de uma geração de judeus da Argélia colonizada pela França, que permite, todavia, “re-inscrever, no corpo de uma *singularidade insubstituível*, para assim a remarcar, a estrutura universal de uma lei?” (DERRIDA, 2001c, p. 41). A esta questão, talvez, possamos dizer que Derrida assim a responderia:

A língua dita materna nunca é puramente natural, nem própria, nem habitável. *Habitar*, eis um valor bastante *desorientador* e equívoco: não se habita nunca o que estamos habituados a chamar habitar. Não existe *habitat* possível sem a diferença deste exílio e desta nostalgia. Sem dúvida. É demasiado sabido. Mas daqui não se segue que todos os exílios sejam equivalentes. A partir, sim, *a partir* desta margem ou desta derivação comum, todos os expatriamentos permanecem singulares. Porque existe uma dobra nesta verdade. Nesta verdade *a priori* universal de uma alienação essencial na língua – que é sempre do outro – e no mesmo lance em toda a cultura (DERRIDA, 2001c, p. 90).

Portanto, o movimento *da monolíngua do outro à ex-apropriação de si*, traçado aqui neste parágrafo, tenta dar a ler e a pensar esta experiência de “alienação originária” da língua e do dito “sujeito” que só vem a si *na* língua e *pela* língua, pelo desvio da língua que, todavia,

é sempre *do outro* – e, neste sentido, (re)cito Derrida: “*A partir, sim, a partir desta margem ou desta derivação comum, todos os expatriamentos permanecem singulares. Porque existe uma dobra nesta verdade. Nesta verdade a priori universal de uma alienação essencial na língua – que é sempre do outro – e no mesmo lance em toda a cultura*” (DERRIDA, 2001c, p. 90). Assim sendo, a relação que o “sujeito” estabelece com a língua, uma relação que não é e nem pode ser de pertença ou de propriedade, só se dará em termos de uma *in-finita experiência singular (ou insubstituível) de ex-apropriação de si*, em que o processo de identificação de cada singularidade se efetivará num certo “corpo-a-corpo”<sup>386</sup> com a língua, ou seja, num certo acolhimento e re-invenção da língua *do outro*, perfazendo a cena aporética do *monolinguismo do outro* – a língua *vinda do outro dobra* o meu monolinguismo e situa-me nesta *borda*, neste limite, que me impede de distinguir em que medida a minha monolíngua é minha ou é do outro, evidenciando uma certa porosidade destas fronteiras que, não deixando de ser fronteiras, caracterizam o duplo movimento de *ex-apropriação*: da língua e de “si”. Logo, a *singularidade insubstituível* da qual nos fala Derrida, diferentemente da tradição da metafísica da presença, não constrói a sua identidade com base numa relação de propriedade e de reapropriação de si, na presença-a-si, mas antes “constitui-se” através do in-finito processo de identificação marcado por um certo “vir depois” do outro e por uma certa *desposseção* ou *ex-apropriação originária de si através da (ex-apropriação da) língua do outro*, assim exposta na célebre frase de Derrida, de caráter singular, ou seja, autobiográfico – *à beira* ou na *borda* do francês<sup>387</sup> – e, *ao mesmo tempo*, com uma potencialidade (ou uma extensão) universal: “*Sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha*” (DERRIDA, 2001c, p. 15).

\*

A experiência universal ou universalizável do testemunho singular desta relação à língua *do outro*, à língua como *vinda do outro*, diz, pois, a cena do registro *hetero-autônomo* da *singularidade* no pensamento da *desconstrução* – um registro que tentarei pensar, no passo que se segue, pela via, sobretudo, da *responsabilidade* no idioma derridiano, convocando, para tanto, num momento derradeiro, as heranças de E. Lévinas e S. Kierkegaard.

---

<sup>386</sup> Cf. DERRIDA, 2001c, p. 63.

<sup>387</sup> Cf. DERRIDA, 2001c, p. 14.

## SEGUNDA PARTE

### A DESCONSTRUÇÃO COMO UM PENSAMENTO *HIPER-ÉTICO*: o repensar da “responsabilidade” e da “subjetividade” em sede derridiana

No capítulo anterior que delimitou a primeira seção desta tese reforçou-se, primeiramente, pela via do registro teórico da *différance*, do *rastro* e da *arqui-escrita*, o entendimento de que a *desconstrução* tem como pressuposto a originariedade do outro – outro que, no idioma de Derrida, é pensado como *absolutamente todo e qualquer outro* – assim demonstrado, num segundo momento, pela via da relação à língua *do* outro como a “própria” vinda do outro. Deste segundo momento, desdobraram-se duas questões intrinsecamente relacionadas: pensar a relação ao outro pela via da relação à língua do outro tem um duplo alcance, dando-nos a pensar, por um lado, a cena de uma *certa* “desconstrução” da língua atrelada às noções de identidade, propriedade, pureza, “maternalidade”, etc., e, por outro lado, a cena de uma *certa* “desconstrução” do “sujeito”, de um *certo* “sujeito” outrora explicitado, pela via da experiência de *ex-apropriação de si através da relação à língua do outro*. E diz-se uma *certa* “desconstrução” do “sujeito” entre aspas, pois, como veremos mais detidamente ao longo deste capítulo, não significando a sua destruição ou liquidação, o “sujeito” será *repensado* – e sublinho o valor de *repensar* como quase sinônimo da tarefa da *desconstrução* – a partir do registro *hetero-auto-nômico*<sup>388</sup> do pensamento derridiano, reescrevendo, pois, de um modo novo e diferente, sobre o tema do “sujeito” e/ou da “subjetividade”.

Portanto, neste capítulo, que se intitula “*Das aporias da responsabilidade à fábula do sujeito*”, dar-se-á continuidade ao gesto iniciado no capítulo anterior relativamente ao que Derrida chamou de *experiência de ex-apropriação de si* (tal como lemos em *Le monolinguisme de l'autre*), contudo, dando mais um passo no sentido de tentar entender de que maneira ou em que termos esta relação de *ex-apropriação de si* marcada pela absoluta primazia do outro (em primeiro lugar como língua do outro) dobra-se na relação *hetero-auto-*

---

<sup>388</sup> Observo que devo esta expressão à Professora Doutora Fernanda Bernardo que a desenvolve em seu texto “O Cogito do Adeus. O sujeito em autodesconstrução” in *Educação e Filosofia*, Uberlândia, MG, vol. 29, nº 58, Jul./Dez. 2015, pp. 587-614. Neste texto, a autora pensará, a partir e com Derrida, a configuração do dito “sujeito” ou do “eu” em termos “de *relação dissimétrica hetero-auto-nômica*: ou seja, de uma *relação* de ininterrupta hetero-auto-afecção e ao outro e a si mesmo como outro (...). Ou seja, esta relação hetero-autonômica (estruturante da singularidade, da ipseidade ou da ‘subjetividade do sujeito’ em sede desconstrutiva) tem como um duplo recorte e/ou um duplo alcance – é, por um lado, uma relação dissimétrica hetero-autonômica ao outro e à língua *do* outro na sua primazia absoluta, e é, por outro lado, uma relação dissimétrica hetero-autonômica da unicidade ou da singularidade do ‘eu’ na sua diferença a *si* (que não na sua diferença *consigo*), instituindo-se ou constituindo-se a própria egoidade do ego nesta *différance a si*” (BERNARDO, 2015, p. 594).

*nômica* do “sujeito” a si – uma relação de diferença (*différance*) a si, isto é, de acolhimento do “outro em mim” ou do “outro-no-mesmo” (segundo sintagma levinasiano herdado de certa forma por Derrida), uma relação in-finita de *hetero-auto-afecção* ou *ex-apropriação de si* que, a partir de então, será pensada *pela via da responsabilidade* no idioma derridiano. A singularidade deste idioma exigirá, à partida, por um lado, explicitar o sentido do registro teórico *heteronômico* ou *heterológico* da *desconstrução* e, por outro lado, o *singular* sentido dos conceitos de “responsabilidade” e “subjetividade”, salientando a sua gênese conjunta e as suas heranças levinasiana e kierkegaardiana, para que, finalmente, se possa bem compreender o que quer dizer Derrida, em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet* (“ ‘É preciso comer bem’ ou o cálculo do sujeito”) (1992), quando afirma que “*o sujeito é uma fábula*” (DERRIDA, 1992a, p. 279)<sup>389</sup> e quando nos propõe repensar o “processo de identificação” do dito “sujeito” em termos de “experiência finita de não-identidade a si (...) enquanto vinda do outro, do rastro do outro (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 280).

Neste sentido, na tentativa de dar cabo a esta tarefa, este capítulo dividir-se-á em três parágrafos. O **primeiro** salientará o registro *heteronômico* ou *heterológico* da *desconstrução* pela via de uma *certa* herança ou *contra-assinatura* do pensamento levinasiano. O **segundo** parágrafo refletirá sobre os conceitos de “responsabilidade” e de “subjetividade” em sede derridiana a partir, sobretudo, da obra *Donner la mort* (“Dar a morte”) (1999), salientando, por um lado, as heranças de S. Kierkegaard e E. Lévinas e, por outro lado, a *singularidade* da escrita derridiana sobre estes conceitos que serão (re)pensados e (re)significados de um modo novo e diferente. Estes dois momentos permitirão, por fim, no **terceiro** parágrafo, 1) explicitar em que sentido Derrida afirma ser o “sujeito” uma fábula; 2) lembrar em que sentido o “sujeito” será repensado no âmbito da *desconstrução*, a saber, como *experiência de ex-apropriação de si* a partir da *relação à anterioridade da vinda do outro* que me obriga a *uma relação de responsabilidade*, evidenciando, assim, a estrutura “arqui-originária” do “luto”; 3) demonstrar em que medida esta problemática do “sujeito” em sede *desconstrutiva*, isto é, o “sujeito” em *(auto)desconstrução*, pode ser lida como um desdobramento das questões “estruturais” do pensamento derridiano, a saber, a *différance*, o *rastro*, a *arqui-escrita*, salientando, neste ínterim, que o que está em questão para a *desconstrução* é, sobretudo, o repensar do privilégio da *presença* na história do pensamento metafísico ocidental e, por fim, a título de conclusão, salientarei de que forma o repensar dos conceitos

---

<sup>389</sup> *Grifo meu.*

de “responsabilidade” e “subjetividade” traduzem o registro *hiper-ético* da *desconstrução* para além do dito “sujeito”.



### CAPÍTULO III

## DAS APORIAS DA RESPONSABILIDADE À “FÁBULA DO SUJEITO”<sup>390</sup>

*“Aporias da responsabilidade: corre-se sempre o risco de não aceder, para o formar, a um conceito da responsabilidade. Porque a responsabilidade (não ousamos mais dizer o conceito universal de responsabilidade) exige ao mesmo tempo o prestar contas, o responder-por-si em geral, do geral e diante da generalidade, a substituição portanto, e, por outro lado, a unicidade, a singularidade absoluta, logo a não-substituição, a não-repetição, o silêncio e o segredo”.*

(DERRIDA, *Dar a morte*, 2013a, p. 79).

*“O sujeito é uma fábula”*

(DERRIDA, *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*, 1992a, p. 279).

### § 5. Do registro “hetero-auto-nômico” da *desconstrução* – Derrida a *contra-assinar* Lévinas

Cumprе salientar, portanto, e em primeiro lugar, que o referido registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução* será aqui pensado a partir de uma *certa* herança e de uma *certa contra-assinatura* do pensamento de E. Lévinas de quem Derrida foi profundo leitor e para quem, conforme se lê em seu texto intitulado *La trace de l’autre* (“O vestígio do outro”) (1963)<sup>391</sup>, “[a] experiência heterônoma (...) seria uma atitude que não se pode converter em teoria e cujo movimento para o Outro não se recupera na identificação, não volta ao seu ponto de partida” (LÉVINAS, 1997, p. 231). Em suma, este posicionamento de Lévinas busca contrapor-se a uma certa determinação da filosofia ocidental – segundo o filósofo, “alérgica”

---

<sup>390</sup> Devo e agradeço imensamente à escrita deste capítulo à generosidade da Professora Doutora Fernanda Bernardo que, no tempo em que me acolhera na Universidade de Coimbra para o Doutorado Sanduíche, no primeiro semestre de 2015, ministrou o Seminário intitulado “*Leitura de Textos Filosóficos - Experiências da Língua e Desconstruções da Identidade*”, especialmente direcionado às questões relativas à minha tese, nomeadamente, a leitura da obra derridiana *Donner la mort*, o que me permitiu aprofundar e amadurecer filosoficamente estas questões que aqui se apresentam na forma deste capítulo.

<sup>391</sup> Publicado em *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, nº 3. Na tradução portuguesa, este artigo compõe, na forma de anexo, a tradução de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 227-246.

ao Outro –, que nos fora transmitida. Noutro momento deste mesmo texto, *La trace de l'autre*, Lévinas assim escreve:

A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia (...). A filosofia que nos é transmitida induz o pensamento teórico, bem como qualquer movimento espontâneo da consciência, a este regresso [a si, tal como Ulisses<sup>392</sup> que retorna para sua ilha natal, relembra Lévinas]. Não só o mundo compreendido pela razão deixa de ser outro, pois a consciência encontra-se nele, como tudo aquilo que é atitude da consciência (...) é, em última análise, consciência de si, isto é, identidade e autonomia (LÉVINAS, 1997, p. 229).

Em seu belíssimo texto em homenagem a Lévinas, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (“Adeus a Emmanuel Lévinas”) (1997), escrito por ocasião da morte do filósofo e lido em seu funeral, Derrida declara ter sido Lévinas aquele que *deslocou* lentamente “o eixo, a trajetória ou a própria ordem da fenomenologia ou da ontologia que ele havia introduzido na França a partir de 1930, porém para [submetê-las] a uma inflexível e simples exigência” (DERRIDA, 2008a, p. 27)<sup>393</sup> – a saber, a “anterioridade” e primazia absolutas do outro. Partindo deste princípio, todo o pensamento de Lévinas será guiado pelo o que ele chamará de “tese de heteronomia”<sup>394</sup> a partir da qual advoga que a ética, uma *outra* ética – meta-ontológica, meta-gnosiológica e meta-fenomenológica – é a *filosofia primeira*. Cumpre salientar que a relação ética, no idioma levinasiano, “não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Distingui-la do conhecimento não é reduzi-la a um

---

<sup>392</sup> Em *Humanisme de l'autre homme* (“Humanismo do outro homem”) (1972), Lévinas assim dirá: “A filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo [o] de Ulisses, cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro” (LÉVINAS, 2009, pp. 43-44, tradução ligeiramente modificada).

<sup>393</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>394</sup> Cf. LÉVINAS, E. “La philosophie et l'idée de l'infini” publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, nº3 e, posteriormente, como anexo da tradução portuguesa (Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 201-216) de *En Découvrant l'Existence avec Husserl e Heidegger* (“Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger”) (1967). De onde destaco: “(...) se a essência da filosofia consiste em voltar, aquém de todas as certezas, em direção ao princípio, se ela vive de crítica, o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia. Tese de heteronomia que rompe com uma tradição muito venerável” (LÉVINAS, 1997, p. 216). Sobre o que Lévinas entende por *rosto de outrem*, cf. do autor: “O rosto e a exterioridade” in *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 167-218. De onde destaco o seguinte trecho: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento” (LÉVINAS, 1988, p. 176).

sentimento subjectivo” (LÉVINAS, 1997, p. 211). Trata-se, antes, e essencialmente, do acolhimento da alteridade do outro no seio da mesmidade assim *heteroafectando* aquilo que Lévinas designará como o “primado do Mesmo”<sup>395</sup>. Neste sentido, a cena de acolhimento do “outro” pelo “mesmo” não se refere à ordem do conhecimento, da tematização, do cálculo – é, antes, da ordem de uma abertura primeira e inevitável à vinda do outro, uma espécie de hospitalidade infinita, incondicional e “originária” que traduzirá toda experiência aparentemente autônoma do dito “sujeito” em experiência heterônoma, ou seja, e retomando as palavras do filósofo outrora citadas, uma experiência “cujo movimento para o Outro não se recupera na identificação, não volta ao seu ponto de partida” (LÉVINAS, 1997, p. 231).

E, assim, Lévinas ressignificará a “ética” repensando-a não mais como um registro ou um “campo” do saber filosófico dentre outros a partir do qual as ações seriam orientadas por um conjunto de normas ou regras, mas, antes, irá pensá-la como *meta-ética* e isto num duplo recorte: *meta-ética* no sentido mesmo de uma reflexão sobre a ética, ou seja, trata-se do repensar de seu registro tradicional, dos seus fundamentos e pressupostos numa tal inflexão que, conforme atesta Derrida, em seu *adeus* a Lévinas, “mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que ordena a filosofia à ética, a um outro pensamento sobre a ética, sobre a responsabilidade, sobre a justiça, sobre o Estado, a um outro pensamento sobre o outro” que, marcado pelo frescor da novidade, continua o filósofo, “se ordena à anterioridade absoluta do rosto do outro”; em suma: “[s]im, a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, porém *ética também para-além da ética*” (DERRIDA, 2008a, pp. 18-19)<sup>396</sup>. Esta mudança de curso da reflexão filosófica de nosso tempo e da reflexão sobre a filosofia da qual se refere Derrida terá sido pensada por Lévinas numa certa reorientação do sentido da filosofia greco-ocidental que herdamos – a saber, do “amor à sabedoria” à “sabedoria do amor”<sup>397</sup>. Um amor que ama a alteridade do outro – “amar

---

<sup>395</sup> Cf.: LÉVINAS, E. “A filosofia e a ideia de infinito” in *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 203 -208.

<sup>396</sup> *Grifo meu*.

<sup>397</sup> No prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini*, assim lemos: “[Lévinas] [p]erguntou então se ao amor do ‘amor-da-sabedoria’, se ao amor que é a filosofia vinda dos gregos, interessava outra coisa além da certeza dos saberes que investe os objetos ou a certeza maior ainda da reflexão sobre estes saberes; ou se esta sabedoria amada e esperada pelos filósofos não era, para além da sabedoria do conhecer, a sabedoria do amor ou a sabedoria à guisa do amor. Filosofia como amor do amor. Sabedoria que o rosto do outro homem ensina” (LÉVINAS, 2010, p. 255). Assim, nesta expressão, “sabedoria-do-amor” está implicado um sentido (já ressignificado) de amor como misericórdia e acolhimento do outro que reenvia para a perspectiva “ética” da filosofia levinasiana e, portanto, não tem o sentido grego de uma escolha na multiplicidade, mas o acolhimento de toda multiplicidade possível, ou seja, o amor, a misericórdia e o acolhimento do outro como condição de possibilidade da socialidade. Para o tema do amor em Lévinas, cf.: Sessão IV de *Totalité et Infini*. Para uma análise deste tema no escopo do pensamento levinasiano, cf.: HADDOCK-LOBO, Rafael. “A fenomenologia do

é temer por outrem. É levar ajuda à sua fraqueza” (LÉVINAS, 1988, p. 235), dirá Lévinas em *Totalité et Infini* (“Totalidade e Infinito”) (1961) – e assim reorienta o sentido da ética em direção ao *outro homem*: “Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (LÉVINAS, 2010, p. 136)<sup>398</sup>, dirá Lévinas resumida e assertivamente na entrevista intitulada *Philosophie, justice et amour* (“Filosofia, justiça e amor”) (1983), publicada posteriormente no livro *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (“Entre nós. Ensaio sobre a alteridade”) (1991). Isto por um lado.

Por outro lado, a *meta-ética* assume também o sentido da *transcendência da relação ao outro*. Um outro sentido de transcendência que, no idioma de Lévinas, será pensado como *exterioridade absoluta (meta-física)* do rosto do outro e terá a sua inspiração na ideia de infinito. Logo nas primeiras páginas de *Totalité et Infini*, Lévinas assim prenuncia o fio condutor que liga a ideia de *rosto* à de *infinito*, ressignificando *singularmente*, neste íterim, os sentidos de “ética” e de “metafísica” (e mesmo de “sujeito”, como veremos mais a frente). Leiamos:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. (...) Abordar outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia de infinito. (...) A relação com Outrem ou o Discurso<sup>399</sup> é uma relação não-alérgica, uma relação ética,

---

amor” in *Da existência ao infinito. Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC, Edições Loyola, 2006, pp. 119-138).

<sup>398</sup> *Grifo meu.*

<sup>399</sup> No idioma levinasiano, “discurso” pode ser entendido como *linguagem enquanto relação ao outro*. Em *Totalité et Infini*, Lévinas assim se explica: “Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do Outro (...) é linguagem. A linguagem desempenha de facto uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si” (LÉVINAS, 1988, p. 27). Neste sentido, a linguagem, para Lévinas, desempenha um papel fundamental que não é, todavia, o preocupar-se com a verdade ou falsidade das suas proposições e demonstrar se estas têm sentido ou não, mas antes, e sobretudo, trata-se de defender a tese que diz que a linguagem possibilita uma relação de proximidade (paradoxalmente proximidade na distância) entre os interlocutores sem que isso signifique a introjeção de um pelo outro. O que há, na relação ao outro como linguagem ou discurso, é um face-a-face que, ao mesmo tempo em que guarda uma certa distância em relação ao outro, também convoca à sociabilidade e impõe a necessidade de uma resposta. Nessa estranha relação, o interlocutor não renuncia por completo à sua eguidade, mas, face-a-face com o outro, obriga-se a “sair de si” e a pôr-se na relação do discurso com outrem. Neste sentido, diz Lévinas: “O discurso, pelo simples facto de manter a distância entre mim e outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio facto de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem *um direito*

mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. (...) Enfim, o infinito extravasando a ideia do infinito põe em causa a liberdade espontânea em nós. Dirige-se, julga-a e condu-la à sua verdade. A análise da ideia do infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com a ultrapassagem do subjectivo. (...) Uma tal relação [com o Outro, com o Infinito] é a própria metafísica (LÉVINAS, 1988, pp. 37-39).

Resumidamente, para Lévinas, ao rés do pensamento cartesiano<sup>400</sup>, a ideia de infinito é *extrapolante, absolutamente outra e transcendente por excelência* na medida em que “o infinito não é objeto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento que o pensa. A ideia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*” (LÉVINAS, 1997, p. 212). Ou seja, o infinito tanto não é objeto de contemplação, isto é, não se encontra à medida do pensamento que o pensa, quanto a exterioridade que ele significa não equivale à distância entre “sujeito” e “objeto”. Dito por outras palavras, o “sujeito”, quando em “contato” com a ideia de infinito, vê-se confrontado na sua própria subjetividade, uma vez que “ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa” (LÉVINAS, 1997, p. 209), isto é, o “sujeito” ou o *cogito* finito vê-se assediado ou hetero-afectado pela ideia de infinito, é como se o “sujeito” ultrapassasse<sup>401</sup> ou transcendesse o próprio pensar, não obstante se mantenha em relação com ele, assim pensando mais do que pensa, conforme sublinhou Lévinas. O “sujeito”, então, vê-se surpreendido em sua interioridade de ser pensante e em sua centralidade na experiência do

---

sobre o egoísmo e assim em justificar-se. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso” (LÉVINAS, 1988, p. 27). Mas Lévinas salvaguarda que “[n]em todo o discurso é relação com a exterioridade” (LÉVINAS, 1988, p. 57). O filósofo distingue o verdadeiro discurso (aquele que diz respeito ao face-a-face com o outro no qual haverá a possibilidade para o outro expressar-se) e a retórica – a retórica, dirá Lévinas, “[a]borda o Outro não de frente, mas de viés (...) – a retórica (...), através de todos os seus artificios, dirige-se a Outrem, solicita seu sim” (LÉVINAS, 1988, p. 57). Sobre isso, assim explica José Tadeu Baptista de Souza, em seu texto “Ética e Linguagem em Lévinas” in *Perspectiva Filosófica*, Pernambuco, vol. X, nº 19, Jan./Jun., 2003, pp. 135-147: “Na Retórica, de fato, se pode pautar um discurso meramente formal, desprovido de conteúdo e cheio de artimanhas que, no fundo, se exprime como engodo e, por isso, não leva em conta o respeito devido ao outro. Enquanto o discurso retórico objetiva convencer o outro, a ponto de fazê-lo concordar em aderir a si, na verdade, não acontece a saída de si, mas a cooptação do outro. Assim, o discurso retórico apresenta-se como eminentemente manipulador. Configura-se, portanto, como repetição do mesmo, na medida em que conquista o outro para si, usando de artimanhas. Nesse sentido, ele nunca poderá figurar como modelo de uma possível relação alterativa. Por isso, o Autor [Lévinas] faz questão de distinguir o discurso retórico do discurso autêntico e verdadeiro” (SOUZA, 2003, p. 139). Sobre este assunto, cf. especificamente *Totalité et Infini*, Seção I, B, 3 e 5 (respectivamente “O discurso” e “Discurso e ética”) e Seção III, A, 4 (“O discurso instaura a significação”).

<sup>400</sup> Sobre a leitura de Lévinas a respeito da ideia de infinito em Descartes, cf. LÉVINAS, E. “Fora da experiência: a ideia cartesiana do infinito” in *Deus, a morte e o tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003, pp. 226-230. Além disso, cf. também de *Totalité et Infini* (“Totalidade e Infinito”): Seção III, B (“Rosto e infinito”).

<sup>401</sup> Em *Totalité et Infini*, lemos: “A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto” (LÉVINAS, 1988, p. 176).

pensamento por aquilo que lhe é extremamente abismal. “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto”, afirma o filósofo (LÉVINAS, 1988, p. 36) – de modo análogo, é o acontece quando da relação ao outro marcada pela *transcendência* ou pela *separação* (pode-se dizer também pela *distância infinita*) entre o “eu” e o “outro”, e será esta *transcendência da relação* ou esta *infinita distância* que separa o “eu” do “outro” aquilo mesmo que Lévinas nomeará *meta-ética*.

Em seu *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (“Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger”) (1949), Lévinas assim resume, de uma só vez, quer a importância da ideia de infinito para o seu pensamento, quer a analogia entre tal ideia e a relação ao outro – leiamos:

[a ideia de infinito] é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. O pensador que tem a ideia do infinito é mais do que ele próprio, e essa mais valia não vem de dentro, como no famoso projecto dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar (LÉVINAS, 1997, p. 209).

Lévinas dirá ainda que “um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo” (LÉVINAS, 1997, p. 212). Todavia, conforme salientado logo nas primeiras páginas de *Totalité et Infini*, um desejo que não se cumpre, que não se satisfaz, que permanece, portanto, desejante: “[o] desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente contemplá-lo” (LÉVINAS, 1988, p. 22). Não aspirando ao retorno, o desejo metafísico permanece “nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação”, pois um tal desejo, desejo sem satisfação, “*entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 22). Neste sentido, Lévinas assim exemplifica:

O Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo (...). Dessas realidades, posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me (...). Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro* (LÉVINAS, 1988, p. 22).

Portanto, o outro metafísico, no idioma de Lévinas, como absolutamente exterior ( ou *infinito*) ao “mesmo”, ao “eu” ou ao dito “sujeito” mantém preservada a sua alteridade. E esta será, pois, a positividade da relação ao outro como relação de transcendência, de separação

(separação que, como veremos a seguir, não obstrui a relação ao outro, ao contrário, possibilita-a). Em *Totalité et Infini*, o filósofo assim explicita o sentido daquilo que entende por *metafísica* e *transcendência*. Leiamos a passagem a seguir:

A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, senão demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma transcendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam*; o metafísico está absolutamente separado (LÉVINAS, 1988, p. 23).

Com isso, de uma só vez, Lévinas relaciona (*repensando*) a ideia de infinito, de metafísica, de desejo, de transcendência, do outro e da ética numa *singular* releitura marcando, assim, a sua assinatura no *corpus* filosófico greco-ocidental que, como terá dito Derrida, sofreu, desde então, uma significativa mudança de curso – mudança esta da qual Derrida é de certa forma tributário. E tributário num duplo sentido: tanto no sentido de reconhecer-se “devedor” de Lévinas, quanto no sentido de ter contribuído para, *singularmente*, pôr o pensamento levinasiano em *marcha*. Em seu discurso de despedida de Lévinas, em meio à tristeza do adeus, Derrida assim expressa a alegria desta impagável dívida: “(...) a sorte em nossa dívida para com Lévinas é que podemos assumi-la e afirmá-la, graças a ele, sem pesar, numa alegre inocência admirativa” (DERRIDA, 2008a, p. 29). E assim o fez o filósofo ao reler a “metafísica levinasiana” como *uma experiência da hospitalidade*. Em seu ensaio *Le mot d'accueil* (“A palavra acolhimento”) (1997), uma continuação da homenagem a Lévinas escrita por ocasião do encontro *Visage et Sinai* (“Rosto e Sinai”), ocorrido a 7 de dezembro de 1996, na Sorbonne, Derrida assim aproximará a concepção levinasiana de *acolhimento* e de *hospitalidade*:

A hospitalidade supõe a “separação radical” como experiência da alteridade do outro, como relação ao outro, no sentido que Lévinas sublinha e trabalha na palavra “relação”, no seu alcance (...) referencial ou, antes, como ele assinala por vezes, deferencial. A relação ao outro é deferência. Tal separação significa aquilo justamente que Lévinas re-nomeia a “metafísica”: ética ou filosofia primeira (...). *Porque ela se abre, para acolhê-la, à irrupção da ideia de infinito no finito, esta metafísica é uma experiência da hospitalidade.* (...) A passagem *meta ta physica* passa pela hospitalidade de um limiar finito que se abre ao infinito, porém esta passagem *meta-física* tem lugar, ela se passa e passa pelo abismo ou pela transcendência da separação (DERRIDA, 2008a, p.64)<sup>402</sup>.

---

<sup>402</sup> *Grifo meu.*

Assim sendo, conforme demonstra a leitura de Derrida, Lévinas pensa a relação “ética” ao outro em termos de *dissimetria*, ou seja, uma relação marcada pela “separação radical” ou pela “transcendência da relação” na qual, *numa certa contra-assinatura* do pensamento de Husserl, precisamente na *Quinta Meditação Cartesiana*, o outro não se submete ao olhar apropriador do mesmo, isto é, a relação ao outro, como meta-ética, é *interditada* ou marcada pela radical impossibilidade da intuição pura do outro *enquanto tal*. Em suma, o problema trazido por Husserl na interpretação tanto de Lévinas quanto de Derrida refere-se a uma certa interrupção da fenomenologia quando ele reconhece a impossibilidade de o outro ser circunscrito num horizonte fenomenológico<sup>403</sup>, pois, diferentemente dos objetos, o outro é visto como um sujeito no mundo – da sua interioridade, da sua dimensão singular subjetiva, do seu espaço único ocupado na natureza, das suas vivências, da sua personalidade, da complexidade das relações que por ele são tecidas, etc., eu não posso fazer experiência. Neste sentido, a relação ao outro só se dá por analogia, permanecendo, então, conforme resume Derrida, “radicalmente separado, inacessível à percepção originária, eis aí algo que não é insignificante nem para a fenomenologia husserliana nem para o discurso de Lévinas sobre a transcendência do outro – discurso que, à sua maneira, também é herdeiro desta interrupção” (DERRIDA, 2008a, p. 69).

Portanto, numa certa *capitalização* da leitura husserliana, Lévinas pensará o enigma ou o paradoxo da relação ao outro que não pertence, *a priori*, à esfera do saber racional, da compreensão, do cálculo, da intencionalidade, etc. Todavia, salienta-se que, no pensamento levinasiano, a *separação* ou a *dissimetria* da relação ao outro não quer dizer ausência de relação, mas, antes, é a condição mesma de possibilidade da relação. Dito por outras palavras, a impossibilidade de acesso ao outro *enquanto tal* ao mesmo tempo que é um *limite*, ou seja, ao mesmo tempo que marca uma distância em relação ao outro, assim permitindo que o outro seja efetivamente *outro*, também é a condição da relação ao outro, pois só há relação

---

<sup>403</sup> Na *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl, assim lemos: “A redução transcendental vincula-me à corrente das minhas vivências puras de consciência e às unidades constituídas através das suas atualidades e potencialidades. Parecerá, então, óbvio que tais unidades sejam inseparáveis do meu *ego* e, assim, que pertençam à sua própria concreção. / Como ficamos, porém, com os outros *ego*, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*? [...] [A] questão sobre a possibilidade do conhecimento efetivamente transcendente e, primeiro que tudo, a questão sobre a possibilidade de eu, a partir do meu *ego* absoluto, chegar até outros *ego*, que todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão apenas em mim enquanto conscientes, é uma questão que não pode ser levantada de um modo puramente fenomenológico” (HUSSERL, 2013, pp. 127 – 128).



na (des)medida desta *dissimetria* – ora, se o outro fosse facilmente subsumido pelo mesmo, se aquilo que nos é alheio, exterior, estranho, transcendente pudesse ser compreendido em sua alteridade mesma, então, tudo o que é outro dissolver-se-ia em “mim mesmo”. Neste sentido, sobre o pensamento de Lévinas, Derrida assim afirma: “A separação que aí se marca é a condição do acolhimento e da hospitalidade oferecida ao outro. Não haveria nem acolhimento nem hospitalidade sem esta alteridade radical que supõe ela mesma a separação” (DERRIDA, 2008a, p. 111). Por isso, resumidamente, para haver relação ao outro é preciso que ela seja marcada por uma certa *separação, interdição, dissimetria* – e é neste sentido, portanto, que se deve entender a “metafísica” no escopo do pensamento levinasiano. Como bem resumiu Derrida a este respeito – e recito: “A passagem *meta ta physica* passa pela hospitalidade de um limiar finito que se abre ao infinito, porém esta passagem *meta-física* tem lugar, ela se passa e passa pelo abismo ou pela transcendência da separação” (DERRIDA, 2008a, p.64).

Portanto, sobretudo em *Totalité et Infini*, Lévinas conduz-nos a um caminho de pensamento que, repensando a “ética” e a “metafísica”, salienta a importância da ideia de *infinito* e estabelece um *certo* paralelo entre tal ideia e a relação ao outro como *meta-ética*. Neste livro, a ideia de *infinito*, entendida por Lévinas como exterioridade *ab-soluta*, permite-nos erigir uma outra inteligibilidade para a metafísica, para a ética e para o dito “sujeito”. Esta outra inteligibilidade diz respeito à fissão da pretensão de totalidade do pensamento filosófico ocidental, alérgico à alteridade, transbordando os limites do “mesmo” em favor de uma outra relação – a *meta-física* como *meta-ética* ou a *meta-ética* como *filosofia primeira* que, no idioma levinasiano, é entendida na sua *ab-soluta* transcendência, isto é, na “irreducibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si” (LÉVINAS, 1988, p. 23). Neste sentido, para Lévinas, o outro metafísico “*é outro de 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 a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo*” (LÉVINAS, 1998, p. 26)<sup>404</sup>. E é justo esta premissa de pensamento que abre espaço para se repensar uma outra concepção de “ética” e uma outra concepção de “sujeito” pautadas não mais pela autonomia, mas, antes, por uma certa sujeição ao outro que se dá em termos de *vulnerabilidade* e *responsabilidade* diante do seu apelo – de onde emerge a já referida “tese de heteronomia”, *contra-assinada* num certo sentido por Derrida, como veremos mais adiante. Esta condição de *vulnerabilidade* ou de *passividade* do “mesmo” diante do outro, diante do seu apelo e da sua convocação configurará o dito

---

<sup>404</sup> *Grifo meu.*

“sujeito” em sede levinasiana como *hóspede* ou como *refém* do outro. Em *Dieu, la Mort et le Temps* (“Deus, a morte e o tempo”) (1993), livro que reúne os dois últimos cursos ministrados por Lévinas na *Sorbonne* durante os anos de 1975 e 1976, lemos:

A noção de *subjectividade como refém*, estudada seu desenho formal, é uma inversão da noção de sujeito caracterizado pela posição, e que podemos chamar Eu [Moi]. O Eu [Moi] posiciona-se no ou diante do mundo, e uma tal posição é presença do Eu [Moi] a si mesmo. O sujeito como Eu [Moi] é o que se sustém, se possui, o que é senhor de si mesmo, tal como do universo. Este sujeito é consequentemente *começo*, como se estivesse antes de tudo. Assegura o universo como se dele fosse o começo. Embora chegue tarde, é como se estivesse antes de tudo: pela história, pode saber o que existiu antes de si. Mas, começo, ele é também acabamento: o fim da história é posse plena de si por si, presença plena a si. Na relação com Outrem, que ele ainda não interpretou, esta presença a si é imediatamente desfeita pelo outro. O sujeito, o famoso sujeito repousando em si, é desarmado por outrem, por uma exigência (...) de que não posso recusar a responsabilidade. A posição do sujeito é já a sua deposição. Ser eu [moi] (e não Eu [Moi]), não é perseverança no seu ser, mas substituição de refém a expiar no limite a perseguição sofrida (LÉVINAS, 2003, pp. 196-197).

Antes de ser começo absoluto ou de ser o grande começo (“*le grand commençant*”, como terá ironizado Derrida em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*)<sup>405</sup>, antes da intencionalidade, da presença a si e da propriedade, antes do “eu-mesmo”, o “sujeito” levinasiano é in-finita, anárquica e anacronicamente<sup>406</sup> *heteroaffectado* ou *traumatizado* pelo outro, pela sua irrecuperável primazia e anterioridade que nos chega a todo momento, de toda parte e cuja “origem” não pode ser identificada *enquanto tal*. Assim, a “subjectividade” levinasiana é pensada como hospitalidade do “outro-no-mesmo”, mas uma hospitalidade que não se traduz em hospitalidade de hospedeiro (do “dono” ou “senhor da casa” que acolhe aquele que chega, todavia, sob suas próprias regras), mas, antes, e mais radicalmente, em hospitalidade de *refém*. Traduzida nas palavras de Derrida, em *Le mot d’accueil*,

o sujeito é refém enquanto ele é menos ‘questão’ do que ‘em questão’. O hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obcecado (portanto sitiado), perseguido, no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio (DERRIDA, 2008a, p. 73).

---

<sup>405</sup> Sobre a ingenuidade de se pensar o sujeito desta maneira, como o “grande começo”, Derrida assim se refere em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*: “Je supposais naïvement que nous devions éviter de parler du ‘sujet’ comme nous l’avons fait ou le ferions, toi ou moi, mais c’est idiot. D’ailleurs, on pourrait mettre en scène le sujet, *soumettre* en scène le sujet dans sa subjectivité comme l’*idiot* même (l’innocent, le propre, le vierge, l’originnaire, le natif, le naïf, le grand commençant: aussi grand, érigé, autonome que *soumis*, etc.). (DERRIDA, 1992a, p. 274).

<sup>406</sup> “O sujeito como refém não tem começo [dirá Levinas], está aquém de qualquer presente (...). ele é reenvio a um passado que nunca foi presente, a um passado imemorial, que é o da afecção pré-original por outrem” (LÉVINAS, 2003, p. 177).

A hospitalidade de refém traduz-se, assim, em passividade e sujeição ao outro, em deposição do seu “lugar” supostamente originário e soberano *respondendo* pelo outro e diante dele, perfazendo a cena de uma subjetividade enquanto “responsabilidade de refém”, isto é, como uma espécie de consequência do apelo de outrem para que lhe responda responsabilmente. Neste sentido, a ética levinasiana, para além de uma relação gnosiológica, é a experiência sempre singular da relação (de *resposta*) ao outro que nos transcende infinitamente e que nos apela a pensar.

Numa interessante digressão, Lévinas, em seu artigo *La philosophie et l'idée de l'Infini* (“A filosofia e a ideia de infinito”) (1957), relaciona o espírito filosófico da busca pela verdade à heteronomia, entendida precisamente no sentido do direcionar-se ao estranho, ao além, ao transcendente e do ser afetado por isso que é “exterior”, “estranho”, “outro”.  
Leiamos:

Toda a filosofia procura a verdade (...). Verdade implica experiência. O pensador mantém na verdade uma relação com uma realidade distinta dele, uma realidade *outra*. “Absolutamente outra”, segundo a expressão retomada por Jankélévitch. Com efeito, a experiência só merece esse nome se nos transportar para lá daquilo que permanece na nossa natureza (...). A verdade indicaria assim a chegada de um movimento que parte de um mundo íntimo e familiar – mesmo que ainda não o tenhamos explorado inteiramente – em direção ao estranho, a um *além*, como havia dito Platão. A verdade implicaria, mais do que uma exterioridade, a transcendência. A filosofia ocupar-se-ia do absolutamente diferente, seria a própria heteronomia (LÉVINAS, 1997, pp. 201-202).

Com isso, Lévinas sugere que se o espírito filosófico compromete-se com a busca pela verdade e se esta busca exige um movimento em direção ao estranho, ao exterior, ao além, então, a “ética” como relação transcendente ao outro obedece essencialmente a este espírito filosófico. É neste sentido, pois, que se pode ler a seguinte passagem de *Totalité et Infini*: “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino” (LÉVINAS, 1988, pp. 182)<sup>407</sup> – e é assim que a “ética”, no idioma levinasiano, é pensada como filosofia primeira e isto nada tem de ingênuo, místico, abstrato ou ilusoriamente heroico. Noutro trecho deste mesmo importante livro do conjunto da obra de Lévinas, o filósofo assim resume o seu entendimento de “ética”:

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreduzibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como

---

<sup>407</sup> *Grifo meu.*

impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber (LÉVINAS, 1988, p. 30).

Portanto, uma tal relação “ética”, que pressupõe a radical “anterioridade” e primazia do outro, marca a concepção de “sujeito” como *hóspede* ou *refém* da alteridade. O “sujeito” levinasiano é “originariamente” *hetero-afectado* pelo outro, isto é, só vem a si como *si-mesmo* na medida desta relação ao outro – daí o sintagma “Outro-no-Mesmo”. Lévinas, em *De Dieu qui vient à l’idée* (“De deus que vem à ideia”) (1986), salvaguardando que a principal tarefa do seu pensamento ao pensar o “outro-no-mesmo” consiste em não reduzir o outro a um outro “Mesmo”, na tentativa de escapar a uma espécie de analogia entre o “outro” e o “mesmo”, similarmente ao que propôs, por exemplo, Husserl, ao pensar o “outro” como análogo ao “eu”, o filósofo assim dirá sobre este emblemático sintagma (“Outro-no-Mesmo”): “A partícula *no* não significa assimilação: o Outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta ou inspira o Mesmo; dito de outro modo, o Mesmo deseja o Outro ou o espera” (LÉVINAS, 2008, p. 117). O “Outro-no-Mesmo” significa, portanto, concomitantemente, o inquietar-se ou o inspirar-se do Mesmo pelo Outro e o “constituir-se” do Mesmo pelo Outro – dito por outras palavras, o Mesmo “constitui-se” ou vem a si como *si-mesmo* ao ser inquietado, despertado, convocado pelo Outro. Assim, a estrutura do Outro-no-Mesmo é análoga à estrutura descrita por Lévinas do infinito-*no*-finito. Neste sentido, o “in” do infinito não significa negação, ao contrário, ele concorda com o sentido do “em” (“no”) que tem o efeito de uma inquietação e não de uma assimilação – a partícula “no”, tal como o prefixo “in”, traduz a inquietação ou o pôr em questão do dito “sujeito” ou do “eu” em razão da impossibilidade de tematização daquilo que escapa à ordem do Mesmo – a saber, o outro, o infinito – mas que, no entanto e paradoxalmente, participa do Mesmo.

Em *Dieu, la mort e le temps* o filósofo assim resume a questão que interliga a ideia de infinito a uma outra concepção de “ética” e, conseqüentemente, a um outro entendimento acerca do “sujeito” e da “subjetividade”. Leiamos:

A ideia do infinito em mim não pode ser senão passividade. Passividade que não podemos assimilar à receptividade, porque é rebentamento, enquanto a receptividade é uma reapreensão (...). A ruptura é passividade mais passiva do que toda a passividade; é como um traumatismo sob o qual a ideia de Deus teria sido posta em mim (...). Na ideia do infinito descreve-se uma passividade que é surpresa, susceptibilidade inassumível, mais aberta do que toda e qualquer abertura. A colocação em mim de uma ideia inverte esta presença a si, que é a consciência, forçando a barragem e o controle a que se sujeita tudo quanto penetra na consciência, excedendo a obrigação de adoptar tudo quanto penetra do exterior. É assim uma ideia que significa uma significação anterior à presença: uma an-arquia (...). O *in* do infinto não é um “não” qualquer, a sua negação é antes a subjectividade

do sujeito, a sua subjetividade por detrás ou antes da intencionalidade (LÉVINAS, 2003b, p. 230).

A “ideia do infinito em mim”, pensada como passividade, marcará a concepção de “sujeito” como *vulnerabilidade* e, num sentido que veremos pouco a pouco desdobrar-se, em *responsabilidade* pelo outro, como gênese e condição da subjetividade do “sujeito”. Em sede levinasiana, o “sujeito” não é outra coisa senão o “polo” de recepção da provocação e “lugar” da possibilidade da resposta, e não mais o ponto de iniciativa. Neste sentido, o dito “sujeito” se constitui a partir da relação ao outro e, por isso mesmo, não deve ser pensado em um horizonte definido exclusivamente pela racionalidade, pela calculabilidade, pela intencionalidade. A estrutura do “sujeito” levinasiano – assim pensado como *hóspede* ou *refém* do outro, como outrora enunciado – não parte de um movimento reflexivo de si sobre si próprio, na consciência de si, mas, antes, de um movimento de *acolhimento* ou de *hospitalidade* do outro e de *resposta* ao apelo da alteridade que, inquietando-o ao invocá-lo, participa necessariamente da sua “constituição”. Sobre isso, Lévinas assim dirá:

A transcendência é ética, e a subjectividade, que no fim de contas não é o *eu penso*, que não é a unidade da apercepção transcendental, é, *em jeito de responsabilidade por outrem*, sujeição a outrem. O eu é passividade mais passiva do que toda passividade; é si [soi] no acusativo sem jamais ter estado no nominativo. Si [soi] no acusativo sob acusação de outrem (...). Como tal, o eu é um velar ou uma abertura de si absolutamente exposta e desembriagada do êxtase da intencionalidade (LÉVINAS, 2003b, p. 235)<sup>408</sup>.

Derrida lembrar-nos-á em seu já referido ensaio *Le mot d'accueil*, “[a] intencionalidade é hospitalidade”, o que significa dizer que “a intencionalidade abre-se, desde o seu próprio limiar, na sua estrutura mais geral, como hospitalidade, acolhimento do rosto, ética da hospitalidade, portanto ética em geral”. E salvaguardando que neste registro de pensamento a hospitalidade não é uma “região da ética”, como se poderia imediatamente pensar, nem uma questão “de direito ou de política”, o filósofo assim conclui: “ela é a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética” (DERRIDA, 2008a, p. 67). A hospitalidade como eticidade propriamente dita seria aquilo que viria interromper a análise intencional justo no momento em que a fenomenologia interrompe a si mesma quando, na impossibilidade da intuição pura do outro *enquanto tal*, precisa, então, conforme analisa Derrida a respeito de Husserl, renunciar ao princípio dos princípios da intuição fenomenológica: a “interrupção – diz o filósofo – não se impõe à fenomenologia como por

---

<sup>408</sup> *Grifo meu.*

decreto. É no próprio curso da descrição fenomenológica, seguindo uma análise intencional fiel ao seu movimento, ao seu estilo e às suas próprias normas, que a interrupção se *produz*” (DERRIDA, 2008a, p. 69). Para Derrida, esta interrupção configurará, portanto, a condição de possibilidade (e de impossibilidade) da relação ao outro, isto é, de se manter preservada a alteridade do outro na medida de uma relação não-intuitiva, ou, como terá dito o filósofo, uma espécie de “relação sem relação” (DERRIDA, 2013a, p. 100), onde o “sem” não significa ausência, nem negatividade, mas revela, antes, o *limite* do *ego* que, uma vez repensado, não é enclausuramento na esfera do *solus ipse*, mas endereçamento e resposta ao outro.

Portanto, esta interrupção da fenomenologia impõe-se, na leitura de Derrida (e, num certo sentido, como vimos, também na leitura de Lévinas), como uma necessidade “ética”, embora Husserl não a tenha pensado desta forma. A intencionalidade, assim repensada, é “consciência-de como hospitalidade” (DERRIDA, 2008a, p. 69). E isto refletirá na maneira como Lévinas repensará o “sujeito” que, antes de ser liberdade e autonomia, é responsabilidade pelo outro. Em seu *Humanisme de l’autre homme* (“Humanismo do outro homem”) (1972), Lévinas dirá por estas palavras:

O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma *susceptibilidade pré-originária*, mais antiga que a origem (...). Por esta susceptibilidade, o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade<sup>409</sup> (LÉVINAS, 2009, p. 81)<sup>410</sup>.

Esta tese de Lévinas que repensa o “sujeito” como *hóspede* ou *refém* do outro, que o repensa como acolhimento incondicional e “pré-originário” ao outro resumido na fórmula bíblica *eis-me aqui*<sup>411</sup>, isto é, *eis-me aqui pronto para responder*, perfaz a cena da subjetividade do “sujeito” como responsabilidade por outrem – nas palavras de Derrida: “ele [o sujeito *refém*] é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se

---

<sup>409</sup> Para Lévinas a “intencionalidade conserva a identidade do Mesmo, é pensamento pensando à sua medida, pensamento concebido segundo o modelo da representação do que é dado, correlação noético-noemática” (LÉVINAS, 2003, p. 42).

<sup>410</sup> *Grifos meus*.

<sup>411</sup> Cf. *Genesis*, 22. Esta passagem da Bíblia retrata o momento em que Abraão é convocado por Deus a entregar o seu filho Isaac ao holocausto, no cume do monte Moriá, como prova do seu amor e da sua fé absoluta, desconhecendo, entretanto, os motivos de Deus ao fazer tal pedido. Da referida passagem bíblica, leia-se: “E aconteceu depois destas coisas, que provou Deus a Abraão, e disse-lhe: Abraão! E ele disse: Eis-me aqui. E disse: Toma agora o teu filho, o teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto sobre uma das montanhas, que eu te direi (*Gênesis* 22:1,2). Numa herança levinasiana e kierkegaardiana, conforme pode-se ler em *Donner la mort* (“Dar a morte”) (1999), Derrida resignificará esta “fórmula” bíblica do *eis-me aqui* numa perspectiva “ética”. Sobre isso veremos mais detidamente no parágrafo a seguir.

apresenta (“eis-me aqui”) na responsabilidade pelos outros (DERRIDA, 2008a, p. 73). Uma responsabilidade que assumirá um duplo sentido: é, por um lado, responsabilidade ilimitada, incondicional e endividante – é ser infinita e *inevitavelmente* convocado pelo outro, pela sua inesperada e incessante chegada (daí a “*susceptibilidade pré-originária*” ao outro) obrigando-me assim, por outro lado, a responder. Dito brevemente, responder ao outro é, *ao mesmo tempo, já-ter-sido-afetado* ou convocado pelo outro – eis o duplo sentido da responsabilidade em sede levinasiana. Portanto, é como se o duplo sentido de responsabilidade se revelasse, *ao mesmo tempo*, como abertura “arqui-originária”, incondicional e inevitável ao outro e, em face desta radical abertura, torna-se impossível não responder ao outro, mesmo que a minha resposta seja da ordem do silêncio ou da negação. Silenciar-se ou negar-se é já, de certa forma, responder: “Há – dirá Lévinas – em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar” (LÉVINAS, 2010, p. 28). O duplo sentido da responsabilidade em sede levinasiana revela-se, pois, com uma espécie de *vocação para responder à exterioridade de um apelo* ao qual é impossível-não-poder-não-responder.

Assim, a *vulnerabilidade* ou a *susceptibilidade pré-originária* do “sujeito” levinasiano é da ordem de um estar pronto a responder, aqui-já-e-desde-sempre, *diante* do outro, *ao* outro e *pelo* outro: “Acusativo maravilhoso: eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor” (LÉVINAS, 2003a, p. 110), dirá Lévinas em *De Dieu qui vient à l’idée* ou, ainda, conforme se lê em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (“De outro modo que ser ou para lá da essência”) (1978), “[a] palavra Eu significa *eis-me* [aqui], respondendo por tudo e por todos. A responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma crispação impossível de distender, que os limites da identidade não podem reter” (LÉVINAS, 2011, p. 130). Neste sentido preciso, no idioma levinasiano, “subjetividade” e “responsabilidade” são quase-sinônimos. Dito por outras palavras, a responsabilidade (num sentido “pré-originário”, no sentido em que o “sujeito” está *sempre-já* obrigado a responder ao outro, é *sempre-já heteroafetado* pelo seu apelo ou por sua chegada) é o *princípio da individuação* ou da *eleição*<sup>412</sup>: sou eleito, unicamente, a responder pelo-outro-para-o-outro. “Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, e nesse sentido sou eleito. (...) A

---

<sup>412</sup> Sobre a *eleição*, Catherine Chaliier faz uma importante intervenção: “A eleição pode certamente degradar-se em orgulho e em sentimento falacioso de superioridade, mas ela compreende-se, antes do mais, como dever de servir. Filosoficamente, é conveniente, para evitar toda a falsificação ideológica da ideia de eleição, pensá-la como a certeza de uma precedência da responsabilidade sobre a liberdade. Desde logo a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação para uma Palavra que precede cada um e lhe ordena o bem. Tal é, para Lévinas, o sentido de uma heteronomia que, terminando com a ilusão de soberania, guia para a via do humano. Deixando-se este definir melhor por uma vocação para servir do que por um propósito de dominar” (CHALIER, 1993, pp. 80-81).

responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação” (LÉVINAS, 2010, p. 135), dirá Lévinas em *Entre nous*.

Neste sentido, a “subjetividade”, na perspectiva levinasiana, seria uma espécie de “efeito” (embora Lévinas não o diga por estas palavras) desse apelo da alteridade para que se responda por outrem. Nesta perspectiva, o próprio eixo da subjetividade é “invertido” ou, mais precisamente, *deslocado*: o “sujeito” torna-se *hóspede e refém* do outro sem que isso signifique, contudo, a negação do Mesmo. Ao contrário, a tese de Lévinas advoga que o outro participa do Mesmo, assim garantindo a unicidade do “eu” – e isto em um sentido bem preciso, conforme sentencia Lévinas: “*A unicidade do Eu é o facto de ninguém poder responder em meu lugar*” (LÉVINAS, 1997, p. 237)<sup>413</sup>. Essa sentença anuncia, distante de qualquer superficialidade ou ingenuidade, o cerne da argumentação levinasiana acerca da preeminência da alteridade em relação à mesmidade e, por conseguinte, do outro em relação ao “eu”, desenvolvendo assim um *outro* sentido de subjetividade humana atravessada *sempre-já* pela alteridade. A urgência com que o “sujeito” responsável é convocado pelo outro faz do regresso a si desvio interminável. Tal desvio, ressalta-se, não se refere à pura desorientação, mas, ao contrário, revela a impossibilidade do retorno a si *enquanto tal* – dito por outras palavras, e numa pegada derridiana, o retorno a si não se dá senão no desvio, no deslocamento, na separação, na divisão, na hetero-afecção, em suma, na *ex-apropriação de si*, pois não há identidade una ou própria que não passe, antes, pela *resposta* à alteridade. Em *Humanisme de l'autre homme*, Lévinas assim resumirá a relação quase-sinonímia entre “responsabilidade” e “subjetividade”:

Ser Eu (*Moi*) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu (*Moi*) de seu imperialismo e de seu egoísmo (...) não o transforma em momento da ordem universal, porém confirma a unicidade do Eu (*Moi*). A unicidade do Eu (*Moi*) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar (LÉVINAS, 2009, p. 53).

Portanto, esta impossibilidade de se furtar à responsabilidade perfaz um “primeiro” sentido de “responsabilidade” (e reforço as aspas, pois, a rigor, não se trata de uma ordem cronológica dos sentidos da “responsabilidade”) que, de acordo com a leitura de Derrida sobre o pensamento levinasiano, conforme lemos em *Le mot d'accueil*, nomearia então “uma eleição que, de maneira tão estranha quanto significativa, absolutamente excepcional, *precederia* um acolhimento que o sujeito poderia reservar ao que quer que seja (...). *A*

---

<sup>413</sup> *Grifo meu.*



atribuição eletiva me escolhe precedendo-me e submetendo a minha capacidade de acolhimento” (DERRIDA, 2008a, p. 78)<sup>414</sup>. Noutro lugar, nomeadamente em *Ulysses Gramophone*<sup>415</sup>, texto escrito por Derrida por ocasião do Nono Simpósio Internacional dedicado a James Joyce, ocorrido em Frankfurt em 1984, o filósofo falará da cena de uma aquiescência “originária”, de uma espécie de receptividade “primeira” ao outro e à linguagem que se revela no *duplo sim* (“*sim-sim*”): de modo análogo ao pensamento de Lévinas relativamente ao duplo sentido da “responsabilidade”, o *duplo sim* derridiano diz, *ao mesmo tempo*, a cena de uma receptividade “pré-originária”, um dizer *sim* incondicional e inescapável ao outro, à exterioridade daquilo que sobrevém e a impossibilidade-de-não-poder-não-responder à convocação e/ou à vinda do outro, isto é, o seu apelo imperativo que me obriga, então, inescapavelmente a responder. Trata-se, portanto, da ordem de uma responsabilidade “originária” que precede o dito “sujeito” em sua esfera autonômica e egocrática; é, pois, um *eis-me aqui pronto para responder* que, salvaguardando as diferenças de contexto, traduz-se na fórmula exemplificativa de Derrida “*hello, yes: I’m listening...*” (“olá, sim: estou ouvindo...”), tal como podemos ler no referido texto *Ulysses Gramophone*:

Existem várias modalidades ou tonalidades do *sim* telefônico, mas uma delas, sem dizer qualquer coisa, equivale a marcar, simplesmente, que nós estamos *aqui*, ouvindo, do outro lado da linha, prontos para responder, mas uma resposta que não significa outra coisa senão a própria preparação para responder (olá, sim: estou ouvindo, posso ouvir que está aí, pronto para responder justo no momento em que estou pronto a falar com você) (DERRIDA, 1992b, p. 270)<sup>416</sup>.

O que se propõe, portanto, quer na filosofia levinasiana, quer na derridiana, resguardadas as diferenças de suas *assinaturas*, é que o sentido da “subjetividade” está não em manter-se firmemente em si mesmo, mas sim em revelar-se como resposta e “responsabilidade” ao outro, assumindo, assim, a “anterioridade” do outro em relação a tudo o que se pretenda autodenominar-se *próprio, idêntico a si, enquanto tal*, etc. – eis que a “subjetividade” e a “responsabilidade”, neste registro *hetero-autonômico* de pensamento, têm a sua gênese conjunta. A elipse que perfaz o movimento de interiorização (ou “subjetivação”) do dito “sujeito” deve-se, portanto, nas palavras de Lévinas (que retomo), a “uma abertura de si absolutamente *exposta*<sup>417</sup> e desembriagada do êxtase da intencionalidade” (LÉVINAS,

---

<sup>414</sup> *Grifo meu.*

<sup>415</sup> DERRIDA, Jacques. *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*. Paris: Editions Galilée, 1987.

<sup>416</sup> Na versão em inglês, lê-se: "There are several modalities or tonalities of the telephonic *yes*, but one of them, without saying anything else, amounts to marking, simply, that we are *here*, present, listening, on the end of the line, ready to respond but not for the moment responding with anything other than the preparation to respond (hello, yes: I'm listening, I can hear that you are there, ready to speak just when I am ready to speak to you)" (DERRIDA, 1992b, p. 270).

<sup>417</sup> *Grifo meu.*

2003b, p. 235). Num *certo* sentido, o que se quer aqui (isto é, ao longo deste capítulo) demonstrar é que a experiência heterônoma, em sede levinasiana, entendida como “movimento para o Outro [que] não se recupera na identificação, não volta ao seu ponto de partida” (LÉVINAS, 1997, p. 231) se aproxima da “experiência de *ex-apropriação de si*” no idioma de Derrida, tal como vimos no capítulo anterior. Uma experiência de *ex-apropriação de si* que, na assinatura derridiana, se dará pela via da relação à língua do outro perfazendo, assim, conforme bem nos explica Fernanda Bernardo em seu texto<sup>418</sup> de introdução à tradução do livro de Derrida *L'autre cap* (“O outro cabo”) (1991), [perfazendo] a cena de uma subjetividade “heteronomizada” do “eu”, traduzida pela autora como *singularidade diferante*.  
Leiamos:

Numa palavra, o eu, a identidade, que não é *arkê* de si própria, vem a si, pelo desvio do *outro em si*, na forma da não-identidade ou da diferença de si consigo – na forma de uma *singularidade diferante*. É, pois, a afirmação do *outro* como *outro*, o respeito pela sua alteridade; a sua *ex-apropriação*, em suma, que desafia qualquer reapropriação: do nome, do nome próprio, da memória, da memória da língua, da identidade, etc. (...). Tal é o perfil do sujeito ou da identidade na cena gramatológica; a saber, *uma experiência in-finita de não-identidade a si* devido à interpelação, ou ao apelo, inderivável do *outro* – o *outro* apela e, relativamente a ele, já o sabemos, o endividamento in-finito e a heteronomia é a regra (BERNARDO, 1995, pp. 34-35).

No escopo do pensamento derridiano, o dito “sujeito” só é “sujeito” na medida em que se *assujeita*, se *expõe*, se abre à resposta, à vinda do outro, ao seu chamamento e convocação que lhe são, pois, impossíveis de evitar – só assim, isto é, só no *desvio*, na *différance* e na *ex-apropriação de si* é que se pode falar em singularidade, identidade e unicidade, tecendo, desde então, uma outra concepção ou um outro entendimento acerca do “sujeito” no idioma derridiano e uma outra concepção de responsabilidade “tão irreduzível quanto rebelde à categoria tradicional de ‘sujeito’”, como dirá o filósofo em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* (“‘É preciso comer bem’ ou o cálculo do sujeito”) (1992). Por isso, o “sujeito”, numa perspectiva *hetero-autonômica*, não poderá mais ser pensado como presença a si, como origem de si e do mundo, como voz da consciência que dá a si a sua própria lei, como estância ou estabilidade, como propriedade, calculabilidade, liberdade, vontade, etc. Para Derrida, o “sujeito” pensado segundo estes *predicados essenciais*<sup>419</sup> não é outra coisa senão uma fábula,

---

<sup>418</sup> BERNARDO, Fernanda. “O outro cabo – a desconstrução e a desconstrução da europa onto-econômica” in *O outro cabo*. Coimbra: A Mar Arte, 1995, pp. 3-90.

<sup>419</sup> Cf. DERRIDA, 1992a, p. 288, de onde lemos: “Si nous voulons encore parler du sujet (...), il faut d’abord soumettre à l’épreuve des questions les prédicats essentiels dont tous ces sujet sont le sujet. Ils sont nombreux et divers selon le type ou l’ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l’étant-présent: présence à soi – ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité –, identité à soi, positionnalité, propriété,

embora não negue a sua importância, conforme lemos em suas palavras: “O sujeito é uma fábula (...), e isto não faz com que não o levemos a sério (ele é mesmo sério), isto não faz com que não nos interessemos pelo que uma tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção *convencional...*” (DERRIDA, 1992a, p. 279)<sup>420</sup>.

Assim sendo, partindo de um *singular* registro de pensamento, as problemáticas da “responsabilidade” e da “subjetividade” assumem, no pensamento derridiano, outra forma de ser pensadas (como veremos mais detidamente no parágrafo a seguir) – e o caminho aberto pelo pensamento levinasiano acerca destas questões foi fundamental a Derrida. Conforme declara o filósofo em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*: “a subjetividade, da qual ele [Lévinas] fala de uma maneira bastante insólita, nova e forte, se constitui, em princípio, como subjetividade de *refém* (...). O sujeito é responsável pelo outro antes de ser responsável por ele mesmo como ‘eu’” (DERRIDA, 1992a, p. 293)<sup>421</sup>. Com isso, tem-se o que Derrida chamou de um *deslocamento* do “eixo” da ocidentalidade filosófica marcado, na perspectiva do pensamento de Lévinas, pela autonomia e pela alergia ao outro. Por caminhos singulares e num idioma “próprio”, Lévinas recordou-nos uma certa história metafísico-antropológica do conceito de “sujeito” ou do “eu” referindo-se à “estrutura” dialógica da alma consigo mesma desdobrando-se até a Modernidade perfazendo, assim, um certo “eixo” do pensamento em que o “outro” transmuta-se em “mesmo”. Sobre isto, dirá Lévinas num importante trecho de *La philosophie et l’idée de l’Infini* que me permito citar longamente:

A autonomia – a filosofia que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres – pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a mais nada, compraz-se, como Narciso, consigo mesma. Quando na vida filosófica que realiza essa liberdade surge um termo estranho a essa vida, um outro termo (...), ele incomoda-nos. É preciso ultrapassá-lo e integrá-lo nessa vida. *Ora, a verdade é precisamente essa vitória e essa integração.* (...) Graças à verdade, essa realidade de que me arrisco a ser o brinquedo, são por mim compreendidas. / O ‘eu penso’, o pensamento na primeira pessoa, a alma que conversa consigo mesma ou que encontra como reminiscência os ensinamentos que recebe promove assim a liberdade. *Esta triunfará quando o monólogo da alma tiver chegado à universalidade, tiver englobado a totalidade do ser e até o indivíduo animal que alojava esse pensamento.* Toda a experiência do mundo – os elementos e os objetos – se presta a essa dialética da alma que dialoga consigo mesma, entra e participa em si própria. As coisas serão ideias, e ao longo da história econômica e política em que esse pensamento se terá desenrolado, elas serão conquistadas, dominadas,

---

personnalité, ego, conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité, etc. Il faut questionner cette autorité de l’étant-présent (...).”

<sup>420</sup> No original: “Le sujet est une fable (...), et ce n’est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s’intéresser à ce qu’une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue...*” (DERRIDA, 1992a, p. 279).

<sup>421</sup> No original: “(...) la subjectivité, dont il parle beaucoup d’une manière insolite, nouvelle et forte, se constitue d’abord comme celle de l’*otage*. (...) Le sujet est responsable de l’autre avant de l’être de lui-même comme ‘moi’” (DERRIDA, 1992a, p. 293).

possuídas. E é por isso, sem dúvidas, que Descartes dirá que a alma poderia ser a origem das ideias relativas às coisas exteriores e dar conta do real. (...) É a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava. A identificação do Eu – a maravilhosa autarcia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo (LÉVINAS, 1997, pp. 203-204).

Portanto, é na preocupação relativamente a esta “transmutação” ou, para usar a metáfora de Derrida em ‘*Il faut bien manger*’..., a esta *introjeção*<sup>422</sup> do “outro” pelo “mesmo” que se faz *necessário* repensar as concepções de “responsabilidade” e “subjetividade”, não para destruí-las ou negá-las, mas antes, e sobretudo, para demonstrar e problematizar os limites de pensá-las segundo um registro autonômico, egológico e egocrático. De certa forma, poder-se-ia dizer que a expressão “hetero-autonomia” ou o registro “hetero-autonômico” da *desconstrução*, aqui defendido, segue o sentido expresso pelo sintagma levinasiano “Outro-no-Mesmo”. Situando-se na difícil tensão entre heteronomia e autonomia – isto é, entre a lei do outro que se impõe e assim nos impede de não-poder-não-responder a ele, e a instância da singularidade, de um certo *autos* que supõe uma certa “propriedade” ou “mesmidade” – o chamado registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução* tenta, justamente, dar a ler e a repensar esta tensão ou esta *dobra* que interliga intrinsecamente o *heteros* e o *autos*, todavia remarcando uma certa prevalência da instância heterônoma – dando-nos a pensar, assim, o “sujeito” *hetero-auto-afetado* ou *ex-apropriado*, ou, ainda, o “sujeito” em *autodesconstrução* a partir da injunção da responsabilidade in-finita para com o outro.

Por fim, convém lembrar que “*Il faut*” não quer apenas dizer “é necessário”, mas também, etimologicamente em francês, “isso falta” ou “faz falta” (*cela manque*)<sup>423</sup>. Neste sentido, perseguindo este imperativo que diz também aquilo que falta ou que resta a ser pensado, propõe-se, aqui, nesta tese, assumindo uma certa tarefa de pensamento, repensar tais conceitos por uma outra via ou por um outro registro teórico – a saber, o registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução*. Em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*, Derrida convida-nos então a esta tarefa filosófica da qual o seu pensamento é, ao mesmo tempo, precursor e herdeiro de uma certa trajetória filosófica:

Um discurso assim estruturado [isto é, um discurso teórico que reconhece os processos da *différance*, do rastro, da iterabilidade, da exapropriação, etc.] pode tentar situar de outro modo a questão do que é, do que pode ser, do que deva ser um sujeito humano, uma moral, um direito, uma política do sujeito humano. Esta tarefa permanece por vir, muito à frente de nós (...)

---

<sup>422</sup> Cf. DERRIDA, 1992a, p. 293.

<sup>423</sup> Cf. DERRIDA, *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993c [*Salvo o nome*. São Paulo: Papyrus, 1995e, p. 65].

Assim, será recuperando uma certa herança da trajetória filosófica de Derrida, nomeadamente os pensamentos de S. Kierkegaard e, uma vez mais, de E. Lévinas, que darei prosseguimento no parágrafo seguinte ao repensar as concepções de “subjetividade” e “responsabilidade” enfatizando, por um lado, a sua gênese conjunta e, por outro lado, a sua dimensão aporética e/ou paradoxal.

## § 6. “Responsabilidade” e “Subjetividade” no idioma da *desconstrução* – releituras de S. Kierkegaard e E. Lévinas

Os temas da “responsabilidade” e da “subjetividade” repensados a partir do registro aporético e *hetero-auto-nômico* da *desconstrução* serão trabalhados por Derrida principalmente em *Donner la mort* (“Dar a morte”) (1999), obra sobre a qual este parágrafo fundamentalmente ora se dedica. Trata-se de um dos últimos grandes trabalhos de Derrida legado a nós, seus leitores, publicado apenas há cinco anos antes da morte do filósofo, que ocorrera em outubro de 2004, em Paris, e é, sem dúvida, uma das obras mais difíceis que compõe o conjunto da imensa obra derridiana, estimada em cerca de cem títulos, não apenas pela complexidade dos temas abordados, a saber, a História da Europa, da responsabilidade e da subjetividade, a ética, a morte, a possibilidade da literatura, Deus, o perdão, etc., bem como pela diversidade das leituras e *contra-assinaturas* de outros pensadores e escritores, tais como Kierkegaard (principalmente), Patocka, Platão, Nietzsche, Heidegger, Lévinas, Kafka, Melville, etc., mas também, e em grande medida, pela sofisticação da leitura de Derrida acerca destes temas e destes pensadores. Tal sofisticação se expressa no percurso *singularmente* retraçado pelo filósofo em que a questão-chave de seu texto, a saber, o tema da responsabilidade, aparece repensado e entrelaçado a outros tantos temas e a outras tantas leituras.

Diante deste cenário, é preciso, pois, que se trace aqui também, nesta tese, um certo percurso de leitura e de escrita por esta rica obra de Derrida, salientando uma certa hipótese de leitura que será, por ora, o nosso fio condutor: a gênese conjunta da responsabilidade e da subjetividade a partir do registro *aporético* e *hetero-autonômico* que o pensamento da *desconstrução* nos dá a ler e a pensar. Este percurso – que não poderia ser senão incompleto – será guiado pela cena bíblica que retrata o sacrifício de Isaac por Abraão (que é também, como veremos, o sacrifício de Abraão), episódio *relido* por Derrida a partir da *releitura* de Kierkegaard na obra *Frygt og Bæven* (“Temor e Tremor”) (1843). Abraão será, portanto, assim como foi para Kierkegaard, figura dominante nesta obra de Derrida a qual nos convoca a pensar a seguinte questão: diante do temível pedido de Deus que sacrifique seu filho, seu único filho Isaac, como interpretar a atitude de Abraão que acata o pedido divino mantendo-se em segredo em relação à sua comunidade? Como interpretar o segredo de Abraão e a lei do seu silêncio? Na tentativa de compreender esta questão ou ao menos de fornecer um caminho de leitura a ela, Derrida nos conduz para e por uma inquietante argumentação que visa sustentar um outro entendimento da “responsabilidade”, a saber, a *responsabilidade absoluta*,

pensada não mais no registro da tradicionalidade, mas, sim, evidenciando os seus limites e as suas aporias.

Contudo, ao contrário do que se possa imaginar, a potência do seu pensamento está justo em fazer ver os limites e as aporias de temas que nos cercam cotidianamente e são caros à filosofia sem que isto signifique propor a sua destruição, mas, antes, e sobretudo, propõe *repensá-los* – afinal, não estaria a força do pensamento, ou melhor, a força ou o motor da filosofia, resignificada por Lévinas não tanto como “amor à sabedoria” ou como “busca pela verdade”, mas, sim, como “amor ao outro” ou “sabedoria do amor”<sup>424</sup>, ou seja, não estaria a força ou o motor da filosofia naquilo que, no limite, nos é interdito? Não seria, pois, a interdição o próprio despertar da questão – isto é, a condição de (im)possibilidade<sup>425</sup> do pensamento e da filosofia? Dito por outras palavras, não seria a intransmissibilidade do segredo (aquilo que nos é distante, separado, inacessível, racionalmente incompreensível, etc.) a *respiração*, o sopro mesmo da filosofia? Quer dizer: o seu reinventar a *cada vez e de novo*, e *singularmente*, e *diferentemente*? Não seria isto mesmo o que chamamos de *desconstrução*, não estaria aí a sua força e a sua tarefa? Começo sem começo absoluto, origem perdida, segredo inviolável, mistério que faz tremer e que, não obstante, nos apela a pensar...

\*

Na referida obra, *Donner la mort*, Derrida ressalta a importância da Filosofia “saber não saber” (DERRIDA, 2013a, p.70), isto é, a importância de reconhecer determinados limites ao pensamento, limites estes impostos por uma situação paradoxal ou radicalmente aporética, tal como será, conforme veremos adiante, a cena do sacrifício de Isaac por Abraão<sup>426</sup>. Neste livro, portanto, Derrida nos faz refletir sobre a intolerância ao segredo, à aporia, ao paradoxo, ao absurdo, tanto da ética quanto da filosofia ou da dialética em geral, de Platão a Hegel. Assim dirá o filósofo: “[d]enegação do segredo, a filosofia instalar-se-ia no desconhecimento daquilo que há a saber, a saber, que há segredo e que ele é incomensurável com o saber, com o conhecimento e com a objetividade (...)” (DERRIDA, 2013a, p. 115). Poder-se-ia dizer que o episódio bíblico que norteia tanto as análises de Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, como as de Derrida, em *Donner la mort*, seria, talvez, o exemplo máximo de uma tentativa da filosofia se haver com o segredo e, de certa forma, de tecer a ele um elogio. A exemplaridade deste caso está não apenas no fato de se tratar de uma interpretação

---

<sup>424</sup> Rever § 5

<sup>425</sup> Rever Preâmbulo.

<sup>426</sup> Cf.: *Gênesis* 22 : 1, 2.

filosófica de um texto bíblico, mas também, e sobretudo, na tecedura de uma certa interpretação que valoriza e preserva aquilo mesmo que, quase imediatamente, a filosofia tenderia a repelir – a contradição, o paradoxo, a aporia, o segredo, o desconhecido, etc. Em suma, nas palavras de Derrida, aquilo que a faz *tremor* – e todo o gesto filosófico numa perspectiva tradicional (da busca pela verdade, pelo conhecimento seguro, pelo fundamento, etc.) seria, para este autor, uma tentativa de “estabilizar” o tremor. Sobre isto, Derrida dirá: “O segredo é no fundo tão intolerável à ética quanto à filosofia ou à dialéctica em geral, de Platão a Hegel” [e, mais a frente, continua:] “Não há segredo último para o filosófico, o ético ou o político. O manifesto vale mais do que o segredo, a generalidade universal é superior à singularidade individual (...). Nenhum segredo é absolutamente legítimo” (DERRIDA, 2013a, p. 81-82). Contudo, apesar disto, tanto Derrida quanto Kierkegaard, resguardando a singularidade das suas assinaturas e o contexto de suas “produções”, conferem um “lugar” filosoficamente legítimo ao segredo pela via da releitura do sacrifício de Isaac e Abraão.

Kierkegaard, logo no começo de *Temor e Tremor*, numa sessão preambular intitulada “Elogio de Abraão”, dedica-se, como o título já enuncia, a elogiar Abraão e a dimensão secreta e silenciosa que faz parte da sua conduta enquanto cavaleiro da fé<sup>427</sup>. Nesta sessão, o filósofo lembrará a grandeza deste homem que fora eleito por Deus para cometer o maior dos sacrifícios: oferecer o seu filho tão amado e aguardado, o seu único filho, ao holocausto por suas próprias mãos como prova de sua absoluta fé. Respondendo prontamente ao ordenamento divino – “*eis-me aqui*” –, Abraão não hesitará selar o seu cavalo e partir rumo ao monte Moriá para fazer cumprir tal ordenamento. Para isto, precisou abandonar a sua razão e agarrar-se à fé, do contrário, dirá Kierkegaard, “se tivesse refletido no absurdo da viagem, nunca teria partido” (KIERKEGAARD, 1979, p. 203). Por isso, dirá o filósofo, “Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 202). Do ponto de vista filosófico, talvez se possa dizer que, para

---

<sup>427</sup> Kierkegaard estabelecerá uma diferença entre o *herói trágico* e o *cavaleiro da fé* os quais corresponderiam, respectivamente, ao estágio ético e ao religioso. A seguir, destaco alguns trechos de *Temor e Tremor* a este respeito: “O herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em Indivíduo (...). O cavaleiro da fé conhece o entusiasmo que dá a renúncia ao sacrificar-se pelo geral, quanta coragem é necessária para isso; mas também sabe que há nessa conduta uma segurança que se obtém ao agir pelo geral; (...) Abraão teria assim podido desejar, por vezes, que o seu papel fosse amar Isaac como convém a um pai, amor inteligível para todos, e para sempre inolvidável; podia desejar que a sua tarefa consistisse em sacrificar Isaac no interesse geral, e despertar nos pais o entusiasmo das façanhas gloriosas — sentimo-nos quase espantados ao pensar que estes desejos não passam de crises e como tal devem ser tratados; porque ele sabe que percorre um caminho solitário, que nada fez no interesse geral, mas que simplesmente sofre uma provação e uma tentação” (KIERKEGAARD, 1979, pp. 260-262).



Kierkegaard, a grandeza de Abraão está justamente na radical incompreensibilidade da sua decisão, levada a cabo apesar de tudo: do “peso” da moralidade, do seu amor de pai, da sua culpabilidade de assassino.

Contudo, sem reduzir Abraão a um mero assassino, traidor da ética e da moralidade, e sem ridicularizar a sua fé, Kierkegaard, ao contrário, mostra-se completamente estupefato diante da atitude de Abraão e, talvez, por isso mesmo tenha mobilizado esforços para refletir filosófica e seriamente sobre o problema da superação da moralidade pela fé<sup>428</sup>. Sobre isso,

---

<sup>428</sup> O cerne de *Temor e Tremor* consiste na problematização da superação da moralidade pela fé a partir do repensar do episódio bíblico do sacrifício de Isaac por Abraão. Tal problematização divide-se em três momentos, assim estruturados: I) “existe uma suspensão teleológica da moralidade?”; II) “existe um dever absoluto para com Deus”; e III) “pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?”. Esta problematização de *Temor e Tremor*, especialmente este terceiro ponto, reenvia para o “esquema” kierkegaardiano de compreensão da existência a partir de três estádios, a saber, o estético, o ético e o religioso, em que o silêncio de Abraão perante a comunidade (o geral) em relação ao que decidiu fazer – isto é, oferecer seu próprio filho ao sacrifício atendendo ao pedido divino – só poderia justificar-se no estádio religioso, pois, do ponto de vista da moral, Abraão não passaria de um assassino aos olhos da comunidade.

Dito resumidamente, a problemática central do pensamento de Kierkegaard consiste na defesa de uma certa irracionalidade de nossa experiência do real no sentido de que a existência humana não se deixa guiar pela pura conceituação intelectual – ou seja, a existência subjetiva ou a interioridade de cada um e as relações que por ele são tecidas ao longo da sua vida (com os outros e com Deus) não se submetem ao saber racional. Portanto, a filosofia kierkegaardiana da existência opõe-se a todos os sistemas racionalistas, sobretudo, ao hegeliano. Neste sentido, o filósofo defenderá a tese que diz que a concretização da vida dos indivíduos não depende de formulações teóricas e razões lógicas, mas sim da escolha de cada um. Em suma, para Kierkegaard, o homem opta por esta ou aquela forma de vida ou de existência a qual será caracterizada (e, de certa forma, hierarquizada) segundo uma estrutura tripartida dos três estádios da existência acima referidos.

O primeiro estádio, o **estético**, seria caracterizado “pelo hedonismo romântico e sofisticado, ao qual se contrapõe, não apenas a dor, mas, sobretudo, o tédio”, do qual a obra “Diário de um Sedutor” (1843) é um exemplo emblemático. Aquele que opta por esta forma de existência convive com a transitoriedade da vida e, conseqüentemente, com a ameaça do tédio e do desespero. Conforme a introdução da obra que homenageia o pensamento de Kierkegaard, nomeadamente a *Coleção Os pensadores – Kierkegaard*, lemos: “O protagonista da opção estética tenta realizar todas as possibilidades, mas estas não lhe proporcionam mais do que uma atualidade transitória. O mais importante, porém, está em que a ameaça do tédio é perpétua, porque ele exige constante defesa. Conseqüentemente, a busca estética de novidades conduz, em última instância, ao desespero, tema da última obra, *O Desespero Humano (Doença até à Morte)*” (CIVITA, Vitor. “Vida e Obra” in KIERKEGAARD, 1979, p. 17).

O segundo estádio, o **ético**, contrasta com o estético na medida em que instaura a vida no terreno do dever, da universalidade das regras e da incondicional exigência do caráter individual forjado segundo a lei moral. Portanto, contrariamente ao esteta, o indivíduo que opta pela existência ética tem sua vida marcada pela continuidade existencial regada por um ideal social. No entanto, enquanto o limite do estádio estético é o tédio e o desespero, o limite do estádio ético é a contradição, isto é, a possibilidade de cair em contradição com as leis morais e, conseqüentemente, consigo próprio, levando ao arrependimento. A “saída” desta situação limítrofe do estádio ético seria, para Kierkegaard, o estádio religioso, o qual se caracteriza pela fé e pela relação do indivíduo para com Deus.

Neste estádio, o **religioso**, ao contrário do ético, o indivíduo não presta contas de suas ações perante a sociedade, mas, sim, e somente, perante Deus – trata-se do “encontro” entre a subjetividade e o absoluto. Neste sentido, a “natureza” do erro ou da falta que um indivíduo possa vir a cometer também difere – no estádio ético o erro é perante a sociedade, é uma falta moral, já no religioso a falta para com Deus torna-se pecado. E talvez por isso mesmo o estádio religioso não seja um conforto para a alma, mas, ao contrário, convoca para a imensa responsabilidade de uma existência subjetiva “excepcional” que, ao realizar o “salto da fé”, rompe com o registro da generalidade e guia sua vida de maneira autêntica, todavia não menos trágica.

Esta cena trágica da responsabilidade absoluta que emana do “salto da fé” – passando do estádio ético ao religioso – é relatada e interpretada por Kierkegaard a partir da história de Abraão em sua obra *Temor e*

destaco um trecho de *Temor e Tremor* no qual podemos testemunhar o elogio de Kierkegaard a Abraão e, conseqüentemente, e não sem ironia, um certo elogio àquilo que faz *tremor* a filosofia. Leiamos:

Compreender Hegel<sup>429</sup> deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido (...). Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado. Não ignoro as ações que o mundo admira como grandes e magnânimas; elas acham eco na minha alma porque estou humildemente convencido de que o herói combateu também por mim (...). Penetro no pensamento do herói, mas não no de Abraão; alcançado o cimo, recaio, porque o que se me oferece consiste num paradoxo (KIERKEGAARD, 1979, p. 216).

Tudo na história de Abraão é surpreendente e impensável e, contudo, será justamente essa radical inapreensibilidade aquilo mesmo que nos dá e nos convoca a pensar. Embora de modo diferente, em sua leitura de *Temor e Tremor*, Derrida também tecerá um certo elogio ao

---

*Tremor*, como veremos no desenrolar deste parágrafo. A tragicidade desta forma de existência reside no fato de que a fé, ela própria, não nos dá nenhuma garantia, porque Deus, afinal, não responde (não esclarece).

Acrescenta-se ainda, de passagem, que a própria biografia de Kierkegaard parece ter sido marcada por estes “estádios” que o filósofo defendeu no âmbito de seu pensamento: estudioso de Teologia, na Universidade de Copenhague, e ao mesmo tempo crítico do cristianismo, Kierkegaard, na sua juventude, afastou-se da religião decidindo seguir como um “filósofo solitário” e, após a morte de seu pai (1838), entregou-se à vida desregrada e prazerosa. A este momento conturbado, contudo, seguiu-se o seu noivado com Regine Olsen e, no ano seguinte, o seu retorno aos estudos universitários, tornando-se pastor. Mas, pouco depois, vendo-se impossibilitado de seguir este tipo de vida, Kierkegaard termina seu noivado e recusa-se a receber os sacramentos de pastor (dizia que pastores eram oficiais do rei e que isto nada tinha a ver com a cristandade), optando, assim, por viver solitária e individualmente seu percurso existencial votado à religião e à filosofia (cf. *Coleção Os Pensadores – Kierkegaard*, 1979, pp. 9-24).

Por fim, salienta-se que não se trata aqui, nesta tese, de desenvolver uma análise sobre o pensamento e a obra kierkegaardiana. Este autor é requisitado apenas na medida em que Derrida repensa sua leitura acerca do episódio bíblico do sacrifício de Isaac e Abraão, com ênfase, sobretudo, no terceiro problema levantado nesta obra, conforme supracitado; o que aqui terá um objetivo bem preciso – tecer um outro pensamento acerca da “responsabilidade” e da “subjetividade” sublinhando o seu registro aporético e heteronômico e, por conseguinte, levando-nos a refletir sobre a intolerância ao segredo, ao paradoxo, à aporia, ao absurdo, tanto da ética quando da dialética e da filosofia de maneira geral.

<sup>429</sup> Na introdução da edição da *Coleção Os Pensadores* (Ed. Abril Cultural, 1979) relativamente ao pensamento de Kierkegaard, intitulada “*Kierkegaard (1813 – 1855). Vida e Obra*”, editada por Vitor Civita e com consultoria de Marilena Chauí, lemos uma síntese da relação crítica deste filósofo ao pensamento hegeliano demonstrando que, num primeiro momento, o filósofo dinamarquês viu-se seduzido pelas sutilezas da dialética hegeliana, mas, em seguida, afastou-se deste pensamento por considerar que sua conceituação intelectual não fazia justiça à existência concreta do indivíduo. A referida introdução traz também um contraponto a esta crítica kierkegaardiana a Hegel demonstrando, com Merleau-Ponty, que é possível “falar de um existencialismo nessa obra, no sentido de que nela Hegel não se propõe a encadear conceitos, mas a revelar a lógica imanente da experiência humana; de maneira mais precisa, haveria um existencialismo em Hegel no sentido de que ele não concebe o homem como consciência que possui seus próprios pensamentos, mas como vida que procura compreender a si mesma” (CIVITA in *Kierkegaard – Os Pensadores*, 1979, p. 12 - 16).

segredo, salientando a importância da filosofia aprender a conviver com o não saber. Isto se faz importante na perspectiva derridiana porque, como veremos ao longo deste parágrafo, conviver com o não saber significa, em última instância, saber-se vulnerável ao *traumatismo* provocado pela *vinda do outro* – conforme dirá Derrida, “(...) o temor deste segredo ultrapassa, precede ou excede a tranquila relação de um sujeito a um objeto” (DERRIDA, 2013a, p. 42).

Dito por outras palavras, a partir da cena sacrificial de Isaac e Abraão, salienta-se uma espécie de suspensão do saber como o próprio temor da filosofia e aquilo mesmo que a faz (e nos faz) tremer, ou seja, o estar diante do desconhecido, do inconcebível, do incognoscível – em suma, do *segredo*: “[*mysterium tremendum*. Mistério tremendo, segredo que faz tremer”, dirá Derrida (DERRIDA, 2013a, p. 70).

O que é que faz tremer? Um segredo *faz* sempre tremer. [...] O mais das vezes não sabemos e não vemos a origem – secreta, portanto –, daquilo que nos cai em cima. Temos medo do medo, estamos angustiados pela angústia – e trememos. Trememos nesta estranha repetição que liga um passado irrecusável (um golpe aconteceu, um traumatismo já nos afectou) a um porvir inantecipável, antecipado mas inantecipável (...). Na repetição do que permanece imprevisível, trememos primeiramente por não sabermos de onde é que o golpe já veio, de onde é que ele foi dado (...) e por não sabermos, segredo redobrado, se ele vai continuar, recomeçar, insistir, repetir-se: se, como, onde, quando. E qual a razão deste golpe. Eu tremo então por ter ainda medo do que já me mete medo e que eu não vejo nem prevejo. Tremo diante do que excede o meu ver e o meu saber quando isso me concerne até ao mais íntimo (...). Não se sabe *porque se treme* (DERRIDA, 2013a, pp. 70-72).

Este segredo que faz tremer, ou este *myterium tremendum*, na referida cena sacrificial, é “representado” na figura de Deus como a máxima alteridade, isto é, como a dissimetria entre eu-próprio e o olhar divino que me vê, secreta, silenciosa e separadamente, sem que eu possa vê-lo. Um olhar que me exige resposta – “*eis-me aqui*” *pronto para responder* – faz de mim “sujeito responsável” na medida em que não posso me negar a responder e, *ao mesmo tempo*, na medida em que devo responder de modo maximamente responsável – isto é, devo considerar a radical singularidade do chamado do outro. De certa maneira, e para não perdermos de vista, isto remete ao duplo sentido da responsabilidade no idioma de levinasiano, tal como exposto no parágrafo anterior. A tese de Lévinas que repensa o “sujeito” como *hóspede* ou *refém* do outro, que o repensa como acolhimento incondicional e “pré-originário” à *vinda do outro*, resumido na fórmula “*eis-me aqui*”, perfaz a cena da subjetividade do “sujeito” como responsabilidade por outrem. Uma “responsabilidade” que, todavia, assumirá um duplo sentido, a saber: é, por um lado, responsabilidade incessante e infinita porque se refere à infinita e incessante *vinda do(s) outro(s)* que me heteroafeta(m)

independentemente do meu poder de decisão – o outro simplesmente chega, sem aviso, *traumatiza-me*; e é, por outro lado, *e ao mesmo tempo*, a exigência da resposta maximamente responsável. Em suma, responder ao outro é *já-ter-sido-afetado* pelo outro e é nesta resposta aos infinitos chamados do(s) outro(s) que o “sujeito”, na perspectiva de Lévinas (como *hóspede* ou *refém* da alteridade), vem a si como “si mesmo”, e, portanto (para usar uma terminologia derridiana), a sua identidade só se forja na medida desta *ex-apropriação de si*. Eis a gênese conjunta da responsabilidade e da subjetividade.

Abraão é, pois, aquele que *responde prontamente*, isto é, que *acolhe* o chamado divino, o chamado do *outro absoluto*, apesar do absurdo que a exigência de Deus representa aos olhos da ética. Não obstante, Abraão prontamente se lança à execução da tarefa exigida, ainda que ela seja permeada, do começo ao fim, por um absoluto não-saber, isto é, por um segredo absoluto. Abraão desconhece as razões do pedido de Deus e, apesar disto, está disposto a cumpri-lo. Ele mantém o pacto silencioso com Deus não revelando à sua família e à sua comunidade a prova que lhe fora imposta porque, em última instância, também ele desconhece as razões de tal ordenamento divino – que, no entanto, no momento derradeiro, tão logo o cutelo ergue-se para o sacrifício, Deus *misteriosamente* interfere e lhe restitui a vida-e-a-morte do seu filho já simbolicamente morto.

Portanto, partindo deste episódio bíblico, repensado por Derrida pela via da (re)leitura kierkegaardiana presente em *Temor e Tremor*, mas também numa certa herança do pensamento levinasiano, buscarei demonstrar, **I) por um lado**, que esta narrativa do sacrifício de Isaac (e/ou do sacrifício de Abraão) expressa, de uma certa forma, a estrutura da “subjetividade” no seu vínculo intrínseco e conjunto à “responsabilidade” sintetizado no sintagma abraâmico “*eis-me aqui*”. Sobre isso, Derrida dirá por estas palavras:

“Eis-me aqui”: a única e primeira resposta possível ao apelo do outro, o momento originário da responsabilidade enquanto ele me expõe ao outro singular, àquele que me chama. “Eis-me aqui” é a única auto-apresentação que supõe toda a responsabilidade: estou pronto a responder, respondo que estou pronto a responder (DERRIDA, 2013a, p. 92).

Veremos em que medida esta “auto-apresentação” (“*eis-me aqui*” imediatamente pronto a responder) revela-se também, e no mesmo gesto, como uma *auto-desconstrução de si* no sentido de uma *ex-apropriação de si* pela via da relação (de resposta e responsabilidade) ao outro. Não sem procurar demonstrar também em que medida esta relação ao outro como inevitável resposta à sua vinda é, desde sempre, uma relação, num certo sentido, *encriptada*,

silenciosa e “*enlutada*”<sup>430</sup> – dando-nos a ouvir com essa palavra - “*cripta*”- a ressonância da dissimetria, da separação, do segredo absoluto e do “luto”, perfazendo, assim, uma outra concepção de “sujeito” em sede *desconstrutiva* – que talvez de tão outra já nem mereça este nome<sup>431</sup> – como *cogito do a-deus*. Isto por um lado.

**II) Por outro lado**, e no escopo da mesma questão, ver-se-á que a narrativa bíblica acerca do sacrifício de Isaac e Abraão relida por Derrida ilustra o momento aporético da responsabilidade e o seu processo de desconstrução<sup>432</sup>, dando-nos a pensar dois sentidos de “responsabilidade”: a *responsabilidade geral*, isto é, a generalidade da ética em sua perspectiva tradicional, a ética pensada em sentido kierkegaardiano, ou seja, do dever moral do indivíduo para com a generalidade; e a *responsabilidade absoluta*, em que o absoluto da responsabilidade consiste, conforme dirá Derrida, em “trair tudo quanto se manifesta na ordem da generalidade universal” (DERRIDA, 2013a, p. 86), isto é, consiste em responder na sua vez e *a cada vez* à singularidade de cada chamado do outro que, enquanto outro, permanece transcendente, secreto, escondido, separado, *ab-soluto*, *absolutamente outro*, etc.

Será, portanto, a partir destas vias de leitura acima indicadas, entretecidas entre si, que buscarei demonstrar, com e a partir de Derrida, o repensar da gênese conjunta da “subjetividade” e da “responsabilidade” “performatizada” na cena da resposta abraâmica a Deus como *Todo Outro* [*Tout Autre*, no idioma de Lévinas] que, entretanto, conforme veremos, se desdobrará na resposta eticamente responsável ao *absolutamente todo* (*e qualquer*) *outro*, salientando o sentido *hiper-ético* da *desconstrução*.

\*

---

<sup>430</sup> As aspas justificam-se porque, conforme veremos no corpo do texto, o sentido do “luto” para Derrida difere do sentido dado por Freud. Em linhas muito gerais, o psicanalista, em sua obra *Luto e Melancolia*, refere-se ao luto como a possibilidade de “interiorizar” e “aceitar” a perda (é o luto dito “normal”), enquanto que a melancolia origina-se da impossibilidade de fazer o luto. Para Derrida, no entanto, conforme se lê em *Bélier* (“Carneiros”) (2003), uma certa melancolia deve protestar contra o “luto normal” fazendo-nos lembrar que, por fidelidade ao outro, não se deveria “matá-lo”, “interiorizá-lo” e/ou “guardá-lo” no fundo de um esquecimento. Veremos este argumento mais adiante no decorrer deste parágrafo.

<sup>431</sup> Em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*, Derrida acautela sobre a possibilidade de, talvez, “abandonar” um pouco o nome “sujeito” a fim de evitar que ele seja reintroduzido num contexto em que justamente está sendo posto em questão. Portanto, na referida entrevista, a propósito da resposta à pergunta de Nancy (a saber: “*Você propõe reformular a questão resguardando, de modo positivo, o nome “sujeito”?*”) Derrida assim responde: “(...) mantenho provisoriamente o nome como uma referência na discussão, mas não vejo necessidade de manter o nome sujeito a qualquer custo, sobretudo se o contexto e as convenções do discurso correm o risco de reintroduzir isto que está, justamente, em questão” (DERRIDA, 1992a, p. 274). No original: [Nancy:] “Est-ce que tu proposes de reformuler la question en gardant, dans un usage positif, le nom de ‘sujet’?” [Derrida:] “Pas nécessairement, je garde provisoirement le nom comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question” (DERRIDA, 1992a, p. 274).

<sup>432</sup> Cf. DERRIDA, 2003a, pp. 40- 41.

**I) Primeira via de leitura:** a narrativa do sacrifício de Isaac (e/ou do sacrifício de Abraão) expressa, de uma certa forma, a estrutura da “subjetividade” no seu vínculo intrínseco à “responsabilidade” sintetizado no sintagma abraâmico “*eis-me aqui*” (que diz a cena da “subjetividade” como resposta ao outro); e esta relação ao outro como inevitável resposta à sua vinda é, desde sempre, uma relação encriptada e “*enlutada*”, dando-nos a ler, pela via do “pensamento do *adeus* (a-Deus)”, tal como proposto por Derrida em *Donner la mort*, uma outra maneira de pensar o “sujeito” em sede *desconstrutiva*, a saber, como “*cogito do adeus*”.

(Re)começamos, pois, por reescrever esta cena sacrificial...

1. Passado algum tempo, Deus pôs Abraão à prova, dizendo-lhe: “Abraão!” Ele respondeu: “*Eis-me aqui*”. 2. Então disse Deus: “Tome seu filho, seu único filho, Isaque, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei”. 3. Na manhã seguinte, Abraão levantou-se e preparou o seu jumento. Levou consigo dois de seus servos e Isaque seu filho. Depois de cortar lenha para o holocausto, partiu em direção ao lugar que Deus lhe havia indicado. 4. No terceiro dia de viagem, Abraão olhou e viu o lugar ao longe. 5. Disse ele a seus servos: “Fiquem aqui com o jumento enquanto eu e o rapaz vamos até lá. Depois de adorarmos, voltaremos”. 6. Abraão pegou a lenha para o holocausto e a colocou nos ombros de seu filho Isaque, e ele mesmo levou as brasas para o fogo, e a faca. 7. E caminhando os dois juntos, Isaque disse a seu pai Abraão: “Meu pai!” “Sim, meu filho”, respondeu Abraão. Isaque perguntou: “As brasas e a lenha estão aqui, mas onde está o cordeiro para o holocausto?”. 8. Respondeu Abraão: “Deus mesmo há de prover o cordeiro para o holocausto, meu filho”. E os dois continuaram a caminhar juntos. 9. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão construiu um altar e sobre ele arrumou a lenha. Amarrou seu filho Isaque e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. 10. Então estendeu a mão e pegou a faca para sacrificar seu filho. 11. Mas o Anjo do Senhor o chamou do céu: “Abraão! Abraão!” “*Eis-me aqui*”, respondeu ele. 12. “Não toque no rapaz”, disse o Anjo. “Não lhe faça nada. Agora sei que você teme a Deus, porque não me negou seu filho, o seu único filho”. 13. Abraão ergueu os olhos e viu um carneiro preso pelos chifres num arbusto. Foi lá, pegou-o e sacrificou-o como holocausto em lugar de seu filho (*Gênesis 22:1-13*).

Desta cena importa salientar, num primeiro momento, a vulnerabilidade de Abraão diante do chamado de Deus – o que poderia ser traduzido pela vulnerabilidade do dito “sujeito” frente à inesperada vinda do outro. “*Eis-me aqui*” sintetiza a cena da dupla obrigação da “responsabilidade” – o *duplo sim* de Derrida – e o seu vínculo (ou a sua gênese conjunta) com a “subjetividade”. Sou desde sempre hetero-afetado pelo outro, e isto se mostra nas coisas mais banais e corriqueiras da vida: nasço, recebo um nome, uma língua, pertença a uma família e a uma cultura, etc. E, desde então, sou *obrigado* a responder a tudo isto que “me cai em cima” ou me *traumatiza*<sup>433</sup> - nas palavras do filósofo em *Donner la mort*, trata-se

---

<sup>433</sup> Cf. DERRIDA, 2013a, p. 71

de uma “outra forma radical da responsabilidade que me expõe dissimetricamente ao olhar do outro, não fazendo do meu olhar, justamente para aquilo que me olha, a medida de todas as coisas” (DERRIDA, 2013a, p. 41).

Como vimos outrora, para Derrida, a língua será o exemplo privilegiado desta cena de vulnerabilidade ou traumatismo do dito “sujeito” – ao dizer “sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha” (DERRIDA, 2001c, p. 15), Derrida está a nos lembrar que *toda e qualquer* relação que estabeleçamos com o outro (a língua é aqui pensada como a vinda do outro) não pode ser uma relação de apropriação. Por isso, o dito “sujeito” em sede derridiana não poderá mais ser pensado em termos de propriedade e soberania, mas, sim, a partir do registro heterológico que guia o seu processo de “individuação” ou de “subjetivação”. E este processo que singulariza o dito “sujeito” está diretamente relacionado ao tema da responsabilidade, assim explicitado por Derrida em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*:

A singularidade do “quem” não é a individualidade de uma coisa identificada a ela mesma, não é um átomo. Ela se desloca ou se divide reunindo-se para responder ao outro, cujo apelo precede de alguma maneira sua própria identificação a si, pois a este apelo eu não posso não responder, não ter já respondido, mesmo se creio tê-lo respondido “não” (tentei explicar isso noutra lugar, notadamente em *Ulysses gramophone*) (DERRIDA, 1992a, p. 276)<sup>434</sup>.

“A singularidade do quem”, sublinho, “*se desloca ou se divide reunindo-se para responder ao outro, cujo apelo precede de alguma maneira sua própria identificação a si*”<sup>435</sup> – quer dizer, a relação de “responsabilidade” ao outro abre a cena de uma despossessão ou exapropriação “originária” do dito “sujeito” na medida em que, conforme afirma o filósofo, “eu não posso não responder, não *já* ter respondido” ao apelo do outro. E isto evidenciará, por outro lado, e numa original leitura de Derrida, que não há identidade a si, presença-a-si ou relação-a-si sem *différance* de si, isto é, sem desvio, deslocamento, separação, interrupção, “luto” de si (e do outro). Faz-se a experiência do “luto” – isto é, *sofre-se* o “luto” – em toda relação ao outro (e não apenas no momento da morte) e na própria relação de identificação a si. É precisamente a isto que Derrida se refere em *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*, de onde lemos:

---

<sup>434</sup> No original: “La singularité du ‘qui’ n’est pas l’individualité d’une chose identique à elle-même, ce n’est pas un atome. Elle se desloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l’autre, dont l’appel precede en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu’à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre ‘non’ (j’essaie d’expliquer ça ailleurs, notamment dans *Ulysse Gramophone*) (DERRIDA, 1992a, p. 276).

<sup>435</sup> *Grifo meu.*

(...) esta ex-apropriação não pode se estabilizar absolutamente na forma do sujeito. Este supõe a presença, quer dizer, a substância, a estagnação, a estância. Não poder se estabilizar *absolutamente* significaria poder *apenas* se estabilizar: estabilização relativa disso que permanece *instável* ou, antes, *não estável*. A ex-apropriação não se fecha mais, não se totaliza jamais. (...) E a ex-apropriação não é um limite, se entendemos sob essa palavra um fechamento e uma negatividade. *Ela supõe a irreducibilidade da relação ao outro. O outro resiste a toda subjetivação, e mesmo à interiorização-idealização disso que nós chamamos o trabalho de luto* (DERRIDA, 1992a, p. 285)<sup>436</sup>.

Cumpra-se salvaguardar que o “luto” será repensado por Derrida de modo diverso do que pensou Freud em *Luto e Melancolia* e, no limite, será tomado como uma espécie de paradigma da relação ao outro e da relação de identificação a si como im-possibilidade da relação sempre-já marcada por um certo *adeus* (uma certa *relação sem relação*<sup>437</sup>, como veremos a seguir). Em *Béliers* (“Carneiros”) (2003), o filósofo assim sintetiza em que medida se distancia da perspectiva freudiana de luto:

Segundo Freud, o luto consiste em portar ou carregar [*porter*] o outro em si. Não há mais mundo, é o fim do mundo para o outro na sua morte, e eu acolho em mim este fim do mundo, e devo portar [*porter*] o outro e o seu mundo, o mundo em mim: introjeção, interiorização da recordação (*Erinnerung*), idealização. A melancolia acolheria o fracasso e a patologia deste luto. Mas se *eu devo* (é a própria ética) portar [*porter*] o outro em mim para lhe ser fiel, para lhe respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal. Nunca ela deve resignar-se à introjeção idealizante. E deve rebelar-se contra o que Freud diz dele com segurança tranquila, como que para confirmar a norma da normalidade. A “norma” não é senão a boa consciência de uma amnésia. Ela permite-nos *esquecer* que guardar o outro dentro de si, *como si mesmo*, é já *esquecê-lo*. O esquecimento começa aí. *É então preciso a melancolia* (DERRIDA, 2008c, p. 52).

Ou seja, para Derrida, a melancolia traduz-se na impossibilidade do “luto normal” e dá-se a ler como a reafirmação do incondicional respeito pela alteridade do outro que *deverá* ser (bem) salvaguardada *como outro* (e não como *si mesmo*), respeitando a sua dimensão de alteridade que é, pois, inapropriável. Bem portar o outro e seu mundo não significa, em sede derridiana, fazer do outro uma “parte” de mim (a minha memória interiorizante), mas, ao contrário, significa “*inclinarse para a inapropriabilidade infinita do outro, ao encontro da sua*

---

<sup>436</sup> *Grifo meu*. Recuando um pouco a citação, assim lemos no original: “Qu’il s’agisse toujours de la trace, mais aussi d’itérabilité (*Limited Inc...*), cela signifie que cette ex-appropriation ne peut pas se stabiliser absolument dans la forme du sujet. Celui-ci suppose la présence, c’est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument*, cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser: relative stabilisation de ce qui reste *instable*, ou plutôt *non stable*. L’ex-appropriation ne se ferme plus, elle ne se totalise jamais. (...) Et l’ex-appropriation n’est pas une limite, si on entend sous ce mot une fermeture ou une négativité. Elle suppose l’irréductibilité du rapport à l’autre. L’autre résiste à toute subjectivation, et même à l’intériorisation-idéalisation de ce qu’on appelle le travail du deuil” (DERRIDA, 1992a, p. 285).

<sup>437</sup> Cf. DERRIDA, 2013a, p. 100.



transcendência absoluta mesmo dentro de mim, quer dizer, em mim fora de mim” (DERRIDA, 2008c, p. 53). Neste sentido, “portar” não quer dizer “incluir em si mesmo” – dirá ainda o filósofo – não quer dizer incluir “na intuição da sua própria consciência egológica” (DERRIDA, 2008c, p. 53). *É preciso*, pois, *bem portar* o outro quando “portar” quer dizer, *meta* ou *hiper-eticamente*, “portar sem se apropriar” (DERRIDA, 2008c, p. 53). E é neste sentido – creio – que se deve entender o protesto da melancolia relativamente ao luto, não significando com isso uma oposição ao luto freudiano, mas, sobretudo, uma reinterpretação (*hiper-ética*) daquilo que o luto e a melancolia, na medida da relação ao outro, nos dá a pensar.

E aquilo que o “luto impossível” ou a melancolia postulados pela *desconstrução* nos dá a pensar é, num mesmo lance, uma espécie de paradigma da relação ao outro e a “própria” experiência de “identificação subjetiva”. Portar o outro “em mim fora de mim” quer dizer trazê-lo em mim, isto é, reconhecer que o outro, *estranhamente*, “faz parte” de mim, entretanto, não me pertence. Derrida dirá por estas palavras:

E eu, eu não sou, não posso ser, não *devo* ser senão a partir desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim. (...) “eu devo” – “eu devo portar-te” – leva para sempre a melhor [relativamente] ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro* (DERRIDA, 2008c, pp. 53-54).

Nesta importantíssima passagem de *Béliers* evidencia-se, pois, a primazia do outro relativamente ao “eu” ou ao dito “sujeito”. Na tentativa de explicitar esta passagem, diria assim: porta-se *desde sempre* o outro em si (diz Derrida: “não *devo* ser senão *a partir*”<sup>438</sup> desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim”) e *deve-se* sempre (bem) *portar* o outro em si, isto é, portá-lo respeitando a sua alteridade absoluta (diz Derrida: “eu devo” – “eu devo portar-te”) e, ao fazê-lo, resguarda-se a primazia do outro relativamente ao “eu” (é o que parece dizer Derrida: “eu devo” – “eu devo portar-te” – *leva para sempre a melhor* [relativamente] ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto* [enlutadamente] o outro”).

A partir desta passagem supracitada, pode-se dizer que a experiência do “luto” do outro desdobra-se na experiência enlutada do “eu” relativamente a si “próprio”, pondo-se em *auto-desconstrução* na medida em que o “eu” ou o dito “sujeito” só “é” *a partir* desta estranha carga ou deste estranho acolhimento do outro em si – e isto faz lembrar ao dito

---

<sup>438</sup> *Grifo meu.*

“sujeito” a cena “originária” de *ex-apropriação* de si pela *vinda do outro como outro*, isto é, evidencia a sua “singular pluralidade” e a destituição da sua pretensa soberania e do seu pretense “lugar” de origem (já posto em questão de outro modo por Derrida em *De la grammatologie* quando do questionamento do *suplemento de origem*)<sup>439</sup>.

Portanto, a partir desta problemática do “luto” que entretece o processo de “subjativação” do “eu” com a dinâmica da relação ao outro, Derrida dar-nos-á a pensar o “eu” ou o dito “sujeito” em termos de *cogito do adeus*, uma “saudação sem retorno” (DERRIDA, 2008c, p. 16) que quer dizer, por um lado, um *cogito* que está sempre numa relação de saudação-despedida ao outro e, por outro lado, um *cogito* que se despede de uma certa concepção cartesiana de *cogito* como ponto arquimédico de si e do mundo. Ou seja, o *cogito do adeus* pode também ser lido como um *cogito* “originalmente” *enlutado* relativamente ao outro e a si, um *cogito* em *auto-desconstrução*, isto é, em desconstrução da “unidentidade” soberana do “eu” ou do dito “sujeito” em sua genealogia metafísica.

Em *Donner la mort*, numa certa *contra-assinatura* do pensamento levinasiano, Derrida dirá que “[t]oda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus” e um “para Deus ou diante de Deus” (DERRIDA, 2013a, p. 64). Dizer que “toda relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus” significa dizer, **num primeiro sentido**, um certo reconhecimento da anterioridade do outro relativamente ao “eu” – e, neste sentido, Derrida lembrará que “adeus” pode significar também a saudação ou a bênção dada no momento do encontro: “‘adeus’ pode muito bem igualmente significar ‘bom dia’, ‘vejo-te’, ‘vejo que estás aí’, falo-te antes de te dizer o que quer que seja de diferente” (DERRIDA, 2013a, p. 64); mas também significa dizer, **num segundo sentido**, que toda relação ao outro é já uma relação de despedida, de dizer *adeus* ao outro que se vai (e está desde sempre “indo”) pois, de fato, ele nunca se deixou apropriar – e este momento de despedida torna-se paradigmático quando da morte do outro. Neste sentido, Derrida dirá que *adeus* pode também significar “[a] saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se despedir, por vezes para sempre (e não se pode nunca excluí-lo): sem retorno aqui-em-baixo, no momento da morte” (DERRIDA, 2013a, p. 64).

A morte é paradigmática da relação ao outro porque deixa ver que, num certo sentido, ele sempre esteve “separado”, isto quer dizer, precisamente, que da sua alteridade nunca foi possível qualquer plena apropriação ou interiorização; que o outro nunca esteve disponível ao

---

<sup>439</sup> Cf. Capítulo I - § 2.

“eu” ou ao dito “sujeito” em sua presença plena, senão em seu *rastro*, fazendo ver que em todo encontro com o outro há sempre a espreita ou a espera de uma despedida, de alguém que se vai e de outro que permanece, uma certa espreita ou espera da morte do outro que, em certo sentido, sempre já aconteceu e, ao mesmo tempo, está *por-vir* – em suma, em toda relação com o outro há sempre e previamente um *adeus*. Dito por outras palavras, o pensamento do *rastro* (e do *evento/acontecimento*) atesta a impossibilidade da plena apropriação e presentificação e isto se evidencia na relação (dissimétrica) ao outro que é sempre, no idioma da *desconstrução*, uma relação *enlutada* – é o que Derrida denominará, em *Béliers*, de *futuro anterior*. Leiamos:

Um *cogito* do *adeus*, esta saudação sem retorno, assina a própria respiração do diálogo, do diálogo no mundo ou do diálogo mais interior. Desde este primeiro encontro, a interrupção vai ao encontro da morte, precede-a, enluta cada um com um implacável *futuro anterior*<sup>440</sup>. Um de nós dois *deverá* ficar sozinho, antecipadamente ambos o sabíamos. E desde sempre. Um dos dois *terá* sido votado, desde o começo, a portar [*porter*] sozinho, em si mesmo, e o diálogo que lhe é preciso prosseguir para além da interrupção, e a memória da primeira interrupção. E, diria eu sem a facilidade de uma hipérbole, o mundo do outro. [...] E sente-se pelo menos o único responsável, obrigado a portar [*porter*] e o outro e o *seu* mundo, o outro e o mundo desaparecidos (...) (DERRIDA, 2008c, pp. 16-17).

A propósito do chamado “*futuro anterior*”, pode-se dizer que é o tempo<sup>441</sup> mesmo da *desconstrução* que, por sua vez, será pensado numa perspectiva diferente da tradicional compreensão do tempo como “linha do tempo”, organizada em passado-presente-futuro. Derrida rejeita esta ideia do tempo como uma cronologia e sucessão de “agoras”, pois esta tese pressuporia um “ponto de origem” (t<sup>1</sup>) como único e indivisível, logo, como presença. Através do pensamento do *rastro* e da *différance*, Derrida entenderá o “presente” ou o “agora” como uma espécie de “síntese” entre passado e futuro, mas não para reuni-los formando uma unidade, ao contrário, a síntese tem como resultado uma heterogeneidade que impossibilita pensar numa origem plena como “ponto de presença”. É como se passado e futuro “assombrassem” o presente e “coexistissem” numa espécie de “síntese disjuntiva”. Sobre isto, à luz do pensamento do *rastro* e da *différance*, Derrida assim dirá em *Marges – de la philosophie*:

A [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente,” que aparece sob a cena da presença, se

---

<sup>440</sup> *Grifo meu*.

<sup>441</sup> Sobre esta questão do tempo em Derrida, cf: “Ousia et Grammé” in *Marges –de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972); “Avances” in Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1995 e *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991.

relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o *rastro* menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. (DERRIDA, 1991d, p.45).

No contexto em que se afirma que o presente é uma espécie de “síntese disjuntiva” do futuro e do passado, cabe ainda uma observação sobre o “futuro” e o “passado” na perspectiva de Derrida, de modo que os diferenciemos da percepção tradicional destas “modalidades” temporais.

Numa perspectiva linear do tempo, o futuro é aquilo que planejamos, decidimos e negociamos no presente, ou seja, o futuro é um “campo aberto de possibilidades” que retrata a dimensão projetiva das nossas vidas. Já o passado é um “campo de possibilidades fechadas” com as quais temos de lidar no presente. E o presente é uma espécie de “observatório” privilegiado que nos permite tanto planejar o futuro e agir conforme este planejamento, quanto refletir e ponderar sobre o passado. É este entendimento linear de tempo, privilegiando o presente, que permite percebermos as nossas vidas, as coisas e os acontecimentos de uma maneira geral numa perspectiva teleológica.

Na perspectiva de Derrida, é preciso distinguir duas noções ou dois usos diferentes de “futuro” que aparecem em seu texto: um sentido, mais banal, refere-se ao futuro na perspectiva linear, isto é, como “presente-futuro”; um segundo sentido, e o que se pode dizer “propriamente” derridiano, é a ideia de futuro como “*por-vir*” que não pode ser pensado sob a forma do presente, é da ordem da monstruosidade (se entendermos o monstruoso como aquilo que foge à ordem “natural” das coisas, como algo extraordinário), é um *por vir* inantecipável e, por isso mesmo, permanece sem representações possíveis.

Percebe-se, assim, que se trata de dois sentidos bastante distintos de futuro: um “futuro possível”, da ordem do horizonte de possibilidade de uma dada ipseidade (entendida como “Eu posso”, isto é, como o poder do “eu” projetar o futuro); e, por outro lado, um “futuro impossível” que, segundo Derrida, em *Voyous* (“Vadios”) (2003), “*implica um outro pensamento do evento (único, imprevisível, sem horizonte, não dominável por qualquer ipseidade (...)) que se marca num “por vir” que, para além do futuro (...) nomeia a vinda do que vem e de quem vem, a saber, do chegante [l’arrivant]*” (DERRIDA, 2009b, p.169).

Ao pensar a dimensão de imprevisibilidade do futuro, Derrida parece propor algo que extravasa a compreensão tradicional da linearidade do tempo pensando um certo “fora” impossível de prever – é o que ele chama de *evento* ou *acontecimento*. No entanto, para o filósofo, um *acontecimento* só é um *acontecimento* (digno deste nome) se ele também “deixar uma marca”, ou seja, se de certa forma fizer referência a um “passado”. Um exemplo disso é o atentado às Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, do qual Derrida trata no livro *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (“Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida”) (2003). Embora atentados terroristas já fossem de maneira geral esperados nos Estados Unidos, o que aconteceu em 11 de setembro foi incontrolável e imprevisível – e isto deixou uma certa “marca” permanente na população: é, pois, a cena do “futuro” (como *por-vir*, isto é, como a imprevisibilidade do *por-vir*) “atualizando” no “presente” uma marca “passada” que, todavia, permanece. Eis que, nesta cena, “passado”, “presente” e “futuro” parecem “coexistir”.

Ou seja, por mais que a ideia de *acontecimento/evento* esteja voltada para o “futuro” pensado como *por-vir*, a sua “dimensão” de *acontecimento* (o *acontecimento* digno do nome) só se dá na medida em que *deixa algo marcado*, um prenúncio de *por-vir* que permanentemente “assombra” o “presente” e o “futuro” (possível/previsível). É como se o *por-vir* se inscrevesse no presente e nele deixasse uma marca ou uma ferida. Pensado desta maneira, o *tempo desconstrutivo* não pode se adequar à imagem do tempo como uma “linha do tempo”, teleologicamente estruturada, mas somente como *futuro anterior* – isto é, como tempo anacrônico, como tempo do *evento* ou do *acontecimento*, em suma, como tempo *do outro*, da *vinda do outro*, nas palavras de Derrida, “*da vinda do que vem e de quem vem*”, em suma, daquilo que nos é absolutamente desconhecido.

Neste contexto, e para retomarmos a passagem supracitada de *Béliers*, a questão da morte emerge também como um outro exemplo do entendimento *desconstrutivo* do tempo como uma síntese disjuntiva entre passado e futuro. Embora a morte seja um “acontecimento” esperado por todos, quando ela *de fato* acontece parece suspender a ordem da previsibilidade e do esperado, sendo descrita por Derrida como “nada menos que o fim do mundo” (DERRIDA, 2008c, p. 16). Ou seja, vivemos a vida (“presente”) assombrados pelo *por-vir* da morte (“futuro”) que antecipadamente já sabíamos (“passado”). Derrida dirá assim: “Deste o primeiro encontro, a interrupção vai ao encontro da morte, precede-a, enluta cada um com um

implacável futuro anterior. Um de nós dois *deverá* ficar sozinho, antecipadamente ambos o sabíamos. E desde sempre” (DERRIDA, 2008c, p. 16).

E é por isso que Derrida pensará a relação (dissimétrica) ao outro como uma relação enlutada, quer dizer, uma relação assombrada pela monstruosidade do *por-vir* (seja da morte ou de qualquer outro *evento*) e, ao mesmo tempo, sempre-já em despedida de algo que já se foi – este “algo que já se foi” diz a impossibilidade da plena apropriação ou presentificação do presente por ambas as “partes” desta relação. Neste sentido, o tempo na perspectiva *desconstrutiva* é sempre o tempo do outro, isto é, a partir do *por-vir do outro* (de um “que” ou um “quem”) que, enquanto *rastro*, sempre-já (me) escapou e sempre-já (me) escapará, deixando, entretanto, as suas “marcas” no “presente” e rasurando a ordem do “eu posso”, da ipseidade em geral (entendida, nas palavras de Derrida, como a “reunião soberana e reapropriante de si (...)) (DERRIDA, 2009b, p. 55).

Como consequência, sem a possibilidade de pensar o tempo numa perspectiva linear e teleológica, o retorno unidirecional do dito “sujeito” a si-mesmo, como presença a si, só se torna possível na medida da “rasura” deste ideal de presença. É o que nos diz Derrida em *Béliers*: “E eu, eu não sou, *não posso ser [grifo meu]*, não *devo* ser senão a partir desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim” (DERRIDA, 2008c, pp. 53-54).

Tudo isto a propósito de explicitar a frase de Derrida que diz que “[t]oda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus” (DERRIDA, 2013a, p. 64), salientando, para tanto, os dois sentidos do “adeus” pensados pelo filósofo e explicitando o entendimento *desconstrutivo* do tempo como “*futuro anterior*”. Mas cumpre ainda explicitar, no seguimento desta frase – “[t]oda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus” – um terceiro sentido de *adeus* como “*a-deus*”, isto é, “para Deus ou diante de Deus *antes de toda e em toda* relação ao outro” (DERRIDA, 2013a, p. 64)<sup>442</sup>. Este terceiro sentido do “*a-deus*” é fundamental para aquilo que se quer aqui salientar a propósito do *cogito do adeus* como um *cogito* em *auto-desconstrução* pela via da relação enlutada (e in-finitamente responsável) ao outro, mostrando, no mesmo lance, o alcance *hiper-ético* da cena bíblica abraâmica se

---

<sup>442</sup> *Grifos meus.*

levarmos em conta uma concepção a-teológica de Deus<sup>443</sup> como alteridade absoluta numa certa *contra-assinatura* do pensamento de Lévinas acerca do *Todo-Outro* (*Tout Autre*).

No idioma levinasiano, *Todo-Outro* é o nome ético de Deus. Para o filósofo, Deus tanto não representa uma instância moral superior, quanto não se encerra numa perspectiva onto-teológica<sup>444</sup>. O *Todo-Outro* levinasiano “é” ou “está” em todo-outro humano – o que significa dizer que Deus concebido eticamente se revela disseminada e tortuosamente no *rosto*<sup>445</sup> de todo outro humano. Segundo o filósofo, “[a]quilo a que se chama Deus, não pode ter sentido senão a partir destas relações [humanas]. É apenas a partir de tais relações que Deus se pode ‘manifestar’” (LÉVINAS, 2003, p. 201). Este “a” do “a-Deus” significa precisamente para-Deus, diante-de-Deus, significando, portanto, a abertura, o acolhimento, a orientação e a resposta à alteridade do outro absoluto, separado, transcendente, etc. Trata-se, assim, de uma aproximação ético-metafísica da ideia de Deus que se “revela” na dissimetria da relação inter-humana e, de modo algum, pensar Deus como causa do mundo. Dito por outros termos, trata-se de pensar a “ética”<sup>446</sup> a partir da relação (sem relação) à transcendência do outro como outro, isto é, do outro respeitado na sua diferença e na sua alteridade, em razão de no seu rosto “manifestar-se” o apelo de Deus, qual seja, o apelo para que se responda de

---

<sup>443</sup> Em *Donner la mort*, Derrida dirá: “É preciso deixar de pensar em Deus como em alguém, lá além, altíssimo, transcendente e, ainda por cima (...), capaz de ver, melhor do que qualquer satélite girando no espaço, tudo no mais secreto dos lugares mais interiores. Seguindo a injunção judaico-cristã-islâmica, mas correndo também o risco de a virar contra esta tradição, é talvez preciso pensar Deus e o nome de Deus sem esta representação ou esta estereotipia idolátrica – e dizer então: Deus é o nome da possibilidade para mim de guardar um segredo que é visível no interior mas não no exterior. Desde que há esta estrutura de consciência, de estar-consiço, de falar, quer dizer, de produzir sentido invisível, desde que eu tenho em mim, *graças à palavra invisível como tal*, um testemunho que os outros não vêem, e que é portanto *ao mesmo tempo outro diferente de mim e mais íntimo a mim do que eu-mesmo*, desde que eu posso manter uma relação secreta comigo e não dizer tudo, desde que há segredo e testemunho secreto em mim, e para mim, há o que eu chamo Deus (...). Deus está em mim (...)” (DERRIDA, 2013a, p. 134). Sobre esta questão, recomendo a leitura de: BERNARDO, Fernanda. “O segredo da fé – O fiel ateísmo de Derrida in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.49, 2016, pp. 29-90.

<sup>444</sup> Sobre esta questão, cf. o curso de 5 de Dezembro de 1975, intitulado “Pensar Deus a partir da ética”, inserido no livro *Dieu, la mort et e temps* (“Deus, a Morte e o Tempo”) (1993), no qual Lévinas assim anuncia sua problemática: “[...] será possível pensar Deus fora da onto-teo-logia? Será possível formular um modelo de inteligibilidade que permitiria um tal pensar? E, mais precisamente, uma vez que tal vai ser aqui a nossa questão: a partir de uma *ética*, que não é mais o corolário de uma simples visão do mundo, não se poderá formular um tal modelo de inteligibilidade, facto que permitirá pensar Deus fora da onto-teo-logia?” (LÉVINAS, 2003, p. 150).

<sup>445</sup> “O rosto (*visage*) não é da ordem do *visto*, não é um objeto, é aquilo cujo aparecer conserva uma exterioridade que é também um chamado – ou um imperativo dado à sua responsabilidade. Encontrar um rosto é, *de pronto*, ouvir um pedido e uma ordem. (...) Pode-se dizer uma vez mais: o rosto, por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem defesa, a nudez e a miséria de outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus (...). O rosto se oferece à tua misericórdia e à tua obrigação” (LÉVINAS in POIRIÉ, 2007, p. 85).

<sup>446</sup> “A ética: comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto, lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é investido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres. (...) Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua “estranheiridade”, que o liga a você eticamente (...). A ideia de transcendência talvez se eleve aqui” (LÉVINAS in POIRIÉ, 2007, p. 84).

modo maximamente responsável pelo outro e diante dele, diante da sua miséria e vulnerabilidade. Portanto, é como se o *estar-diante-de-Deus* fosse já *estar-diante-do-rostode-outrem* pois, para Lévinas, Deus revela-se ou *vem à ideia*<sup>447</sup> na resposta e no acolhimento do outro homem, embora o outro homem não seja, ele mesmo, Deus.

O que se depreende disto é, pois, uma certa analogia<sup>448</sup> ou uma certa aproximação empreendida por Lévinas entre a instância religiosa e a instância “ética”, atestando, neste gesto, o repensar da “ética” não no seu vínculo com a tradição grega, mas como *santidade*<sup>449</sup>. A este propósito, em um livro organizado por François Poirié sobre o pensamento de Lévinas e que reúne algumas entrevistas concedidas pelo filósofo entre abril e maio de 1986, intitulado *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens* (“Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas”) (1987), Lévinas assim esclarece:

A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade de minha obrigação como tal. Tanto faz! Há uma santidade no rosto, mas sobretudo há santidade ou ética para consigo

---

<sup>447</sup> Cf. deste autor: *De Dieu qui vient à la idée* (“De Deus que vem à ideia”), outrora referido no parágrafo anterior.

<sup>448</sup> Veremos mais a frente que esta analogia será repensada por Derrida num tom crítico – e crítico não porque Derrida defenda a separação destas instâncias, como o faz por exemplo Kierkegaard, mas, ao contrário, porque demonstrará que Lévinas ainda que proponha essa aproximação entre o “ético” e o religioso através do repensar ético-metafísico da ideia de Deus, ele o faz mantendo uma certa separação destas instâncias, embora seja justamente isto que Lévinas critique em Kierkegaard. Dito de modo muito resumido, Derrida critica a crítica de Lévinas a Kierkegaard alegando que, embora Lévinas pense a analogia entre Deus e outro, também ele, Lévinas, assim como Kierkegaard, mantém uma certa distinção destas instâncias.

<sup>449</sup> Sobre isto, Derrida dirá em *Le mot d'accueil*: “a ‘ética’, a palavra ‘ética’, só é um equivalente aproximativo grego para o discurso hebraico sobre a santidade do separado (*kadosh*). A não confundir, sobretudo, com a sacralidade” (DERRIDA, 2008a, p. 81). A este respeito destaco ainda a observação de Rafael Haddock Lobo, em seu artigo *Da religiosidade à responsabilidade. O nome ético de Deus, segundo Emmanuel Lévinas*: “deve-se ressaltar aqui que, pouco tempo mais tarde, a própria palavra “ética” seria abandonada por Lévinas, justamente por ela ainda se referir a uma noção por demais ocidental. É nesse sentido que Lévinas passa a adotar o nome “santo” para significar esta relação com o outro. Isso porque “santidade” (*kadosh* em hebraico) quer dizer “separação” e passa a configurar a infinita distância que separa o eu e o outro, pelo qual sou responsável e obrigado a responder-por. Com isso, ele empreende uma crítica ao que chama de “sagrado”, ou seja, a estrutura religiosa que sacraliza a alteridade e impede uma verdadeira relação com isto que escapa a qualquer estrutura. Na verdade, esta crítica ao sagrado pode ser estendida a qualquer estrutura religiosa, que sempre seria tal aprisionamento, bem como qualquer instituição. Para o filósofo lituano, como se pode ver em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (...), o sentido do pronome “eu”, no acusativo do imperativo abraâmico “eis-me aqui”, remete à responsabilidade pelo outro, mas isso como reflexo do laço religioso entre homem e Deus. Para Lévinas não se pode falar em “eu” senão como uma espécie de “eu convocado” pela própria convocação, à qual só se pode responder “sim”, convocação esta que me obriga a comparecer e a me tornar responsável por este outro que, ao mostrar, já apagou todos seus rastros, sem que eu jamais possa ver sua face. Nos termos desta outra ética proposta pelo filósofo, seria através de uma certa “economia do rastro” que o rosto do outro aparece a mim. Esta “epifania do rosto do outro” (um rosto sem face, pois representa a face de qualquer outro que me convoque) é o que Lévinas vai chamar do *brilho* do rosto do outro que, no entanto, não permite que eu o veja senão como um rastro, como momento fugaz que sempre já passou e que nunca pode ser pensado como presença”. Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. “Da religiosidade à responsabilidade. “O nome ético de Deus, segundo Emmanuel Lévinas” in *Revista Cult, Dossiê “Deus no pensamento contemporâneo”*. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/da-religiosidade-a-responsabilidade/>>. Acessado em: 07 de julho de 2017.



mesmo em um comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação a outrem se impõe antes de toda e qualquer obrigação: respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio (LÉVINAS *in* POIRIÉ, 2007, pp. 84-86).

Portanto, o *a-Deus*<sup>450</sup> de Lévinas, pensado eticamente, revela a cena de sujeição ao outro humano. Uma sujeição enquanto responsabilidade *diante de quem e por quem* se está obrigado a responder, o que significa dizer que a relação ao outro, na sua dissimetria, não parte da pura iniciativa do “eu” ou do dito “sujeito”, mas, ao contrário, parte do *outro como outro*, do outro como “*rastro* de Deus”<sup>451</sup> que solicita em cada *rosto* humano o repensar da “ética” e o repensar da nossa condição de “sujeito” – não mais como Eu-Mesmo, como aquele que assujeita o outro, mas como Outro-no-Mesmo, isto é, in-finitamente obrigado a responder, respondendo-lhe de antemão “*sim, sim – eis-me aqui*”: é, pois, a própria cena da responsabilidade absoluta de Abraão perante o chamamento de Deus, tornando-se “sujeito responsável” (e *refém* do outro), que se dá a ler e a pensar aqui, nesta tese, como a cena da gênese conjunta da “responsabilidade” e da “subjetividade”.

Assim, para retomarmos o sentido do *cogito do adeus* enunciado por Derrida, após ter explicitado os três sentidos do “*adeus*”, pode-se então dizer, resumidamente, que se trata de um *cogito* em in-finita relação de saudação-despedida ao outro, numa dupla injunção que obriga, ao mesmo tempo, reconhecer a radical anterioridade e primazia do outro relativamente ao “eu”, reconhecendo por isso mesmo a impossibilidade da relação ao outro nos moldes da calculabilidade (isto é, de uma ética guiada pelo saber), pois o outro – sempre-já em despedida – não se circunscreve numa relação de apropriação. É o que Derrida designará por “relação sem relação”. A relação sem relação, isto é, a relação dissimétrica não deve ser entendida como negação da relação, mas antes como a possibilidade mesma da relação (possibilidade como impossibilidade) na medida em que o outro, mantendo-se secreto e transcendente a mim, não permite que a relação seja pensada em termos de apropriação. O “sem” que disjunta a relação revela a separação, a ausência, o segredo, o não-dito, o desvio, o *rastro*, etc., implicados em toda relação ao outro na qual se preserva a alteridade do outro absoluto. Por fim, o *cogito do a-Deus* – que se dá a ler e a pensar eticamente como o *estar-*

---

<sup>450</sup> Segundo Derrida, “Lévinas denomina *a-Deus* esta ‘estrutura extraordinária da ideia de infinito’ que não coincide nem com ‘a auto-identificação da identidade’ nem com a ‘consciência de si’” (DERRIDA, 2008a, p. 122).

<sup>451</sup> Expressão de Derrida em seu texto acerca do pensamento levinasiano: *Violence et métaphysique* (“Violência e Metafísica”), publicado em *Écriture e Différence* (“Escritura e Diferença”) (1967). Cf. DERRIDA, 2009a, p. 154.

*diante-do-outro* preservando o que nele permanece secreto – revela na própria grafia da expressão hifenizada (“a-Deus”) uma separação absoluta: relação *sem* relação ao *absolutamente todo e qualquer outro*, ao absolutamente secreto, que, entretanto, eu “porto” em mim – um “portar sem se apropriar” (DERRIDA, 2008c, p. 53).

Assim, o *cogito do adeus* é este “eu” ou este “sujeito” intimado a responder e obrigado a (bem) portar o outro antes de ser “si mesmo”, isto é, na *ex-apropriação de si*, atestando a cena da *experiência de identificação* ou “subjetivação” na sua gênese conjunta à responsabilidade *para, pelo e diante* do outro – uma responsabilidade, conforme veremos a seguir na segunda via de leitura outrora proposta, que não se deixa mais pensar em sua tradicionalidade, isto é, como responsabilidade por si diante do geral, mas, sim, e sobretudo, uma *responsabilidade absoluta*, ou seja, uma responsabilidade que *deve* considerar a singularidade absoluta de *cada* apelo do outro, de *absolutamente todo e qualquer outro*. Neste sentido, retomo uma vez mais as palavras de Derrida em *Béliers* que atestam a cena de um “*cogito*” em *auto-desconstrução*:

Eu devo portá-lo [o outro], portar-te, aí onde o mundo se oculta, e *nisso reside a minha responsabilidade*<sup>452</sup>. Mas eu não posso mais portar [*porter*] o outro, nem a ti, se *portar* que dizer incluir em si mesmo, na intuição da sua própria consciência egológica. Trata-se de portar sem se apropriar. Portar não quer mais dizer “comportar”, incluir, compreender em si, mas *inclinarse para* a inapropriabilidade infinita do outro, ao encontro da sua transcendência absoluta mesmo dentro de mim, quer dizer, em mim fora de mim. E eu, eu não sou, não posso ser, não *devo* ser senão a partir desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim. (...) Imediatidade do abismo que me compromete com o outro por todo o lado em que o “eu devo” – “eu devo portar-te” – *leva para sempre a melhor [relativamente] ao “eu sou”, ao sum e ao cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*. Eu *porto-te* e *devo* fazê-lo. *Devo-to*. Permaneço *diante* (de ti) *devendo*, em dívida e *devendo-te* diante de ti, *devo* manter-me ao teu alcance, mas *devo* também ser o teu fardo, a tua carga. (DERRIDA, 2008c, pp. 53-54).

O processo de “identificação subjetiva” se dá, pois, na perspectiva de Derrida, por essa relação in-finita com o outro [“eu devo portar-te”] que, enquanto outro, isto é, enquanto *secreto e transcendente* a mim, só me permite relacionar-me com ele no modo da não-relação ou no modo do *adeus/a-Deus* – isto é, no modo da relação sempre-já enlutada ao outro e a si mesmo. Se assim o for, o chamado *cogito do adeus*, no sintagma derridiano, abre a possibilidade do repensar *desconstrutivo* do “eu”, do *cogito* ou do dito “sujeito” deslocando-o *hiper-eticamente* do “eu sou” e “eu posso” para o “eu porto” e, mais precisamente, para “eu *devo* portar” e “eu *devo* responder” ao outro de modo maximamente responsável – responder

---

<sup>452</sup> *Grifo meu.*

ao outro de modo maximamente responsável não significa “armar-se” de todo cálculo possível, mas, antes, e sobretudo, compreender que a responsabilidade absoluta, a responsabilidade *diante* de um outro absoluto – e por ele ditada – exige uma “desmesura essencial” (DERRIDA, 1992a, p. 287).

\*

**II) Segunda via de leitura:** E é justo esta desmesura essencial da responsabilidade que Derrida tem por objetivo pensar em *Donner la mort* a partir da releitura da narrativa bíblica do sacrifício de Isaac, dando-nos a ler, aporeticamente, conforme anunciado outrora, um outro sentido de “responsabilidade”, a saber, a *responsabilidade absoluta e sacrificial* que, todavia, confronta a responsabilidade em seu sentido ético tradicional, isto é, o responder por seus atos diante do geral. A partir desta discussão, num momento derradeiro, a propósito do sintagma derridiano “*tout autre est tout autre*” (“absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro”)<sup>453</sup> será salientado o alcance e a latitude *hiper-ética* da *desconstrução*.

Ainda no início de *Donner la mort*, Derrida alerta ao leitor para a dificuldade de tematizar o conceito de “responsabilidade” tendo em conta a estrutura de um certo segredo que dele faz parte – assim dirá o filósofo: “[o] conceito de responsabilidade é um destes conceitos estranhos que dão a pensar sem se darem a tematizar; não se posiciona nem como tema nem como tese, dá sem se dar a ver, sem se apresentar em pessoa em algum ‘dar-se a ver’ da intuição fenomenológica”. E na sequência continua: “[e]ste conceito paradoxal tem a estrutura de um certo segredo (...). Por mais desconfortável que seja, o exercício da responsabilidade parece não deixar outra escolha que não a do paradoxo e a do segredo” (DERRIDA, 2013a, p. 41).

Esta estrutura secreta, paradoxal e, no limite, aporética da responsabilidade em sede derridiana será pensada, como já dito, através da cena sacrificial de Isaac e Abraão a partir da leitura empreendida por Kierkegaard em *Temor e Tremor*. O cerne desta obra consiste na problematização da superação da moralidade pela fé a partir do repensar do referido episódio bíblico. Tal problematização divide-se em três momentos, a saber: I) “existe uma suspensão teleológica da moralidade?”; II) “existe um dever absoluto para com Deus?”; e III) “pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?”. Entretanto,

---

<sup>453</sup> Tradução proposta por Fernanda Bernardo em *Dar a morte*, 2013a, p. 104.

aquilo que mais interessará<sup>454</sup> a Derrida está no terceiro momento da obra kierkegaardiana, que trata da legitimidade do silêncio de Abraão para com os seus frente à exigência de Deus de que ele sacrifique seu filho – e assim, à sua maneira, isto é, *singularmente*, Derrida tecerá um *outro* pensamento da “responsabilidade” – que, paradoxalmente, só se dará a ler e a pensar no sacrifício da ética.

No referido episódio bíblico, a *responsabilidade absoluta* (e *sacrificial*) revela-se na fé<sup>455</sup> absoluta de Abraão ao atender, secreta e silenciosamente, ao pedido divino do sacrifício de seu próprio filho *sem sequer saber as razões para tal* e a despeito da moralidade que lhe cairia em cima, tão aguda quanto o cutelo que ele infligiria sobre Isaac no cume do monte Moriá. Para a angústia de Abraão, Deus ordena-lhe *em segredo*, isto é, sem dar as suas razões, o sacrifício de seu próprio filho e também lhe exige segredo diante dos seus pares, da sua comunidade – duplo segredo. O duplo segredo consiste no silêncio de Abraão para com os seus e no silêncio de Deus para com Abraão (o *segredo absoluto*) – Abraão não revela quer a Sara (sua esposa), a Eliezer (seu servo), quer a Isaac (seu filho), o ordenamento de Deus, pois este é o seu dever para com Ele: guardar o segredo, *manter-se* no segredo. Contudo, não poderia fazê-lo diferente, pois ele desconhece o sentido e as razões desse ordenamento, de tal modo que é mantido também, e em primeiro lugar, o segredo absoluto entre Deus e Abraão. Sem saber as razões do ordenamento divino, Abraão vê-se então obrigado, duplamente, ao segredo. “Está obrigado a guardar segredo porque está no segredo”, dirá Derrida (DERRIDA, 2013a, p. 77).

O segredo absoluto não consiste, portanto, em esconder *algo*, em preservar a sua verdade ou o seu conteúdo impedindo que ele venha à tona. Ao contrário, trata-se, em primeiro lugar, da impossibilidade de desvelamento deste segredo absoluto uma vez que, enquanto *absoluto*, quer dizer, enquanto infinita e dissimetricamente separado, preserva-se no mistério do não-saber – o segredo absoluto entre Abraão e Deus testemunha-se na fidelidade ao segredo “sem conteúdo” que se mostra na forma de um ordenamento divino sem a

---

<sup>454</sup> “O segredo e a não partilha – dirá Derrida – são aqui *essenciais*, e o silêncio mantido por Abraão” (DERRIDA, 2013a, p. 94). *Grifo meu*.

<sup>455</sup> Sobre a relação entre fé, segredo e responsabilidade absoluta, Derrida dirá: “Mas o que é partilhar um segredo? Não é saber o que o outro sabe, aqui, uma vez que Abraão não sabe nada. Não é partilhar a sua fé, porque esta deve permanecer um movimento da singularidade absoluta. [...] A nossa fé não está garantida, porque uma fé jamais o está, ela não deve nunca ser uma certeza. Partilhamos com Abraão o que não se partilha, um segredo do qual nada sabemos, nem ele nem nós. Partilhar um segredo, não é saber ou romper o segredo, é partilhar não se sabe o quê: nada que se saiba, nada que se possa determinar. O que é um segredo que não é segredo de nada e uma partilha que não partilha nada? É a verdade secreta da fé como responsabilidade absoluta e como paixão absoluta, a ‘mais alta paixão’, diz Kierkegaard” (DERRIDA, 2013a, pp. 101-102).

explicitação de suas razões ou motivações. E não obstante isto, Abraão cumprirá tal ordenamento: seguirá o caminho até a região de Moriá, com seu filho ao lado, em silêncio, cutelo na mão, sem nada saber e sem nada dizer<sup>456</sup>, sem nada dizer justo por nada saber – e, em segredo e *no segredo*, Abraão *decidirá*.

Apesar de *não saber*, apesar do *tremor* do não saber, e apesar das leis morais da sua comunidade, Abraão, por temor a Deus e sem oscilar sua fé, cumprirá o ordenamento divino, *decidirá* por cumpri-lo. E embora o sacrifício de Isaac não tenha *de fato* ocorrido, pois, no momento em que já não havia mais tempo, Deus enviará um anjo que impedirá a efetivação do ato, oferecendo o animal para morrer no lugar de Isaac, Abraão já terá se tornado um assassino frente aos seus pares – ou seja, de certa forma, isto é, ainda que simbolicamente, Abraão cumpriu o ordenamento divino, ele deu a morte ao seu filho no *instante* em que ergueu o cutelo. Ele *decidiu* fazê-lo, ele passou pela loucura do *instante* da decisão. Sobre isso, Derrida dirá: “Deus pára-o *no instante em que não há mais tempo, em que o tempo não é mais dado*, é como se Abraão já tivesse morto Isaac (...)” – e continua: “portanto, *já* passaste ao acto, és a responsabilidade absoluta, tiveste a coragem de passar por assassino aos olhos do mundo, dos teus, da moral e da política, da generalidade do geral ou do genérico” (DERRIDA, 2013a, p. 93).

Para Kierkegaard, a decisão de Abraão revela fundamentalmente o paradoxo da fé, tal como lemos na “Efusão Preliminar” de sua obra *Temor e Tremor*: “paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão” (KIERKEGAARD, 1979, p. 238). Portanto, para este autor, Abraão revela-se como a figura exemplar do que se pode chamar *cavaleiro da fé*. O *cavaleiro da fé* é aquele que se encontra na angustiante aporia de, sob a perspectiva da moral, ter a sua conduta condenada como a de um assassino, talvez o pior de todos, aquele que daria a morte ao seu próprio filho, mas, do ponto de vista religioso, é também o maior sacrifício de si como

---

<sup>456</sup> Mas, num certo sentido, ressalva Derrida, Abraão responde a Isaac quando ele pergunta onde está, afinal, o cordeiro para o holocausto, sem saber que ele próprio estaria designado para este fim. Leiamos a ressalva: “De uma certa maneira, Abraão fala, é certo. Ele fala bem, de facto. Mas se ele pode dizer tudo, basta que guarde silêncio sobre uma única coisa para que se possa concluir daí que ele não fala. Esse silêncio ganha todo o seu discurso. Portanto, ele fala e ele não fala. Responde sem responder. Responde e não responde. Responde ao lado. Fala para não dizer nada do essencial que deve manter secreto. Falar para nada dizer é sempre a melhor técnica para guardar um segredo. Todavia, Abraão não fala simplesmente para nada dizer, quando responde a Isaac. Ele diz qualquer coisa que não é nada e que não é falso. Diz qualquer coisa que não é uma não-verdade, e é aliás uma coisa que, mas *ele não o sabe ainda*, se verificará. Na medida em que não diz o essencial, a saber, o segredo entre Deus e ele, Abraão não fala, ele assume esta responsabilidade que consiste em estar só e entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão” (DERRIDA, 2013a, p. 78).

prova<sup>457</sup> da fé absoluta em Deus. E é justo neste ponto nevrálgico que reside o horror e a grandeza de Abraão. Conforme terá dito Kierkegaard: “[n]esta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213). O *cavaleiro da fé* é aquele que crê no absurdo, no não-razoável, que *decide pela fé*, ou seja, que decide sem que sua decisão seja pautada pela razoabilidade, por aquilo que se espera que façamos. Não. O *cavaleiro da fé*, contrariamente ao *herói trágico*, crê até o ultimíssimo instante, até o momento em que *já* não há mais tempo, até o momento em que não poderá mais voltar atrás em sua decisão, ele crê, portanto, até o “fim” que Deus não lhe exigiria tal sacrifício e, ainda assim, se necessário fosse, estava disposto a fazê-lo. Assim dirá Kierkegaard:

Mas que fez Abraão? Não chegou nem demasiado cedo, nem demasiado tarde. Albardou o burro seguindo, lentamente, o caminho marcado. Durante todo esse tempo conservou a fé, acreditou que Deus não lhe queria exigir Isaac, estando, no entanto, disposto a sacrificá-lo se tal fosse indispensável. Acreditou no absurdo, porque tal não faz parte do humano cálculo. O absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte. [Subiu] a montanha e no momento em que a faca faiscava, acreditou que Deus não lhe exigiria Isaac. Então, seguramente, surpreendeu-o o desenlace, mas já então também havia por um duplo movimento recobrado o seu primitivo estado, e foi por isso que recebeu Isaac com a mesma alegria que sentira pela primeira vez (KIERKEGAARD, 1979, p. 219)<sup>458</sup>.

Abraão, portanto, permaneceu na fé, não duvidou. Neste sentido, pode-se sumariamente dizer que aquilo que diferencia o *cavaleiro da fé* do *herói trágico* é o “salto no absurdo” ou o “salto na fé”. Ora, se neste episódio simplesmente suprimíssemos a fé de Abraão, restaria apenas o fato brutal de ele ter matado o seu próprio filho. Mas se, sem supirmos aquilo que nos é moralmente terrificante (sendo-o também a Abraão), considerarmos, em primeiro lugar, Abraão um homem de fé e um homem que fora *eleito* por Deus para ter sua fé posta à prova sacrificando-se ao sacrificar seu próprio filho, haveria razões para nos apiedarmos dele? Haveria razões para glorificá-lo? Não e sim. Do ponto de

---

<sup>457</sup> Em *Temor e Tremor*, lemos: “Todos nós o sabemos hoje: tratava-se de uma prova e de uma prova apenas. Se, na montanha de Moriija, Abraão tivesse duvidado, se, irresoluto, olhasse em redor, se, ao puxar a faca, por mero acaso, se apercebesse da presença do cordeiro, e se Deus lhe permitisse sacrificá-lo em lugar de Isaac – então teria voltado para casa e tudo volveria ao que fora antes, teria Sara perto de si, conservaria Isaac e, apesar de tudo isso, que transformação! O regresso não passaria de fuga, a salvação mero acaso, a recompensa confusão e o seu porvir, talvez, a perdição. Não teria dado testemunho nem da sua fé, nem da graça de Deus, mas teria mostrado como é terrível subir a montanha de Moriija. Abraão não seria esquecido, nem tão pouco a montanha de Moriija. Ela seria então citada, não como o Ararat, onde descansou a arca, mas como um lugar de assombro: *Foi ali – diriam – que Abraão duvidou*” (KIERKEGAARD, 1979, p. 208).

<sup>458</sup> Tradução ligeiramente modificada.

vista da moralidade, não. Abraão traiu a ética. Contudo, e paradoxalmente, ele suportou, *no próprio instante*<sup>459</sup>, o paradoxo que habita o conceito de dever absoluto ou de *responsabilidade absoluta*. Sobre isso, Derrida dirá:

A contradição e o paradoxo devem ser suportados no próprio instante. Os dois deveres devem contradizer-se, um deve subordinar (incorporar, recalcar) o outro. Abraão deve assumir a responsabilidade absoluta de sacrificar o seu filho sacrificando a ética, mas, para que haja sacrifício, a ética deve manter todo o seu valor: o amor pelo filho deve permanecer intacto, e a ordem do dever humano deve continuar a fazer valer os seus direitos (DERRIDA, 2013a, p. 86).

Neste sentido, a decisão de Abraão é, *ao mesmo tempo*, absolutamente responsável, porque responde diante do outro absoluto e, paradoxalmente, irresponsável, porque não está pautada por nenhuma razão ou por nenhuma ética justificável diante dos homens e diante dos seus ou diante das leis. Derrida dirá por estas palavras: “Abraão não é fiel a Deus senão no perjúrio, na traição de todos os seus, e da unicidade de cada um dos seus [...]; e ele não seria capaz de preferir a fidelidade aos seus, ou ao seu filho, senão traindo o outro absoluto: Deus se se quiser” (DERRIDA, 2013a, p. 89). Ao silenciar-se diante dos seus, Abraão transgride imediatamente a ética traindo a moral da comunidade para se transformar diante dela em assassino – Abraão está disposto a dar-se a morte (sacrificar-se) dando a morte ao seu filho (sacrificando-o) em oferta sacrificial a Deus. O duplo dom da morte e o duplo sacrifício consistem nisto: *dar-a-morte* a Isaac, sacrificá-lo, é, ao mesmo tempo, o *dar-se-a-morte* de Abraão em sacrifício próprio<sup>460</sup>, pois só há sacrifício onde há amor<sup>461</sup>, isto é, é porque Abraão ama Isaac que o seu gesto de lhe dar a morte é (duplamente) sacrificial e sacrificante (afinal, o seu gesto está em contradição com o seu sentimento), oferecendo este duplo sacrifício como responsabilidade absoluta ao outro absoluto, Deus.

Deus diz em suma a Abraão: vejo *no instante* que compreendeste o que é o dever absoluto para com o único, que é preciso responder aí onde não há razões nem a pedir nem a dar; vejo não apenas que compreendeste isto em pensamento mas que, e tal é a responsabilidade, agiste, puseste em acção, estavas pronto a passar ao acto *no próprio instante*. (...) Abraão é assim ao mesmo tempo o mais moral e o mais imoral, o mais responsável e o mais irresponsável dos homens, absolutamente irresponsável porque absolutamente responsável, absolutamente irresponsável diante

---

<sup>459</sup> Derrida, citando Kierkegaard em *Temor e Tremor*, relembra uma passagem que alude à importância do instante na decisão de Abraão: “É somente no *instante* em que o seu acto está em contradição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac” e continua a citar Kierkegaard: “o instante da decisão é uma loucura” (DERRIDA, 2013a, pp. 84 e 85).

<sup>460</sup> Cf. DERRIDA, 2013a, p. 90.

<sup>461</sup> “Se dou a morte ao que odeio, isso não é um sacrifício. Devo sacrificar aquilo que amo. Devo vir a odiar aquilo que amo, no mesmo momento, no instante de dar a morte. Devo odiar e trair os meus, ou seja, devo dar-lhes a morte no sacrifício, não enquanto os odeio, isso seria demasiado fácil, mas enquanto os amo” (DERRIDA, 2013a, p. 83).

dos homens e dos seus, diante da ética, porque respondendo absolutamente ao dever absoluto, sem interesse nem esperança de recompensa, sem saber porquê e em segredo: para Deus e diante de Deus (DERRIDA, 2013a, p. 93).

Para Derrida, o *instante* da decisão é importante e por ele considerado uma “loucura” porque significa o momento paradoxal da “suspensão” do saber – uma decisão que se pretende absolutamente responsável é aquela que *treme* diante do imprevisível e, ainda assim, *decide*. Dito por outras palavras, para o filósofo, a decisão absoluta não pode ser guiada por um saber prévio ou não deve deduzir-se dele – tal é a condição paradoxal de toda decisão. Pode-se, é certo, refletir maximamente sobre uma determinada questão, mas da “passagem” da reflexão à decisão há uma espécie de “suspensão” do saber no *instante* mesmo em que a decisão *já* passou a ato, do contrário, não decidiríamos, isto é, não assumiríamos a absoluta responsabilidade por aquilo que secreta, silenciosa e singularmente decidimos fazer, apenas agiríamos *conforme* o dever, ou seja, em conformidade com aquilo que de alguma forma previamente sabemos ser o que deve ser feito ou o que se espera, *geralmente*, que seja feito.

Tradicionalmente, o conceito de dever é entendido, de maneira geral, como o agir em conformidade com a ordem racional do todo ou o agir em conformidade com a lei da razão, entendendo o dever como a ação cumprida unicamente em vista da lei e por respeito à lei, dando origem a uma concepção normativa e universalista de ética. Derrida, por sua vez, repensa a tradicionalidade deste conceito em termos de “dever absoluto”, isto é, como uma certa instância do dever que foge à generalidade do geral e à normatização do agir; uma espécie de “radicalização” da ideia de dever que, para ser absolutamente responsável, não deve guiar-se apenas pela universalização da norma, dando-nos a pensar o caráter aporético deste conceito. Para ilustrar o que propõe Derrida, cito um trecho de *Passion* (“Paixões”) (1993) no qual o filósofo exemplifica esta questão através das noções de amizade e cortesia:

Um gesto ‘de amizade’ ou ‘de cortesia’ não seria nem amigável nem cortês se obedecesse pura e simplesmente a uma regra ritual. Mas esse *dever* de fugir à regra da conveniência ritualizada pede também um comportamento além da própria linguagem do *dever*. Não se deve ser amigo ou cortês por dever (...). A partir do momento em que se submetesse à necessidade de aplicar a um caso a generalidade de um preceito, o gesto de amizade ou de cortesia destruir-se-ia a si próprio. Seria vencido, abatido e destruído pela rigidez regular da regra, em outras palavras, da norma. Axioma do qual não se deve deduzir que somente se chega à amizade ou à cortesia (...) transgredindo todas as regras e indo contra todos os deveres. A contra-regra também é uma regra (DERRIDA, 1995d, pp. 13-15).



Ou seja, para sintetizar a passagem acima referida, pensar o dever em termos de dever absoluto é ainda, todavia, advogar em nome do dever, mas de um outro sentido de dever que considera maximamente a singularidade do apelo do outro.

Vê-se este gesto derridiano analogamente repetido a propósito da problemática que envolve singularmente o conceito de “justiça”<sup>462</sup> e a sua relação com o direito, em seu livro *Force de Loi* (“Força de Lei”) (1994). A problemática suscitada por Derrida nesta obra refere-se à corrente equivocidade entre direito e justiça, muito embora, como o filósofo afirma, não seja simples ou possível “uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável”. Isto porque “o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e [...] a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, *enforced*)” (DERRIDA, 2010a, pp.43-44). Sendo a esfera do direito aquela da força autorizada ou da justiça institucionalizada – e é a esse respeito que Derrida faz uso da expressão em inglês “to enforced the law” – contrapondo-se ao que seria o domínio puro e simples da violência, da força como violência sempre injusta, o que está em questão para Derrida é interrogar a legitimidade do direito como o “lugar” por excelência da justiça. E isto porque ao direito está implicado um “duplo gesto” violento: por um lado, a violência de se aplicar uma lei generalizante a um caso (que é sempre) singular; por outro lado, e mais profundamente, a violência performativa do ato fundador da lei que, no momento da sua fundação, não é nem justo, nem injusto, nem legal, nem ilegal – “Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento” (DERRIDA, 2010a, p.26). É a partir, portanto, dessa contraposição entre força legítima e força não legítima que Derrida problematiza o conceito de justiça entendido nos termos do direito – “se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, [conforme sustenta Derrida], ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força” (DERRIDA, 2010a, p. 17).

Para Derrida, contudo, só há justiça quando se rompe com a relação calculada, racional, prescrita que o direito, baseado em leis generalizantes/ universais, comporta. O ato de justiça, nos termos derridianos, deve sempre concernir “a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou o eu *como* outro, numa situação única”

---

<sup>462</sup> Observo que esta discussão acerca do conceito de justiça no pensamento de Derrida foi aqui sintetizada a partir de um artigo meu que trata desta questão pela via da interlocução com o pensamento de Emmanuel Lévinas, intitulado “Aporias da justiça: entre Lévinas e Derrida” in *Sapere Aude*: Belo Horizonte, v.4 - n.7, 1º sem. 2013, pp. 397-412.

(DERRIDA, 2010a, p.31), da qual nenhum valor, norma ou imperativo de justiça, os quais têm necessariamente uma forma geral, poderão dar conta, não obstante o fato de essa generalidade prescrever uma aplicação que é, a cada vez, singular. Portanto, uma outra concepção de justiça em sede derridiana, que não é sinônimo de direito, seria, na verdade e essencialmente, o “próprio” movimento da desconstrução agindo no direito, seria o “próprio” impulso ou desejo por justiça, por leis mais justas, menos violentas, visando, *em nome da justiça*, não a decisão verdadeiramente justa (pois, para Derrida, é impossível falarmos diretamente da justiça, senão obliquamente), mas, sim, a decisão menos violenta e, sobretudo, a mais responsável possível. Essa concepção de justiça que considera a radical singularidade de cada caso não poderia, então, estar em plena harmonia com o direito, que tem por características a universalidade, a aplicabilidade de leis a casos (infinitamente) singulares. No entanto, só há composição jurídica possível a partir da fixação de um sentido que tenda, ao final, à unificação. Daí a possibilidade e a impossibilidade da identificação entre direito e justiça, daí as suas aporias.

Se assim o for, o que se diz sobre a decisão (absoluta) em sede *desconstrutiva* diz-se também sobre a responsabilidade (absoluta). A responsabilidade, para ser absoluta, ou a decisão para ser absolutamente responsável (ou maximamente *justa*), deve permanecer – *para além do cálculo* – solitária, secreta e silenciosa<sup>463</sup>. É neste sentido que Derrida em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet* assim se refere à desmesura da responsabilidade:

(...) não pode ou não deve haver nenhum conceito adequado a isso que se chama responsabilidade. Ela [a responsabilidade] porta em si mesma, e deve fazê-lo, uma desmesura essencial. Ela não se regula nem pelo princípio da razão, nem por uma compatibilidade qualquer. Eu diria de uma maneira um tanto abrupta que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política (...), no direito (...) e na moral. É preciso o cálculo e jamais fui contra o cálculo (...) Mas o cálculo é o cálculo. E se falo tão frequentemente do incalculável ou do indecidível, não é por simples gosto pelo jogo ou para neutralizar a decisão, ao contrário: creio que não há nem responsabilidade nem decisão ético-política que não deva passar pela prova do incalculável ou do indecidível (DERRIDA, 1992a, p. 287)<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> E silenciosa porque a palavra coloca-nos, de imediato, no âmbito conceitual e universal – conforme nos relembra Derrida, para Kierkegaard, a ética regula-se pela generalidade que, por sua vez, “define uma responsabilidade que consiste em falar; quer dizer, em comprometer-se no elemento da generalidade para se justificar, para prestar contas da sua decisão e responder pelos seus atos”. Assim, o primeiro efeito ou o primeiro destino da linguagem leva à dissolução da minha singularidade no elemento do conceito, do geral. “Não sou nunca mais eu-mesmo, só e único, a partir do momento em que falo. Contrato estranho, paradoxal e terrificante também, o que liga a responsabilidade infinita ao silêncio e ao segredo” (DERRIDA, 2013a, pp. 78-79), dirá Derrida.

<sup>464</sup> No original: “(...) sans doute ne peut-il ou ne doit-il y avoir aucun concept adéquat à ce qu’on appelle la responsabilité. Celle-ci porte en elle, et doit le faire, une démesure essentielle. Elle ne se règle ni sur le principe de raison ni sur une comptabilité quelconque. Je dirais de façon un peu abrupte que le sujet est aussi un principe de calculabilité – dans le politique (...), dans le droit (...) et dans la morale. Il faut du calcul et je n’ai

Solitária, secreta e silenciosa, a responsabilidade em sentido derridiano vai de encontro à tradicionalidade da ética no sentido de um estudo metafísico do conjunto das regras de conduta consideradas universalmente válidas pensando a responsabilidade no registro da universalidade, isto é, do prestar contas de si, de seus próprios atos perante o geral. Para Derrida, a responsabilidade assim pensada não comporta o segredo. Quer para a ética, quer para a filosofia em geral, o desvelamento, a busca pela verdade, a generalidade universal será sempre superior à singularidade. Neste sentido, afirma Derrida [cito-o novamente]: “[d]enegação do segredo, a filosofia instalar-se-ia no desconhecimento daquilo que há a saber, a saber, que há segredo e que ele é incomensurável com o saber, com o conhecimento e com a objetividade (...)” (DERRIDA, 2013a, p. 115). Mas a original (re)leitura de Derrida a respeito do episódio bíblico do sacrifício de Isaac nada tem a ver com uma espécie de apologia à suspensão da ética dando lugar a uma pulverização desordenada de singularidades que agem ao seu *bel-prazer*. A originalidade da leitura de Derrida diz respeito ao gesto mesmo da *desconstrução* que consiste em dar a ler e a pensar no “interior” do “próprio” conceito de “responsabilidade” a sua contradição intrínseca, as suas aporias:

Aporias da responsabilidade: corre-se sempre o risco de não conseguir aceder, para o formar, a um conceito da responsabilidade. Porque a responsabilidade (não ousamos mais dizer o conceito universal de responsabilidade) exige ao mesmo tempo o prestar contas, o responder-por-si em geral, do geral e diante da generalidade, a substituição portanto, e, por outro lado, a unicidade, a singularidade absoluta, logo a não-substituição, a não-repetição, o silêncio e o segredo (DERRIDA, 2013a, p. 79).

A aporia da qual nos fala Derrida consiste precisamente na dupla exigência de, *ao mesmo tempo*, ser preciso responder por si diante do geral, na inumerável generalidade dos outros, e também ser preciso responder, única e singularmente, a *cada vez*, a *cada* apelo, a *cada* outro, não obstante traindo e sacrificando a obrigação que me atrelada aos outros outros. Eis o paradoxo, o escândalo ou a aporia da responsabilidade pensada em termos de sacrifício, quer dizer, da “responsabilidade absoluta como responsabilidade sacrificial” (DERRIDA, 2013a, p. 87): “[d]esde que estou em relação com o outro, com o olhar, a demanda, o amor, a ordem, o apelo do outro sei que não lhe posso responder senão sacrificando a ética, quer dizer, o que me obriga a responder também e da mesma forma, no mesmo instante, a todos os

---

jamais eu contre le calcul (...). Mais le calcul est le calcul. Et si je parle si souvent de l'incalculable ou de l'indécidable, ce n'est pas par simple goût du jeu ou pour neutraliser la décision, au contraire: je crois qu'il n'y a ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable” (DERRIDA, 1992a, p. 287).

outros” (DERRIDA, 2013a, pp. 88-89). Derrida lembrará que também Kant fala do sacrifício como forma de acesso ao dever puro, à ética pura – é preciso, em nome da incondicionalidade da lei moral, sacrificar os próprios desejos e interesses, coibir as afeições e pulsões para fazer valer o respeito à lei moral, todavia mediado pela racionalidade ou calculabilidade, ou ainda, como dirá Derrida, “por uma espécie de pulsão prática” (DERRIDA, 2013a, p. 117). Contudo, embora Derrida identifique na leitura de Kierkegaard o eco de uma certa tradição kantiana a partir da questão do sacrifício de si<sup>465</sup>, o fato é que o *cavaleiro da fé*, contrariamente ao *herói trágico*<sup>466</sup>, é justo aquele que deve elevar-se para além da generalidade da lei e suportar o duplo segredo, o duplo dom da morte, o duplo sacrifício, o paradoxo da sua decisão e ir para além de todo o dever que responde ao/no universal em direção ao dever absoluto ou à responsabilidade absoluta, isto é, uma responsabilidade que se compromete a responder *singularmente um singular* apelo – o apelo de Deus (ou, no idioma derridiano, o apelo de *absolutamente todo e qualquer outro*).

Na perspectiva de Derrida, a potência da leitura de Kierkegaard acerca do sacrifício de Isaac e/ou de Abraão do ponto de vista ético consiste, justamente, em refletir sobre a necessidade (cotidiana) de fazermos escolhas frente à impossibilidade de termos certeza delas e frente ao *im*poder de justificá-las racional e plenamente, sendo preciso, portanto, darmos um “salto no escuro” ou um “salto na fé” – uma espécie de suspensão teleológica da ética em nome de um *telos* “superior”, no caso, o dever absoluto para com Deus. Neste sentido, apenas o *cavaleiro da fé* poderia realizar este “salto”, pois não pode haver, para o *herói trágico*, suspensão teleológica da própria ética. Salienta-se, contudo, que Kierkegaard não simplesmente defende a fé em detrimento da ética, mas, antes, ele explora os conflitos, os paradoxos e/ou as aporias das situações-limite que nos põem à prova e sobre as quais nem sempre há justificativas racionais – Abraão viveu, enquanto indivíduo, uma experiência radical que não encontra amparo nem resposta nos princípios gerais e abstratos da ética.

---

<sup>465</sup> “Apesar de tudo quanto parece opor *Temor e Tremor* à lógica kantiana da autonomia, a esta ética pura ou a esta razão prática para além da qual deve tender o dever absoluto no sacrifício, Kierkegaard desenrola ainda uma tradição kantiana. O acesso ao dever puro é também o “sacrifício”, é a palavra de Kant (...). A incondicionalidade do respeito da lei dita também o sacrifício (*Aufopferung*), que é sempre sacrifício de si (mesmo para Abraão, quando ele se predispõe a matar o seu filho: inflige-se assim o pior sofrimento, dá a si mesmo a morte que dá ao filho e que dá também, diferentemente, a Deus: ele dá a morte ao seu filho e oferece a morte dada a Deus)” (DERRIDA, 2013a, p. 116).

<sup>466</sup> “O verdadeiro herói trágico sacrifica-se ao geral com tudo o que lhe é próprio: os seus atos, todos os seus impulsos pertencem ao geral; está manifesto e nessa manifestação é o filho bem amado de ética. A sua situação não se aplica a Abraão, que nada fez pelo geral e permanece no secreto” (KIERKEGAARD, 1979, pp. 295-296).

Portanto, a narrativa do sacrifício de Isaac e/ou do sacrifício de Abraão revela o alcance do paradoxo que habita o cerne do conceito de dever, dando-nos a pensar, segundo Derrida, um outro sentido para a “ética”: “[é]tica como irresponsabilização, contradição insolúvel, e portanto paradoxal, entre a responsabilidade *em geral* e a responsabilidade *absoluta*” (DERRIDA, 2013a, p. 80). Em *Voyous* (“Vadios”) (2003), Derrida também lembrará que “uma ‘responsabilidade’ ou uma ‘decisão’ não poderiam ser fundadas ou justificadas por um *saber enquanto tal*, sem o salto<sup>467</sup> de alguma descontinuidade e de alguma heterogeneidade radical entre as duas ordens” (DERRIDA, 2009b, 255). Observa-se que a palavra aqui usada por Derrida para designar esta aporia da responsabilidade é também “salto”, mas não se trata do “salto na fé” kierkegaardiano; em sede *desconstrutiva* este “salto” que evidencia uma descontinuidade ou uma heterogeneidade radical entre a responsabilidade geral (da ordem do saber) e a responsabilidade absoluta (heterogênea ao saber) pode ser lido, talvez, como um *salto da “ética”*, quer dizer, um salto *na “ética” para além da “ética”*. Cumpre esclarecer que o *para além* da “ética” não se refere à defesa de uma instância superior, privilegiada, mais autêntica, etc., mas, antes, se refere a aporia que rasura a tradicionalidade do conceito de ética (*e* de responsabilidade, *e* de dever) a partir do seu “interior” mesmo, expondo um “fora” que é ainda “dentro” (isto é, aquilo que resta ainda ser (re)pensado *no “próprio”* conceito de ética – daí falar-se em um salto *na “ética” para além da “ética”*). Eis, pois, a tarefa da *desconstrução* e o sentido derridiano de “ética” como *hiper-ética*. Em *Voyous*, lemos:

É, claro, *preciso o saber*, o saber é indispensável, é preciso saber, e o mais e o melhor possível, para tomar uma decisão ou assumir uma responsabilidade. Mas o momento e a estrutura do “il faut” [“é preciso”], justamente, assim como da decisão responsável, são e devem permanecer heterogêneos ao saber. Uma interrupção absoluta, que sempre se poderá julgar “louca”, deve separá-los, sem a qual o compromisso de uma responsabilidade se reduziria à aplicação e ao desdobramento de um programa, por vezes de um programa na forma refinada de normas teleológicas, de valores, de regras, até mesmo de deveres, ou seja, de dívidas a saldar ou a reapropriar, logo a anular num círculo ainda subtilmente económico – e é por isso que o que aqui digo comporta, estou ciente disso, um risco muito grave. / Uma “responsabilidade” ou uma “decisão” não poderiam ser fundadas ou justificadas por um *saber enquanto tal*, sem o salto de alguma descontinuidade e de alguma heterogeneidade radical entre as duas ordens (DERRIDA, 2009b, p. 255).

Para Derrida, *hiper-ética* quer dizer precisamente isto, a saber, ir além de todo o dever que responde ao/no universal em direção ao dever absoluto, caracterizando, assim, a chamada *responsabilidade absoluta* em sede derridiana:

---

<sup>467</sup> Grifo meu.

A responsabilidade absoluta (...) não é, em todo o caso, a responsabilidade geral ou em geral. Deve ser absolutamente e por excelência excepcional ou extraordinária: como se a responsabilidade absoluta não devesse mais advir de um *conceito* de responsabilidade e devesse portanto permanecer inconcebível, ou mesmo impensável, para ser o que deve ser: irresponsável, portanto, para ser absolutamente responsável (DERRIDA, 2013a, p. 80).

“Ser irresponsável para ser absolutamente responsável” significa dizer, em suma, que para considerar a absoluta singularidade da relação ao outro como outro, para responder de modo maximamente responsável ao outro e à singularidade do seu apelo (único, insubstituível, singular) é preciso, numa certa medida, trair a generalidade da ética entendida como aquilo “que me obriga a responder também e da mesma forma, no mesmo instante, a todos os outros” (DERRIDA, 2013a, pp. 88 – 89). O que não significa dizer, entretanto, que se deva abrir mão de toda ética, mas, ao contrário, se deve talvez “revalorizá-la” repensando-a como aquilo que liga a minha singularidade absoluta ao outro enquanto outro absoluto, ressignificando e *hiperbolizando*, portanto, o sentido do meu *dever* para com ele – que não deverá, pois, ser guiado unicamente pelo cálculo. Neste sentido, Derrida dirá:

O absoluto do dever e da responsabilidade supõe ao mesmo tempo que se denuncie, se recuse, se transcenda todo o dever, toda a responsabilidade e toda a lei humana. Apela a trair tudo quanto se manifesta na ordem da generalidade universal (...). *O dever absoluto exige que nos conduzamos de modo irresponsável (perfidia ou perjúrio) reconhecendo embora, confirmando, reafirmando aquilo mesmo que se sacrifica, a saber, a ordem da ética e da responsabilidade humanas.*<sup>468</sup> Numa palavra, a ética tem de ser sacrificada em nome do dever. É um dever não respeitar, por dever, o dever ético. Devemos comportar-nos de maneira não ética, não responsável, não apenas ética ou responsável, e isso *em nome* do dever, de um dever infinito, *em nome do* dever absoluto. E este nome, que deve ser sempre singular, não é aqui outro senão o nome de Deus como absolutamente outro, o nome sem nome de Deus, o nome impronunciável de Deus como o outro ao qual me liga uma obrigação absoluta, incondicional, um dever incomparável, não negociável (DERRIDA, 2013a, pp. 86-87).

O “conceito” de *responsabilidade absoluta* em sede derridiana coloca-nos, portanto, “em relação (sem relação, e no duplo segredo) com a singularidade absoluta do outro, de que Deus é aqui o nome” (DERRIDA, 2013a, p. 86). Entretanto, cumpre salientar que para Derrida, Deus como singularidade absoluta assume um sentido estritamente “ético” (ou *hiper-ético*), sustentado na sua formulação “*tout autre est tout autre*”, resultado, em parte, da *contra-assinatura* do pensamento levinasiano. Neste ínterim, salvaguarda-se que, embora Derrida seja herdeiro de uma certa concepção levinasiana que pensa Deus num sentido (*hiper*)

---

<sup>468</sup> *Grifo meu.*

“ético”, o filósofo também lerá Lévinas *desconstrutivamente*, “criticando” a crítica que Lévinas endereçou a Kierkegaard a respeito da sua distinção entre os estádios “ético” e “religioso”, mostrando-nos em que medida o pensamento de Lévinas recai no mesmo “problema” que o de Kierkegaard, não obstante Lévinas tenha se esforçado para pensar Deus eticamente e não religiosamente, como vimos outrora. Leiamos as palavras de Derrida a este respeito:

Mesmo na crítica endereçada a Kierkegaard<sup>469</sup> a respeito da ética e da generalidade, o pensamento de Lévinas mantém-se no jogo – jogo da diferença e da analogia – entre o rosto de Deus e o rosto do meu próximo, entre o infinitamente outro como Deus e o infinitamente outro como outro homem. Se cada homem é absolutamente outro [tout autre], se cada outro, ou todo e qualquer outro, é absolutamente outro [tout autre], então não se pode mais distinguir entre uma pretensa generalidade da ética, que haveria que sacrificar no sacrifício, e a fê que se vira unicamente para Deus, como absolutamente outro [tout autre], desviando-se dos deveres humanos. Mas como Lévinas também não renuncia a distinguir entre a alteridade infinita de Deus e a “mesma” alteridade infinita de cada homem, ou de outrem em geral, ele também não pode dizer simplesmente outra coisa diferente de Kierkegaard. Nem um nem outro podem assegurar-se de um conceito conseqüente da ética e do religioso, nem sobretudo e conseqüentemente do limite entre as duas ordens. Kierkegaard deveria admitir, como lembra Lévinas, que a ética é também a ordem e o respeito da singularidade absoluta, e não apenas o da generalidade ou da repetição do mesmo. Ele não pode mais assim distinguir tão facilmente entre a ética e o religioso. Mas, do seu lado, tomando em linha de conta a singularidade absoluta, ou seja, a alteridade absoluta na relação ao outro homem, Lévinas não pode mais distinguir entre a alteridade infinita de Deus e a de cada homem: a sua ética é já religião (DERRIDA, 2013a, p. 106).

Nesta densa citação, Derrida não só lê *desconstrutivamente* Lévinas, como também Kierkegaard. Ele dirá: “[n]os dois casos [em Lévinas e em Kierkegaard], a fronteira entre a ética e o religioso torna-se mais do que problemática (...)” (DERRIDA, 2013a, pp. 106-107). No tange o pensamento de Lévinas, e no seguimento do que se dizia antes a propósito do *Todo-Outro*, Derrida fará ver que a crítica que Lévinas endereça a Kierkegaard, qual seja, nas

---

<sup>469</sup> A crítica de Lévinas endereçada a Kierkegaard refere-se ao entendimento da ética por este filósofo, (distinguindo-a dos estádios estético e religioso) enquanto registro da normatividade, isto é, da lei e da universalidade ou da generalidade. A este respeito, cf. LÉVINAS, E. “Kierkegaard/ Existence et Étique” e “A propos de Kierkegaard vivant” in *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976, pp. 77 – 92; de onde destaco a seguinte passagem: “L'éthique signifie pour Kierkegaard le général. La singularité du Moi se perdrait sous la règle valable pour tous. La généralité ne peut ni contenir ni exprimer le secret du Moi infiniment indigent et angoissé pour soi. Le rapport avec Autrui est-il cette entrée et cette disparition dans la généralité? Voilà ce que l'on doit se demander contre Kierkegaard, comme contre Hegel. Si le rapport avec l'extériorité ne peut pas former une totalité dont les parties se comparent et se généralisent, ce n'est pas parce que le Moi garde son secret dans le système, mais parce que l'extériorité où les hommes nous montrent leur visage fait éclater la totalité. Cet éclatement du système à partir d'Autrui n'est pas une image apocalyptique, mais l'impossibilité même où est la pensée qui réduit tout autre au même de réduire Autrui. Impossibilité qui n'en reste pas à sa signification négative mais, qui aussitôt met en question le Moi. Cette mise en question signifie la responsabilité du Moi pour l'Autre. La subjectivité est dans cette responsabilité et seule la subjectivité irréductible peut assumer une responsabilité. L'éthique, c'est cela” (LÉVINAS, 1976, pp. 84-85).

palavras de Derrida, “que a ética é também a ordem e o respeito da singularidade absoluta, e não apenas o da generalidade ou da repetição do mesmo” e que, portanto, de uma certa maneira, “[e]le [Kierkegaard] não pode mais assim distinguir tão facilmente entre a ética e o religioso”, [portanto, dizia, Derrida fará ver que esta crítica de Lévinas a Kierkegaard] também pode ser endereçada, de certa maneira, a ele mesmo, Lévinas. Isso porque, segundo a leitura de Derrida, Lévinas se mantém no “jogo da diferença e da analogia” entre Deus e o outro como o *rosto do outro homem*, em que o *rosto do outro homem* embora não sendo, ele mesmo, Deus, é, porém, o absolutamente outro (*tout autre*). Ou seja, é como se Lévinas, apesar de pensar Deus eticamente, mantivesse também, em algum sentido, a distinção entre o ético e o religioso, permanecendo, portanto, neste jogo de “diferença e analogia” entre as instâncias ética e religiosa. E é neste sentido que Derrida afirma: “(...) como Lévinas também não renuncia a distinguir entre a alteridade infinita de Deus e a ‘mesma’ alteridade infinita de cada homem, ou de outrem em geral, ele também não pode dizer simplesmente outra coisa diferente de Kierkegaard” (DERRIDA, 2013a, p. 106).

Por outro lado, a propósito do discurso kierkegaardiano, Derrida dirá que “a unicidade absoluta de Iavé não suporta a analogia” (entre as instâncias ética e religiosa, tal como, de certa forma, propõe Lévinas); e é justo por não suportar a analogia que seria preciso, então, para Kierkegaard, realizar o “salto da fé” – ou seja, o salto que permitiria “superar” a contradição do estádio ético e passar ao estádio religioso. Neste sentido, a distinção entre estes estádios no pensamento de Kierkegaard, diferentemente do que supostamente tentou Lévinas, se mantém. Entretanto, para Derrida, na singularidade da sua leitura, a necessidade do salto de um estádio ao outro é a potência mesma do pensamento kierkegaardiano (“uma potência acrescida”, dirá o filósofo), pois é o que nos permite perceber o *limite* do estádio ético como *contradição e paradoxo* (pensado por Derrida, como vimos, em termos do registro aporético da responsabilidade) – o paradoxo de a cada decisão estarmos, de uma forma ou de outra, “*dando a morte*” ou *sacrificando* aquilo mesmo que deveríamos nos (*pré-*)ocupar: a saber, todos os outros outros; assim convocando-nos a repensar a ética (em termos de *hiper-ética*) como *responsabilidade absoluta e sacrificial*, sem, todavia, propor que saltemos para fora da ética, mas sim, que a repensemos a partir de seus “próprios” limites.

Ou seja, na leitura de Derrida, a potência do pensamento de Kierkegaard estaria justamente em fazer ver que o *limite* da ética é a contradição – contradição que se traduz na impossibilidade de responder à generalidade inumerável dos outros, impelindo-me, assim, inevitavelmente, à “lógica” ou à economia do sacrifício, isto é, impelindo-me,



cotidianamente, a “*dar-a-morte*” aos outros outros “*dando-a-morte*” à própria ética. Acrescenta-se ainda outro aspecto desta “economia do sacrifício”: na resposta ao chamado do outro, isto é, a dedicação que lhe devoto é sempre, de algum modo, apropriativa, ou seja, sempre nos direcionamos ao outro a partir de uma certa perspectiva, de uma certa clausura discursiva e, assim, sacrificamos a singularidade absoluta do outro – e esta economia sacrificial evidencia-se na estrutura (aporética) do “sujeito responsável” em sede derridiana. Neste sentido, explicita Derrida:

Desde que entro em relação com o outro absoluto, a minha singularidade entra em relação com a sua no modo da obrigação e do dever. Sou responsável diante do outro enquanto outro, respondo-lhe e respondo diante dele. Mas, é claro, aquilo que assim me liga, na minha singularidade, à singularidade absoluta do outro lança-me imediatamente no espaço ou no risco do sacrifício absoluto. Há também outros, em número infinito, a generalidade inumerável dos outros, aos quais deveria ligar-me a mesma responsabilidade, uma responsabilidade geral e universal (aquilo que Kierkegaard chama a ordem ética). Eu não posso responder ao apelo, ao pedido, à obrigação, nem mesmo ao amor de um outro sem lhe sacrificar o outro outro, os outros outros. *Absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro [Tout autre est tout autre]*. (...) O paradoxo, o escândalo ou a aporia não são, eles mesmos, senão o sacrifício: a exposição do pensamento conceptual ao seu limite, à sua morte e à sua finitude. Desde que estou em relação com o outro, com o olhar, a demanda, o amor, a ordem, o apelo do outro, sei que não lhe posso responder senão sacrificando a ética, quer dizer, o que me obriga a responder também e da mesma forma, no mesmo instante, a todos os outros (DERRIDA, 2013a, pp. 88-89).

Portanto, aquilo que a (re)leitura derridiana da narrativa do sacrifício *hiper-ético* de Abraão nos dá a pensar a partir da (re)leitura das filosofias de Lévinas e Kierkegaard é, por um lado, a dimensão ética do sacrifício de si (afinal, sacrifica-se a si próprio em nome da ética), mas é também, e sobretudo, o paradoxo do sacrifício da ética em nome de uma *responsabilidade absoluta*, atualizando em nosso cotidiano a experiência sacrificial maximamente experimentada por Abraão – uma experiência de *dar-a-morte a si e ao outro* que perfaz, também, a cena de um “sujeito” “enlutado”, obrigado escolher, a decidir responsabilmente (pelo outro e diante do outro) de que ou de quem se despede. Cena esta da qual Derrida dá o seu testemunho particular, num gesto que parece ser, também, para além do simples testemunho, uma espécie de confissão de culpa (ou da impagável dívida para com o(s) outro(s)):

Preferindo o que faço aqui neste instante, nem que seja ao conceder-lhe tempo e atenção, ao escolher o meu trabalho, a minha atividade de cidadão ou de filósofo professoral e profissional, escrevendo ou falando aqui numa língua pública, que acontece ser o francês, eu faço talvez o meu dever. Mas sacrifico, traindo-os a cada instante, todas as minhas outras obrigações: em relação aos outros outros que eu não conheço ou que conheço, milhares de “semelhantes” meus (sem falar dos animais que são ainda mais outros do que os meus semelhantes) que morrem de fome ou de

doença. Traio a minha fidelidade ou as minhas obrigações em relação a outros concidadãos, em relação àqueles que não falam a minha língua e aos quais eu não falo nem respondo, em relação a cada um daqueles que escutam ou que lêem, e a quem eu não respondo nem me endereço, como deve ser, isto é, singularmente (isto para o espaço dito público ao qual sacrifico o espaço dito privado), logo também em relação àqueles que amo em privado, os meus, a minha família, os meus filhos dos quais cada um é o filho único que eu sacrifico ao outro, sendo cada um sacrificado a cada um neste terra de Moriá que é o nosso *habitat* de todos os dias e de cada segundo (DERRIDA, 2013a, p. 89).

Entretanto, este testemunho ou esta espécie de confissão de culpabilidade é também um convite e um desafio a pensar de outro modo e diferentemente a “ética” no seu próprio limite, limite que beira o paradoxo, o escândalo, a aporia. Aporia da insolúvel relação entre a *responsabilidade geral* e a *responsabilidade absoluta*. Aporia testemunhada na relação com o outro como um certo ato de fé e um certo *adeus*, de enxergar Deus em cada um de nós, em cada outro e em cada *qualquer* outro (e não apenas o outro humano, como quer, por exemplo, Lévinas)<sup>470</sup>. Aporia da relação ao outro que se mostra como a “própria” ferida narcísica do “eu” ou do dito “sujeito” que se vê, então, *ex-apropriado* do seu *ipse*<sup>471</sup>, do seu “si-mesmo”, em suma, do seu poder sobre si mesmo e sobre o outro; um “sujeito” que se despede de si e, ao fazê-lo, denuncia a *fábula*<sup>472</sup> dos discursos que pretendem postular um ideal de propriedade, de auto-referência, de fundamento, etc. – eis, pois, o alcance e a latitude *hiper-ética* da *desconstrução*. E, por isso mesmo, uma “ética” repensada *hiperbolicamente* como *responsabilidade absoluta*, no escândalo da cotidianidade do sacrifício de Isaac e de Abraão, perturba a ordem da razão e do calculável, desloca a topologia desta lógica e exige que tal perturbação seja pensada seriamente se se pretende ver o gesto filosófico traduzido no

---

<sup>470</sup> Para Derrida, embora Lévinas tenha deslocado o eixo da filosofia ao propor a ética como filosofia primeira e ao repensar o dito “sujeito” submetido a uma heteronomia radical, como *hóspede e refém* do outro, a verdade é que o “sujeito” levinasiano é um *rostro humano* e não comporta a dimensão do vivente animal, de todos os viventes e de todas as relações do vivente com o não-vivente. Em *L’animal que donc je suis* (“O animal que logo sou”) (1999), Derrida, ao considerar a estranheza do olhar do seu gato que o olha *face-a-face* (vê-se aqui que Derrida recorre propositalmente à expressão de Lévinas para desconstruí-lo), denuncia os limites da ética antropocêntrica levinasiana, que, ainda que privilegie a alteridade e apesar da envergadura “ética” do seu pensamento, trata-se ainda de uma alteridade pensada nos limites do humano. Cito Derrida: “Ao olhar o olhar do outro, diz Lévinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outro maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que ‘a melhor maneira de encontrar o outro é nem mesmo notar a cor dos seus olhos...’, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação” (DERRIDA, 2002b, p. 30). Tangenciarei esta questão dos animais no pensamento de Derrida nas Considerações Finais da tese (§ 8) como apontamentos para um futuro caminho de investigação e de pensamento.

<sup>471</sup> A partir da leitura de *Voyous* (“Vadios”) (2003), esclarece-se: “Por ‘ipseidade’ subentendo então qualquer ‘eu posso’, ou pelo menos o poder que *se dá a si mesmo* a sua lei, a sua força de lei, a sua representação de si, a reunião soberana e reapropriante de si na simultaneidade do conjunto ou da assembleia, do ser-junto, do ‘viver-junto’ como também se diz” (DERRIDA, 2009b, p. 55).

<sup>472</sup> Veremos mais detidamente o sentido desta afirmação no parágrafo a seguir.

cotidiano de todo homem e de toda mulher, “dia e noite, a cada instante, em todos os montes Moriá do mundo...” (DERRIDA, 2013a, p. 89).

Deste ponto de vista, o que diz *Temor e Tremor* do sacrifício de Isaac é verdade. Traduzida numa narrativa extraordinária, mostra a própria estrutura do quotidiano. Enuncia no seu paradoxo a responsabilidade de cada instante para todo o homem e toda a mulher. Consequentemente, não há mais generalidade ética que não esteja já a braços com o paradoxo de Abraão (DERRIDA, 2013a, p. 100).

## § 7. Da “fábula do sujeito” ao “sujeito” em *autodesconstrução*

Será, precisamente, em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet* que Derrida declara ser o “sujeito” uma ficção, uma fábula. Trata-se de uma entrevista de Derrida a Jean-Luc Nancy, no ano de 1988, a propósito de um projeto (do qual Nancy fez parte como editor convidado) proposto inicialmente por Ermanno Bencivenga, editor da revista filosófica internacional *Topoi* (junto com Enrico M. Forni) em torno de uma das grandes questões filosóficas contemporâneas, a saber, a crítica ou a desconstrução da subjetividade.

Mas para bem entendermos a famosa afirmação de Derrida nesta entrevista, a saber, “o sujeito é uma fábula” (DERRIDA, 1992a, p. 279), e para não incorremos em interpretações precipitadas que poderiam nos levar a supor que Derrida estaria a defender qualquer coisa como o fim ou a liquidação do “sujeito”, apontando, para isto, o seu caráter fabuloso ou ficcional, este parágrafo terá como primeiro e mais geral propósito explicitar o sentido e o contexto desta afirmação – que, como veremos, nada tem a ver com a defesa do fim do “sujeito”, mas, antes, se trata de repensá-lo a partir de um outro registro de pensamento, a saber, o registro *hetero-autonômico* ou *heterológico* da *desconstrução*.

Depois, uma vez esclarecida esta questão mais geral, será também tarefa deste capítulo defender uma certa hipótese de leitura que busca demonstrar em que medida esta problemática do “sujeito” em sede *desconstrutiva*, isto é, o “sujeito” em *(auto)desconstrução*, pode ser lida como uma espécie de desdobramento das questões “estruturais” do pensamento derridiano, a saber, a *différance*, o *rastro* e a *arqui-escrita*, salientando neste íterim que, talvez, o que esteja em questão relativamente ao tema do “sujeito” no pensamento de Derrida seja, sobretudo, o repensar do privilégio da *presença* na história da metafísica ocidental. Ora, dito por outras palavras, se Derrida quer *desconstruir* (leia-se repensar) o que ele chama de “metafísica da presença”, é preciso justamente desconstruir uma certa concepção de “sujeito” (transcendental, auto-idêntico, próprio, etc.) pelo seu interior, mostrando que este “sujeito” é, ele “próprio”, “produzido” pela “lógica” da *escrita* no sentido de *arqui-escrita* – que, como a esta altura já sabemos, não se refere apenas ao texto linguístico, trata antes de todo um sistema de relações (de *rastros* e diferenças) com o outro, com os outros outros, com a língua, a cultura, a sociedade, o mundo, etc., que nos desautorizaria, portanto, pensar o dito “sujeito” como “substancialidade de uma presença impassível sob os acidentes ou à identidade do próprio na presença da relação a si”, tal como dirá Derrida em *De la Grammatologie* ao

afirmar que uma tal concepção de “sujeito” ou de “subjetividade” não corresponderia ao (“seu”) pensamento da *escrita* (DERRIDA, 2008d, p. 84)<sup>473</sup>.

\*

Recomeço, portanto, por explicitar o sentido da afirmação “o sujeito é uma fábula” partindo da reprodução de parte da carta de convite de Nancy endereçada a Derrida e a outros pensadores<sup>474</sup> cuja pergunta “Quem vem após o sujeito?” [*Who comes after the subject?*] tematiza e, ao mesmo tempo, intitula a publicação da referida revista *Topoi*. Leiamos:

Quem vem após o sujeito? Essa questão pode ser explicada da seguinte maneira: uma das maiores características do pensamento contemporâneo é o questionar a instância do “sujeito” de acordo com a estrutura, o significado e o valor subsumido neste termo moderno, de Descartes a Hegel, senão a Husserl. Se as decisões inauguradoras do pensamento contemporâneo tiveram lugar sob o signo da ruptura com a metafísica e de suas questões mal colocadas, sob o signo da “desconstrução” da metafísica, sob signo da transferência do pensamento do Ser para o pensamento da vida, ou do Outro, ou da linguagem, etc., todas elas envolveram o questionar da subjetividade. Um discurso generalizado recentemente proclamou a simples liquidação do sujeito. Tudo parece, todavia, apontar para a necessidade, não de um “retorno ao sujeito” (proclamado por aqueles que gostariam de pensar que nada aconteceu, e que não há nada de novo a ser pensado, exceto, talvez, as variações ou modificações do sujeito), mas ao contrário, de um movimento para frente, em direção a alguém. *Algum outro alguém* em seu lugar (esta última expressão é obviamente uma mera conveniência: o “lugar” não poderia ser o mesmo). Quem seria? Como ele/ela se apresentaria? Podemos nomeá-lo/la? A questão “quem” é apropriada? (Minhas formulações parecem pressupor que nenhuma das designações existentes, por exemplo, *Dasein* ou “o indivíduo”, seriam adequadas. Mas a minha intenção, é claro, é deixar em aberto todas as possibilidades).

Em outras palavras: se é apropriado fixar algo como a pontualidade, a singularidade ou o aqui [*hereness*] como o lugar de emissão, recepção ou transmissão (do afeto, da ação, da linguagem, etc.), como designar a sua especificidade? Ou a questão deveria ser transformada ou, de fato, está fora de questão perguntar isso? (NANCY, 1991, p. 5)<sup>475</sup>.

---

<sup>473</sup> “Constituindo-o e deslocando-o ao mesmo tempo, a escrita é outra [coisa que não] o sujeito, em qualquer sentido em que seja entendida. Ela não poderá jamais ser pensada sob sua categoria; de qualquer maneira que ela seja modificada, afetada de consciência ou inconsciência, esta [categoria de sujeito] remeterá, por todo o fio de sua história, à substancialidade de uma presença impassível sob os acidentes ou à identidade do próprio na presença da relação a si” (DERRIDA, 2008d, p. 84). *Tradução ligeiramente modificada.*

<sup>474</sup> São eles: Alain Badiou, Didier Franck, Emmanuel Levinas, Etienne Balibar, Gerard Granel, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jacques Ranciere, Jean-François Courtine, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Luce Irigaray, Maurice Blanchot, Michel Henry, Mikkel Borch-Jacobsen, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Sylviane Agacinski, Vincent Descombes. Todas estas contribuições foram reunidas posteriormente, três anos após a publicação da *Topoi*, numa reedição em forma de livro, organizada por Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy (New York: Routledge, 1991).

<sup>475</sup> Na versão em inglês, lemos: “Who comes after the subject? This question can be explained as follows: one of the major characteristics of contemporary thought is the putting into question of the instance of the “subject,” according to the structure, the meaning, and the value subsumed under this term in modern thought, from Descartes to Hegel, if not to Husserl. The inaugurating decisions of contemporary thought whether they took place under the sign of a break with metaphysics and its poorly pitched questions, under the sign of a “deconstruction” of this metaphysics, under that of a transference of the thinking of Being to the thinking of life, or of the Other, or of language, etc. - have all involved putting subjectivity on trial. A wide spread discourse of recent date proclaimed the subject's simple liquidation. Everything seems, however, to point to the necessity, not

A estas questões Derrida demonstrará, de início, uma dupla cautela: supor, por um lado, que os discursos contemporâneos tenham liquidado o “sujeito” leva a crer, por outro lado, que haja ou que tenha havido qualquer coisa identificável como o Sujeito, a despeito da heterogeneidade e da multiplicidade dos discursos acerca desta questão. Neste sentido, Derrida será enfático em sua ressalva:

Sua questão ecoa, por razões estratégicas legítimas, de um discurso de “opinião” que é preciso começar, parece-me, por criticar ou por desconstruir. Não aceitaria entrar em uma discussão no curso da qual se suporia saber o que é o sujeito, este “personagem” que se crê naturalmente que ele seja o mesmo para Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser e alguns outros, e que todos concordariam em “liquidá-lo” (DERRIDA, 1992a, p. 273)<sup>476</sup>.

Além disso, Derrida alerta que um tal diagnóstico – o da liquidação do sujeito – implica, em contrapartida, numa promessa: “faremos justiça, salvaremos ou reabilitaremos o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retorno ao sujeito, retorno do sujeito” (DERRIDA, 1992a, p. 270)<sup>477</sup>. Portanto, a partir destas precauções, Derrida discordará deste diagnóstico, referindo-o como uma *doxa* filosófica, tanto porque tal diagnóstico pressupõe que tenha havido em algum momento o sujeito (este “personagem” que se crê naturalmente que seja o mesmo independente das diferentes abordagens discursivas sobre este tema ao longo da história da filosofia, tal como pontuou o filósofo), quanto porque, suspeitando do próprio conceito de “liquidação” – que Derrida dirá compreender em outros códigos, como “finanças, banditismo, terrorismo, criminalidade civil ou política”, etc. (DERRIDA, 1992a, p. 270)<sup>478</sup> –, o filósofo afirma que repensar o tema do “sujeito” (tal como fizeram, por exemplo, Marx,

---

of a "return to the subject" (proclaimed by those who would like to think that nothing has happened, and that there is nothing new to be thought, except maybe variations or modifications of the subject), but on the contrary, of a move forward toward someone. *Some one* else in its place (this last expression is obviously a mere convenience: the "place" could not be the same). Who would it be? How would s/he present him/herself? Can we name her/him? Is the question "who" suitable? (My formulations seem to presuppose that none of the existing designations for example, Dasein or "the individual" would be suitable. But my intention of course is to leave open all possibilities.) In other words: If it is appropriate to assign something like a punctuality, a singularity, or a hereness (haecceitas) as the place of emission, reception, or transition (of affect, of action, of language, etc.), how would one designate its specificity? Or would the question need to be transformed or is it in fact out of place to ask it?" (NANCY, 1991, p. 5).

<sup>476</sup> No original: “Ta question se fait l’écho, pour des raisons stratégiques légitimes, d’un discours d’opinion qu’il faut commencer, me semble-t-il, par critiquer ou déconstruire. Je n’accepterais pas d’entrer dans une discussion au cours de laquelle on supposerait savoir ce qu’est le sujet, ce ‘personnage’ dont il irait de soi qu’il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s’entendraient à le ‘liquider’” (DERRIDA, 1992a, p. 273).

<sup>477</sup> No original: “Le diagnostic implique donc une promesse: nous allons faire justice, nous allons sauver ou réhabiliter de sujet. Mot d’ordre, donc: retour au sujet, retour du sujet” (DERRIDA, 1992a, p. 270).

<sup>478</sup> No original: “(...) je ne sais d’ailleurs pas à quel concept philosophique peut correspondre ce mot [“liquider”], que je comprends mieux dans d’autres codes: finances, banditisme, terrorisme, criminalité civile ou politique (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 270).

Nietzsche, Freud, Heidegger, e, posteriormente, Lacan, Foucault, Althusser e alguns outros) não significa liquidá-lo, mas, sim, reinterpretá-lo, deslocá-lo, descentrá-lo, reinscrevê-lo em outros debates e em outros discursos que nos permitem, hoje, sobretudo, colocar as seguintes questões: “1) o que acontece com as problemáticas que parecem pressupor uma determinação clássica do sujeito (objetividade científica ou outra, ética, direito, política, etc.) e 2) quem ou o que “responde” à questão “quem?”” (DERRIDA, 1992a, p. 273)<sup>479</sup>.

Portanto, à partida, Derrida sugere o repensar da própria questão de Nancy – “Quem vem após o sujeito?” – afirmando não ser possível postular a existência de algo como o Sujeito, pois, na verdade, o que há, ao longo da história da filosofia, são vários discursos acerca do “sujeito”, discursos inclusive que se contrapõem ou se criticam de tal modo que considerar este conceito em sua unidade bem definida – “o” Sujeito – correria alguns riscos, como por exemplo, o risco de acabar por reintroduzir ou reabilitar aquilo mesmo que se quer questionar. Neste sentido, o Sujeito assim pensado, no singular, isto é, a afirmação de uma suposta unidade do conceito do sujeito em torno de algo como “o” sujeito é, para Derrida, uma fábula, conforme lemos na passagem a seguir:

Não houve jamais, para quem quer que seja, O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula (...), e isso não fez com que não o tenhamos levado a sério (ele é mesmo sério), ao contrário, isso fez com que nunca tenhamos cessado de nos interessar pelo que tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção *conveniente*... (DERRIDA, 1992a, p. 279)<sup>480</sup>.

Este é, pois, o primeiro e mais imediato sentido da afirmação de Derrida acerca do caráter fabuloso e ficcional do dito “sujeito”: dizer que “o sujeito é uma fábula” dá-se no sentido de uma crítica ou cautela à própria formulação da questão feita por Nancy<sup>481</sup> e reforça

---

<sup>479</sup> No original: “(...) si, à travers toutes ces stratégies différenciées, le ‘sujet’, sans avoir été ‘liquidé’, s’est trouvé réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit, alors 1. Qu’advient-il des problématiques qui semblaient présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, étique, droit, politique, etc.) et 2. qui ou qu’est-ce qui ‘répond’ à la question ‘qui?’” (DERRIDA, 1992a, p. 273).

<sup>480</sup> No original: “il n’y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable, tu l’as très bien montré, et ce n’est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s’intéresser à ce qu’une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue*...” (DERRIDA, 1992a, p. 279).

<sup>481</sup> Na reedição de *Who comes after the subject*, em 1991, publicada pela Routledge, Nancy escreve um prefácio no qual justifica pormenorizadamente o sentido das questões colocadas em sua carta de convite, ressaltando que refletir sobre o tema do sujeito e de sua desconstrução na contemporaneidade traduz-se – para além do questionamento do paradigma moderno da racionalidade filosófica baseado no modelo reflexivo – no repensar da interioridade, da presença a si, da consciência, do próprio e da propriedade, da autoridade, da autonomia, da soberania (seja ela individual ou do Estado), da origem, do fundamento (*hypokeimenon*, *substantia*, *subjectum*), etc.

a importância de não simplificar ou de “desomogeneizar” a referência a qualquer coisa como o Sujeito.

Contudo, apesar desta cautela inicial, é possível identificar um “ponto de tensão” na referida entrevista quando, apesar de Derrida criticar qualquer coisa como “o” Sujeito, ele vale-se de expressões como “o conceito clássico de sujeito” ou “estrutura do sujeito clássico”<sup>482</sup> dando-nos a entender que, de alguma forma, entretanto, ele assume a possibilidade de que exista algo em comum que perpassaria a multiplicidade dos discursos acerca do “sujeito” e que, portanto, isto permitiria nos referirmos a qualquer coisa de “clássico”. Dito por outras palavras, e apresentando a questão em tom de pergunta, repito-me: se, no contexto da referida entrevista a Nancy, Derrida diz recursar-se a entrar numa discussão no escopo da qual já se pressupõe saber *o que é* o “sujeito”, bem como já se pressupõe saber tê-lo liquidado, e se, seja como for, para o filósofo, este “sujeito” é fabuloso, ficcional, então, não pareceria contraditório que Derrida busque, ao mesmo tempo, dispersar uma concepção “clássica” do “sujeito”, todavia, recorrendo a esta mesma concepção para dela demarcar-se?

Eis, pois, o “ponto de tensão” apontado por Nancy<sup>483</sup> no desenrolar da entrevista e que cumpre aqui esclarecer: Derrida reiterará que a sua questão não é negar a existência de uma problemática acerca do “sujeito”, mas, sim, salientar que esta problemática não é e nem pode ser homogênea. Contudo, isto não impossibilita que, desde que se tenha presente as diferenças, encontremos um certo *fio condutor*, isto é, certas analogias, recursos comuns ou certos predicados que permitam identificar, portanto, uma problemática do “sujeito” em sua concepção dita “clássica” ou “tradicional”. Nas palavras de Derrida: “Eu não disse ‘não existe uma problemática do sujeito’, mas: ‘essa problemática não se deixa reduzir à homogeneidade’. Isso não deve impossibilitar, ao contrário, que se busque definir, desde que se tenha noção das diferenças, certas analogias ou recursos comuns” (DERRIDA, 1992a, p. 282)<sup>484</sup>. Neste sentido, o que podemos nos perguntar, acompanhando Derrida, é:

o que, em uma tradição que se deveria identificar de maneira rigorosa (digamos, por ora, aquela que vai de Descartes a Kant e a Husserl), designamos pelo conceito de

---

<sup>482</sup> Encontramos essas expressões que fazem referência a qualquer coisa de “clássico” relativamente ao conceito de sujeito em diversos momentos da entrevista a Nancy – cf., por exemplo, pp: 270, 272, 273, 276.

<sup>483</sup> Nancy colocará a questão nos seguintes termos, que aqui traduzo: “[NANCY] Gostaria de te apontar o seguinte: há instantes, você fazia de tudo para afastar, para dispersar a ideia de uma problemática “clássica” do sujeito. Agora, você busca em Heidegger aquilo que restaria tributário do pensamento ou da posição clássica do sujeito. Isso me parece um pouco contraditório” (Cf. DERRIDA, 1992a, pp. 282-283).

<sup>484</sup> No original: “Je n’ai pas dit ‘il n’y a pas de problématique du sujet’, mais: ‘elle ne se laisse pas réduire à l’homogénéité’. Cela ne doit pas interdire, au contraire, de chercher à définir, pourvu qu’on tienne compte des différences, certaines analogies ou ressources communes” (DERRIDA, 1992a, p. 282).



sujeito, de tal modo que a unidade do conceito e do nome sejam radicalmente afetados, uma vez desconstruídos certos predicados? (DERRIDA, 1992a, p. 273)<sup>485</sup>.

Tais predicados, responde Derrida, seriam da ordem da estrutura subjetiva como “substância ou do substrato, do *hypokeimenon*, com suas qualidades de estância ou de estabilidade, de presença permanente, de manutenção na relação a si (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 273)<sup>486</sup>. Estes predicados têm sido tradicionalmente atribuídos a isto que chamamos de “o sujeito”.

Portanto, a dificuldade que se impõe ao pensarmos a questão do “sujeito” em Derrida, além do já referido risco de reabilitarmos justamente aquilo que se pretende repensar, diz respeito ao fato de Derrida não parecer referir-se *especificamente* a *uma* determinada acepção de “sujeito” de acordo com *um* determinado filósofo, mas, sim, e sobretudo, a uma certa problemática no escopo da qual se pode vislumbrar certos traços em comum nas diferentes formulações do dito “sujeito”. E é justo isto que, por um lado, impossibilita que se homogeneizem as diferentes formulações acerca do “sujeito” em torno de algo “real” – o sujeito. A este propósito, e para ilustrar o que se quer aqui dizer, lembro uma fala de Derrida no filme de Safaa Fathy, intitulado *D’ailleurs* (2000), em que em dado momento o filósofo questiona, ironicamente, se alguém já viu algo como um “eu” a andar por aí e, contudo, ainda que ninguém o tenha visto, há referências ao “eu” ou ao dito “sujeito” através das inúmeras formas de discurso. É neste sentido também, isto é, como uma referência “abstrata” a um “eu” ou a um “sujeito”, que Derrida parece referir-se ao “sujeito” como algo fabuloso ou ficcional. Isto por um lado.

\*

Mas, por outro lado – e encaminhando a questão para o passo seguinte, a saber, repensar a questão do “sujeito” como uma espécie de “desdobramento” dos “conceitos” estruturais do pensamento derridiano (quais sejam, *différance*, *rastro* e *arqui-escrita*) salientando, neste ínterim, como uma hipótese de leitura, que o que está em questão é, talvez, antes do mais, o repensar do privilégio da *presença* na história do pensamento metafísico

---

<sup>485</sup> No original: “(...) qu’est-ce que, dans une tradition qu’il faudrait identifier de façon rigoureuse (disons pour l’instant celle qui va de Descartes a Kant et à Husserl), on designe sous le concept de sujet, de telle sorte qu’une fois certains prédicats déconstruits, l’unité du concept et du nom en soit radicalement affectée?” (DERRIDA, 1992, p. 273).

<sup>486</sup> No original: “Ces prédicats seraient par exemple la structure subjective comme (...) de la substance ou du substrato, de l’*hypokeimenon*, avec ses qualités de stance ou de stabilité, de présence permanente, de maintenance dans le rapport à soi (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 273).

ocidental –, o fato de se poder identificar certos traços comuns que, guardadas as diferenças de contexto, perpassam as diferentes formulações do conceito de “sujeito” permite que Derrida se refira, como o faz na entrevista com Nancy, a expressões como “sujeito clássico”, “estrutura do sujeito clássico”, “determinação clássica do sujeito”, etc.

Dito de outra maneira, embora não se possa reduzir os diferentes discursos acerca do conceito de “sujeito” a uma só referência, como se todos estes discursos estivessem de acordo sobre o que é “o sujeito”, ainda assim, para Derrida, há uma certa “história da subjetividade”<sup>487</sup> ou uma história do pensamento metafísico-antropológico do “sujeito” que, consagrado na Modernidade com o *cogito* cartesiano, é, de maneira geral, retratado como “marco” ou “ponto arquimédico” de si e do mundo – sujeito da razão, da enunciação, da representação, do domínio de si, da consciência, da liberdade, da responsabilidade, da vontade, etc.

Portanto, e para dispersar uma suposta contradição apontada por Nancy, a despeito das diferenças de contexto e de assinaturas, aquilo para o que Derrida parece se referir quando utiliza expressões que fazem menção a qualquer coisa de “clássico” ou de “tradicional” no conceito de “sujeito” é, pois, uma certa história da questão do “sujeito”, história esta que se constrói e se retraça a partir de uma certa interpretação da temporalidade guiada pela ideia de *presença*: “presença a si – isso que implica então uma certa interpretação da temporalidade – identidade a si, posicionalidade, propriedade, personalidade, ego, consciência, vontade, intencionalidade, liberdade, humanidade, etc.” (DERRIDA, 1992a, pp. 288-289)<sup>488</sup>. E este parece ser o gesto derridiano relativamente à questão do “sujeito” – isto é, uma vez que se trata de uma certa história ou de uma certa problemática em torno do “sujeito”, mais do que se ater a *um certo* discurso sobre o “sujeito” no pensamento de *um dado* filósofo, Derrida busca perceber qual(is) o(s) traço(s) fundamental(is) que define(m) aquilo que nos permite pensar (e apontar o caráter “fabuloso” de) uma certa trajetória do conceito de “sujeito”.

Neste sentido, Derrida dirá que há um traço comum que perpassa toda existência subjetiva em geral e é justo este traço, fundamentalmente, aquilo que parece interessar à *desconstrução* – a saber, o privilégio atribuído à presença na história da filosofia ocidental, o

---

<sup>487</sup> Cf. DERRIDA, 1992a, p. 271.

<sup>488</sup> No original: “Ils [les prédicats essentiels dont tous ces sujets sont le sujet] sont nombreux et divers selon le type ou l’ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l’étant-présent: présence à soi – ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité –, identité à soi, positionnalité, propriété, personnalité, ego, conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité, etc.” (DERRIDA, 1992a, p. 288-289).

que Derrida nomeou de *metafísica da presença*. Em *Marges – de la philosophie*, encontra-se uma passagem que parece corroborar esta hipótese de leitura:

(...) Da mesma forma que a categoria de sujeito não pode, não pôde nunca ser pensada sem a referência à presença como *üpokeimenon* ou como *ousia* etc., também o sujeito como consciência apenas se pôde sempre anunciar como presença a si. O privilégio atribuído à consciência significa pois o privilégio atribuído à presença (...). *Este privilégio é o éter da metafísica, o elemento do nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua metafísica*<sup>489</sup>(...). [E], solicitando<sup>490</sup> assim esse valor de presença, por um questionamento cujo estatuto deve ser bastante singular, interrogamos o privilégio absoluto dessa forma ou dessa época da presença em geral que é a consciência como querer-dizer na presença a si (DERRIDA, 1991d, pp. 48-49).

Sublinho: “*Este privilégio [o da presença] é o éter da metafísica, o elemento do nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua metafísica*”. Dessa citação acima referida vislumbram-se ao menos dois sentidos de “presença”: a presença como suporte, substrato, substância, fundamento seguro, isto é, algo subjacente às mudanças que lhe podem sobrevir; e a ideia de presença a si como presença do sentido à consciência ou como “voz da consciência”, que não se trata, como a esta altura já sabemos, simplesmente da substância sonora ou da voz física, mas sim de uma voz que “escuta a si própria” numa relação de si a si, de um *retorno a si* ou *uma reapropriação de si*. A isto – relembro – Derrida referiu-se como o “sistema do ouvir-se falar”, uma primeira idealidade vinda da alma: “(...) em virtude do ouvir-se-falar (...) o sujeito afeta-se a si mesmo e refere-se a si no elemento da idealidade” (DERRIDA, 2008d, p. 15). Em *Positions*, o filósofo assim explicita exemplificando o que quer dizer:

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. 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. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época... (DERRIDA, 2001e, p. 28).

---

<sup>489</sup> *Grifo meu.*

<sup>490</sup> Observo a nota do tradutor que chama atenção para a raiz latina do verbo “solicitar” (*sollicitare*) que significa “abalar como um todo, fazer tremer na totalidade”.

Portanto, desde o diálogo silencioso da alma consigo mesma, preconizado por Sócrates, até a noção de “voz da consciência” como portadora da verdade, para Derrida, esta experiência (referida como um engodo, ou seja, com uma espécie de artifício enganoso) e este sistema organizaram toda uma estrutura ou toda uma época, a chamada época da *metafísica da presença*.

Sobre a trajetória do conceito de “sujeito” desde os gregos até os modernos, recorro à explicação de Luiz Bicca em seu livro *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. Leiamos:

A rigor, ‘subjetividade’ é um termo genérico, isto é, é uma noção que enfeixa ou se encontra em relação necessária com uma série de outros conceitos, que, conjugados, circunscrevem uma problemática: Eu, consciência, consciência de si, auto-referência, autodeterminação, personalidade, espírito, enumerando apenas os mais importantes (...). Tomada literalmente, a palavra “sujeito” adquire foro de elemento de linguagem filosófica a partir e no sentido da tradução latina (*subjectum*) do grego *hypokeimenon*, cujo significado filosófico principal foi cunhado por Aristóteles: o que está na base ou por baixo, o que porta ou é suporte de, daí ser traduzido também por “abstracto” ou até por “substância”. Desde sua origem, o conceito de sujeito tem seu destino vinculado a um sentido lógico-linguístico (que acompanha necessariamente toda uma esfera de pensamento e significado ontológico-metafísica, tradicionalmente mais visada e comentada, mas nem por isso exclusiva): aquele suporte é, de outro ponto de vista, sujeito de enunciados, juízos, predicções. Tal compreensão original de uma subjetividade fixa, uma base estável, à qual se justapõem determinações, perdura através da história da filosofia ocidental (...) (BICCA, 1997, pp. 146-147).

Em suma, relembro o que fora dito no primeiro capítulo<sup>491</sup> a propósito da leitura de *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, segundo Derrida, toda a história da metafísica foi concebida como estrutura centrada, movida “por um desejo do centro na constituição da estrutura” e submetida à “lei da presença central”, operando, assim, de forma mais ou menos contínua por meio de substituições e deslocamentos de um centro pelo/ao outro, num “encadeamento de determinações do centro”, sem abalar, ao fim e ao cabo, o “edifício” metafísico (DERRIDA, 2009a, p. 409). Assim, “[p]oder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença”, tal como exemplifica o filósofo: essência, existência, substância, sujeito, *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc. (DERRIDA, 2009a, p. 409). Neste sentido, o dito “sujeito” funcionaria como uma espécie de centro, como fundamento ou como o “grande começo”, isto é, como “origem” de si e do mundo, como critério de validação da verdade, como substancialidade de uma presença impassível aos acidentes que lhe podem

---

<sup>491</sup> Rever Capítulo I - § 2.

sobrevir ou como identidade do próprio na presença da relação a si – em suma, como uma espécie de “significado transcendental”.

Vale lembrar que por “significado transcendental” Derrida entende um significado que “existe” em si mesmo, em sua essência, independente de estar referido no sistema conceitual ou linguístico a que pertence. Nas palavras do filósofo, em *Positions*, o significado transcendental “excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante” (DERRIDA, 2001e, pp. 26-27). Em suma, o que é questionado é justamente o caráter originário ou fundacional do pensamento metafísico concebido sob as bases do que o filósofo chamará de “lei da presença central”, como se o dito “centro” ou fundamento pudesse ele mesmo subtrair-se ao jogo de referências na condição de “significado transcendental”. Contudo, aquilo que Derrida visa sustentar é que o dito “sujeito” repensado a partir da “lógica” da *escrita*, do *rastro* e da *différance* submete-se ou se sujeita, ele também, a uma certa “estrutura de complementariedade” que rasura, desde sempre – isto é, desde o princípio sem princípio – a pretensão da plena presentificação da origem, do estabelecimento de um fundamento firme, um “solo” seguro e estável a partir do qual tudo (o conhecimento, a ética, a política, etc.) pode construir-se.

Como lembra o filósofo, esta “lei da presença central” será abalada com a efervescência dos discursos estruturalistas que ganharam força na França nos anos 1960. Mas ainda que o pensamento da *différance*, com algumas ressalvas, e em certo sentido<sup>492</sup>, desenvolva as exigências do Estruturalismo, Derrida não acompanha a sua tendência “apocalíptica” da declaração do fim ou da simples liquidação do “sujeito”, como salvaguarda logo no princípio de *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet*:

A questão “Quem vem *após* o sujeito?” (desta vez sublinho o “*após*”) supõe que, atualmente, para uma certa opinião filosófica, na sua configuração mais visível, qualquer coisa nomeada “sujeito” pode ser identificada, assim como poderia ser identificado o seu alegado ultrapassamento em certos pensamentos ou em discursos identificáveis. Esta opinião é confusa. A confusão consiste ao menos em misturar grosseiramente um grande número de estratégias discursivas. Se ao longo dos últimos vinte e cinco anos, na França, as mais notórias dessas estratégias procederam, com efeito, a uma espécie de explicação acerca da “questão do sujeito”, nenhuma delas procurou “liquidar” o que quer que seja (...). [O] sujeito é talvez

---

<sup>492</sup> Conforme lemos no Capítulo I desta tese, segundo Derrida, ainda que o estruturalismo tenha os seus limites, quais sejam, os motivos estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico, etc., do conceito de *estrutura*, poder-se-á dizer que do ponto de vista 1) da negação do *significado transcendental* como centro originário, fundacional e regulador da estrutura, 2) da linguagem como um jogo de diferenças e 3) da anterioridade da língua relativamente ao sujeito falante (que não a possui), o “conceito” de *différance* desenvolve as exigências de princípio mais legítimas do “estruturalismo”. A supressão da ideia de *significado transcendental* põe em cena os limites do signo linguístico e aponta para o repensar *desconstrutivo* do conceito de linguagem.

reinterprété, re-situado, reinscrito, ele certamente não é “liquidado” (DERRIDA, 1992a, pp. 270-271)<sup>493</sup>.

Mas, seja como for, isto é, seja como suporte, substrato ou substância, base fixa, estável a qual se justapõe determinações, seja como presença a si enquanto “voz da consciência”, seja como “significado transcendental”, o que parece permanecer na multiplicidade dos discursos acerca do “sujeito” é o traço da presença, contudo, uma presença que, conforme advoga Derrida, “nunca foi ela própria, que sempre já foi deportada para fora de si no seu substituto” (DERRIDA, 2009a, p. 409) – é, pois, este traço que deve ser repensado segundo a *desconstrução derridiana*, já postulado em seus primeiros texto, como em *De la grammatologie* e *L’écriture et la différence*.

A este propósito, noutro texto a respeito da leitura derridiana acerca da questão do “sujeito”, intitulado *Ipsa facto cogitans et demens*, publicado no livro *Derrida pour le temps a venir* (2007), Nancy argumenta que, de uma maneira ou de outra, aquilo que permanece sob suspeita para Derrida é a ideia do “sujeito como substrato ou como suporte de si mesmo, essencialmente capaz de se suportar e de se reportar a si (mesmo), substância sem acidente” (NANCY, 2007, p. 123)<sup>494</sup>. E que, ao contrário do que apressadamente se possa pensar, Derrida jamais atentou contra o sujeito. Mas, antes, reconheceu a importância de pensá-lo a partir do “cruzamento” da identidade e da diferença, ou melhor, da identidade e da sua diferença (a si).

---

<sup>493</sup> No original: “La question ‘Qui vient *après* le sujet?’ (cette fois je souligne ‘après’) suppose que, pour une certaine opinion philosophique, aujourd’hui, dans sa configuration la plus visible, quelque chose nommé ‘sujet’ peut être identifié, comme pourrait être identifié son prétendu dépassement dans des pensées ou des discours identifiables. Cette ‘opinion’ est confuse. La confusion consiste au moins à mélanger grossièrement un grand nombre de stratégies discursives. Si au cours des vingt-cinq dernières années, en France, les plus notoires de ces stratégies ont en effet procédé à une sorte d’explication avec ‘la question du sujet’, aucune d’elles n’a cherché à ‘liquider’ quoi que ce soit (...). [...] le sujet est peut-être réinterprété, resitué, réinscrit, il n’est certainement pas ‘liquidé’” (DERRIDA, 1992a, pp. 270-271).

<sup>494</sup> Recuando um pouco na citação de Nancy, lemos: “Contrairement à ce qui fut quelquefois colporté par des glossateurs étourdis ou par des interprètes hâtifs, jamais Derrida n’attenta au *sujet*. Il reconnut plutôt en lui le nécessaire croisement de l’identité et de la différence (de l’identité et de *sa* différence) et si pratiquement jamais il ne thématiza ni ne problématisa jusqu’ici ce croisement sous le nom de ‘sujet’, c’est bien parce que ce nom lui paraissait d’emblée surdéterminé tantôt par la vacuité de l’unité kantienne appropriative des représentations, tantôt, à l’opposé, par l’engorgement de la réplétion égoïque. De l’une et de l’autre manières, c’est la présupposition qui se trouvait ainsi suspectée: le sujet comme substrat ou comme support de soi, essentiellement capable de se supporter et de se rapporter à soi (au même), substance sans accident. Mais pour autant, il ne renonçait pas, il n’a jamais renoncé à l’affirmation de la première personne, ni donc à la *personne* même, bien que ce terme lui aussi reste écarté de son vocabulaire pour d’évidentes raisons de compromission avec les suavités hypocrites de la ‘personne humaine’ (as vie, as dignité, avec um abrégé de ses droits) (NANCY, 2007, pp. 122-123).

Assim sendo, uma vez repensado o traço da presença, tudo o que se assenta sobre este “solo” corre o risco de vir a ser abalado. Ora, se a *desconstrução* preocupa-se com a revisão de uma postura filosófica baseada no ideal de presença, de relação a si como tal e de reapropriação (ponto de partida de toda filosofia do “sujeito”)<sup>495</sup>, e propõe que (re) pensemos a estrutura referencial e “diferencial” (leia-se *différance*) da linguagem e do pensamento; se a *escrita* (no sentido de *arqui-escrita*) denuncia a impossibilidade de presentificação, e diz que toda palavra (falada ou escrita), todo conceito é secundário; e se a estrutura do suplemento é o “originário” (questionando, pois, a própria ideia de origem plena) e o suplemento não se enraíza em nenhuma estrutura central ou em nenhum fundamento, ao contrário, ele está lançado na *différance*, nos *rastros*, isso significa que coisa alguma, dentre o universo de tudo o que nos chega através da linguagem, inclusive nós mesmos diante de nós mesmos, assume a sua presença originária, própria, auto-idêntica, autônoma, etc. Assim explica Derrida:

Desde então, deve-se sem dúvida ter começado a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um [ente]-presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma *função*, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos. Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra –, isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação (DERRIDA, 2009a, pp. 409-410)<sup>496</sup>.

Isso significa, então, que tudo o que se encontra sob a rubrica da *escrita desconstrutiva* assume outra forma de ser pensado. E nisto inclui-se a questão do dito “sujeito”.

Dito por outras palavras, se toda “origem” nunca é efetivamente “originária”, pois ela é *desde sempre* suplementada por uma palavra, um conceito ou por um discurso – por exemplo, podemos nos perguntar: o que viria a ser o “sujeito” independente dos inúmeros discursos (filosóficos, político-jurídicos, psicanalíticos, etc.)? –, então também o conceito de “sujeito”, na ótica *desconstrutiva*, não poderia ser pensado como origem, como subjetividade constituinte que fundamenta a verdade. Ou seja, na letra de Derrida, o dito “sujeito” não é algo, um “*que*” ou um “*quem*”, uma “coisa primeira” separada e anterior a toda linguagem, isto é, anterior a toda possibilidade de estar já e desde sempre inscrito no discurso, em

---

<sup>495</sup> Sobre isto, assim exemplifica Derrida ao buscar fundamentar o seu argumento relativamente a existência de certos traços ou recursos comuns que perpassam os diferentes discursos acerca do “sujeito” [traduzo]: “Por exemplo, o ponto de partida numa estrutura de *relação a si como tal e de reapropriação* parece-me comum tanto ao idealismo transcendental, ao idealismo especulativo como pensamento da subjetividade absoluta, quanto à analítica existencial que propõe a sua desconstrução” (DERRIDA, 1992a, p. 282).

<sup>496</sup> Tradução ligeiramente modificada.

diferentes discursos. Ao contrário, uma vez que a *desconstrução* tem como pressuposto a “originariedade” da “lógica do suplemento” (leia-se da “lógica” do *rastros*), também o “sujeito” não poderia ser pensado (em sua presença plena e una) anteriormente à possibilidade de inscrição na linguagem.

Portanto, na cena *gramatológica* – que diz a estrutura de relação ao outro, ditada e marcada pela anterioridade do outro, no seio da *linguagem como escrita* – o dito “sujeito” não é, nunca foi, a origem ou a identidade plena de si próprio, centro organizador do mundo, como o quer uma tradição autonômica, egocrática e ipsocrática do “sujeito”. Repensá-lo é, primeiramente, assumi-lo como uma fábula, uma invenção que, todavia, protagonizou uma certa história do pensamento metafísico-antropológico do “sujeito” e que, por diferentes discursos, permanece ainda atual. Para Derrida, o dito “sujeito” escreve-se *a partir* de um sistema de relações (de *rastros* e diferenças) com o outro, a língua, a cultura, a sociedade, o mundo, etc., inscrevendo-se enquanto “identidade” pluralizada e cindida em seu cerne pela vinda do outro e pela aquiescência “originária” à linguagem que o antecede e o institui como absolutamente responsável. Um *processo in-finito de identificação* cuja gênese está na relação de diferença consigo mesmo marcada pelo *rastros* do outro. Se assim o for, “no interior desta cena, a simplicidade pontual do sujeito clássico é impossível de ser encontrada” (DERRIDA, 2001c, p. 114). Trata-se, portanto, de repensar o “sujeito” “*como a experiência finita da não-identidade a si (...) enquanto vinda do outro, do rastros do outro (...)*” (DERRIDA, 1992a, p. 280)<sup>497</sup>.

Assim sendo, para Derrida, a propósito do nome “sujeito”, seria mais interessante ou mais válido “esquecer um pouco esta palavra. Não esquecê-la, ela é inesquecível, *mas realocá-la, assujeitá-la às leis de um contexto em que ela não domina mais a partir do centro*<sup>498</sup>. Dito de outro modo, não mais falar, mas sim escrevê-lo, escrever “sobre” ele (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 282-283)<sup>499</sup>.

Escrever “sobre” ele, isto é, marcá-lo, rasurá-lo, inscrevê-lo na ordem do discurso, sujeitando-o às leis de um contexto em que ele não domina mais a partir do centro quer dizer pensar o seu processo de *(auto)desconstrução* partindo da “lógica” do *rastros*, da *différance* e

---

<sup>497</sup> *Grifo meu.*

<sup>498</sup> *Grifo meu.*

<sup>499</sup> No original: “Mais il m’a toujours semblé qu’il valait mieux, une fois ce chemin frayé, oublier un peu le mot [‘sujet’]. Non pas l’oublier, il est inoubliable, mais le ranger, l’assujettir aux lois d’un context qu’il ne domine plus depuis le centre. Autrement dit, ne plus en parler, mais l’écrire, écrire ‘sur’ lui, comme sur le ‘subjectile’, par exemple” (DERRIDA, 1992a, pp. 282-282).



da *arqui-escrita*. Conforme vimos outrora, para o pensamento do *rastro* e da *différance* não há que se eleger um conceito ou um signo que seja o mais originário ou que seja tomado como fundamento, como princípio ou centro organizador de tudo, ao contrário, estes “conceitos” (inomináveis) da *desconstrução* visam repensar a chamada *metafísica da presença* e o seu ideal de origem, salientando, antes, o seu caráter secundário e protésico – o presente (tudo quanto *é*) só é “presente” a partir de algo-outro que resta separado, distante, estranho, em suma, *diferente*. Nas palavras do filósofo, em *De la grammatologie*: “É preciso pensar o rastro antes do ente (...). O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro” (DERRIDA, 2008d, p. 57). Isto significa que, para a *desconstrução*, não há fundamento, substância, origem, identidade, propriedade, etc., que não esteja, desde sempre, transpassada ou hetero-afectada pela dinâmica do *rastro*. O *rastro*, segundo Derrida, não “é” somente a desapareição da origem, mas, antes, uma certa denúncia de que “ela [a origem] jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna assim, a origem da origem” (DERRIDA, 2008d, p. 75).

Assim, o *rastro* só pode ser lido no estranhamento de uma não-origem ou de uma origem não-plena, bem como a *différance* só pode ser lida como *efeito* e aquilo mesmo que *produz efeitos* de diferenças e só “existe” como movimento de diferir. Sobre estes nomes da *desconstrução*, que todavia tentam dar nome ao inominável, relembro o que nos diz Derrida em *Marges – de la philosophie*:

Não há nome para isso (...). Esse inominável não é um ser inefável do qual nenhum nome poderia aproximar-se: Deus, por exemplo. Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas a que chamamos nomes, cadeias de substituição de nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal [*différance*] é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, como uma falsa entrada ou uma falsa saída e ainda parte do jogo, função do sistema (DERRIDA, 1991d, p. 62).

Assim sendo, a *différance* só “existe” como *jogo* (inominável) *de rastros*, e é justo este “jogo” a (in)condição do pensamento, isto é, aquilo que põe o pensamento em marcha, permitindo-nos repensar a tradição e seus conceitos ditos “clássicos” não para destruí-los ou liquidá-los, mas, antes, para evidenciarmos o seu processo de (*auto*)*desconstrução* – processo este do qual o conceito de “sujeito” não está isento.

Dito por outras palavras, é como se só fosse possível distinguir, conceituar, diferenciar, em suma, “construir” discursos não porque se parte de presenças já dadas,

fechadas em si mesmas, auto-idênticas, etc., mas, sim, e “antes” de tudo, justamente porque não há qualquer presença *enquanto tal* que não se “construa” a partir de *rastros de rastros*, de uma certa “diferencialidade” “arqui-originária”, pois, do contrário, isto é, se houvesse presença plena, identidade, origem, fundamento, haveria realização ou satisfação absoluta, plenitude, fim – ou seja, seria possível quer determinar os limites do “sujeito”, quer decretar a sua simples liquidação. Mas, como bem ressalta Derrida, a questão sobre o “sujeito” insiste em se colocar: de modos diferentes e em diversos discursos, o que nos dá a pensar, portanto, friso uma vez mais, que “o sujeito é talvez reinterpretado, re-situado, reinscrito, ele certamente não é ‘liquidado’” (DERRIDA, 1992a, p. 271). Ora, se assim o fosse, isto é, se fosse possível saciar resolutamente esta problemática, as questões “quem sou eu?”, “quem é o sujeito?”, “quem vem após o sujeito?”, “teria o sujeito sido liquidado?”, etc., estariam já resolvidas, respondidas definitivamente. Ou seja, se se pudesse de fato e de uma vez por todas responder a estas perguntas, porque se insiste ainda nelas? Vê-se, portanto, que esta fábula do “sujeito” é ainda poderosíssima e repensá-lo enquanto fábula nada tem a ver com não levá-lo a sério, mas, ao contrário, conforme salienta Derrida, “isso fez com que nunca tenhamos cessado de nos interessar pelo que tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção *conveniente...*” (DERRIDA, 1992a, p. 279).

\*

Neste sentido, pensar o processo de *(auto)desconstrução* do “sujeito” partindo da “lógica” do *rastro* e da *différance* dá-se a ler e a pensar também como o deslocar da posição ou do “lugar” do “quem” – isto que Nancy define, no decurso da referida entrevista com Derrida, como designando “um lugar, este lugar ‘do sujeito’ que aparece justamente pela sua própria desconstrução” (NANCY *in* DERRIDA, 1992a, p. 273)<sup>500</sup>, ou seja, como insiste Nancy, o “quem” seria “qualquer coisa como um lugar, um ponto de passagem singular” que, de certa forma, manteria ainda qualquer coisa do “sujeito” (NANCY *in* DERRIDA, 1992a, p. 274)<sup>501</sup>. A este respeito, Derrida será igualmente cauteloso quanto à formulação da pergunta de Nancy que inicia o debate – “*Quem* vem após o sujeito?” – remarcando que, talvez, “não seja suficiente substituir um ‘quem’ tão indeterminado por um ‘sujeito’ tão demasiadamente carregado de determinações metafísicas para operar um deslocamento decisivo” (DERRIDA,

---

<sup>500</sup> No original: “Pour moi, ‘qui’ désignait une place, cette place ‘du sujet’ qui apparaît justement par sa déconstruction même (...)” (NANCY *in* DERRIDA, 1992a, p. 273).

<sup>501</sup> No original: “(...) Mais à la place du ‘sujet’, il y a quelque chose comme un lieu, un point de passage singulier (...)” (NANCY *in* DERRIDA, 1992a, p. 274).

1992a, p. 275)<sup>502</sup>. Seja como for, isto é, esteja ou não este “lugar” do “quem” relacionado com qualquer coisa do “sujeito” e podendo ou não substituir o “sujeito” pelo “quem”, o que está sendo questionado por Derrida é, na verdade, a *topologia* deste “quem” que parece, de alguma forma, comandar a questão e que não é, ele próprio, posto em questão – eis, aqui, o cerne da problemática para Derrida.

Repito-me: é como se o “quem” fosse um “lugar” já determinado *a partir* do qual se põe questões. Dito por outras palavras, é como se o “quem” já estivesse lá como o próprio poder de questionar, questionando, em primeiro lugar, a si próprio e vindo a si através deste questionamento. Perguntar-se sobre si próprio, por exemplo, “quem sou eu?”, revela imediatamente algo já dado, a saber, que “eu sou” – ou seja, parte-se de algo já dado, qual seja, a *presença* do “eu” ou um certo “lugar” do “quem”, que, todavia, depois se complementa nas respostas: “eu sou *isto*/eu sou *aquilo*” ou “quem é *isto*/quem é *aquilo*”. Contudo, cabe-nos talvez pensar se a insistência neste tipo de questão – “quem sou eu?”, “quem é quem?”, “quem é o sujeito?”, “quem vem após o sujeito?”, etc. – não revela já o sintoma de uma crise ou de um abalo em torno da questão do “sujeito”, revelando, no mesmo lance, que as respostas (ou os complementos a este “eu”, “sujeito”, “quem”) não se mostram suficientes e por isso mesmo – é o que parece sugerir Derrida – talvez devêssemos questionar não quem virá após o “sujeito” mas sim o próprio *lugar* do “quem”. Há este lugar de propriedade? Quais são os limites que determinam suas fronteiras? Como e quem as delimita? Quem diz quem?

Em *Marges – de la philosophie*, obra de 1972, precisamente no famoso e fundamental texto *La différence*, Derrida, de outro modo, já questionava este “lugar” do “quem”, sugerindo que tal lugar se dá, desde sempre, a partir da dinâmica da *différance* e não o contrário – ou seja, não haveria o lugar de um ente-presente a partir do qual as coisas difeririam, mas, ao contrário, é como se a *différance* fosse aquilo que torna possível que haja coisas, línguas, pensamentos, discursos sobre o “sujeito”, etc. Leiamos a referida passagem:

Se, de fato, aceitássemos a forma da questão, no seu sentido e na sua sintaxe (“o que é”, “o que é quem”, “quem é quem”...) seria necessário admitir que a [*différance*] é derivada, acidental, dominada e comandada a partir do lugar de um ente-presente, podendo este ser qualquer coisa, uma forma, um estado, um poder no mundo, aos quais seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem* (...). Mas, em qualquer destes casos, um tal ente-presente não seria “constituído” por essa [*différance*] (DERRIDA, 1991d, p. 47)<sup>503</sup>.

---

<sup>502</sup> No original: “(...) je note d’abord, comme entre parenthèses, qu’il ne suffit peut-être pas de substituer un ‘qui’ très indéterminé à un ‘sujet’ trop lourdement chargé de déterminations métaphysiques pour opérer un déplacement décisif” (DERRIDA, 1992a, p. 275).

<sup>503</sup> Tradução ligeiramente modificada.

Portanto, para Derrida, talvez o mais importante seja “perguntar *quem* põe a questão ou *ao sujeito de quem* se põe a questão” (DERRIDA, 1992a, p. 275)<sup>504</sup> e se não haveria, em contrapartida, outra possibilidade de pensar estas questões. No sentido de tentar demonstrar esta outra possibilidade ou este outro caminho de pensamento apontado por Derrida, um caminho que, como já referido, não buscará reabilitar o “sujeito”, mas antes, e mais radicalmente, buscará repensar o “solo” (metafísico) a partir do qual uma tal formulação pôde construir-se e consolidar-se, cito uma importante passagem de ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*, na qual Derrida propõe repensar este lugar do “quem” ou do dito “sujeito” a partir de um certo assombramento por aquilo que o filósofo chama de *rastro*, *différance* e *(arqui-)escrita*. Leiamos:

No texto ou na *escrita*, ao menos no modo como tentei interrogá-los, há, eu não diria um lugar (e esta é sempre uma questão, essa topologia de um certo não-lugar assinalável, ao mesmo tempo necessário e inencontrável) mas uma instância (sem estância, de um “sem” sem negatividade) para o “quem”, um “quem” sitiado pela problemática do *rastro* e da *différance*, da afirmação, da assinatura e do nome dito próprio, do *jecto* [*jet*] (antes de todo subjecto, objecto projecto) como *destinerrância*<sup>505</sup> [*destinerrance*] de envios (DERRIDA, 1992a, p. 275)<sup>506</sup>.

Esta passagem supracitada deve ser explicitada ao menos em dois sentidos. O primeiro é a propósito da expressão “*instância sem estância*” que pode ser lida como uma espécie de permanência ou de “presença” (*instantia*) sem residência fixa, sem morada (sem *estância*), remarcando, contudo, que o “sem” não aponta para uma negatividade, pois o “valor” mesmo da *desconstrução* está em repensar e questionar (afirmativamente) toda topologia de discursos que pretendam enunciar e instituir origens e fundamentos seguros, fixos, estáveis, permanentes, etc. Assim sendo, a expressão derridiana “*instância sem estância*” reenvia para o sentido de um certo “quem” ou um certo “sujeito” *deslocado* do seu “lugar” autônomo e

---

<sup>504</sup> No original: “Dans l’expression la “*question ‘qui?’*”, l’accent pourrait aussi se porter plus tard sur le mot ‘*question*’. Non seulement pour se demander *qui* pose la question ou *au sujet de qui* se pose la question (...), mais s’il y a du sujet, non, du ‘*qui*’ avant le pouvoir de questionner” (DERRIDA, 1992a, p. 275).

<sup>505</sup> Esta palavra, “*destinerrância*”, não consta nos dicionários de língua portuguesa, trata-se, na verdade, de um esforço de tradução deste neologismo derridiano atentando para o apelo a uma certa *desconstrução* da perspectiva teleológica do pensamento greco-ocidental. Neste sentido, “*destinerrância*” (observando a junção das palavras “*destino*” e “*errância*” numa espécie de “*destino errante*”) aponta para algo como o afastamento, o desvio e/ou a indecidibilidade do destino, uma vez que “*errância*” ou “*errante*” reenvia para a ideia de não-fixação em um lugar, em uma “*estância*”.

<sup>506</sup> No original: “Dans le texte ou l’écriture, tels du moins que j’ai essayé de les interroger, il y a, je ne dirai pas une place (et c’est toute une question, cette topologie d’une certaine non-place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d’un “*sans*” sans négativité) pour du “*qui*”, um “*qui*” assiégé par la problématique de la trace et de la différence, de l’affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme *destinerrance* des envois” (DERRIDA, 1992a, p. 275).

egocrático e, ao mesmo tempo, *desviado* de si uma vez que se encontra “sitiado pela problemática do *rastro* e da *différance*”. Portanto, se assim o for, “*instância sem estância*” quer talvez dizer algo como uma “*permanência não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa produção ou origem*” (DERRIDA, 1991d, p. 359), como terá dito Derrida a propósito da noção de identidade em *Marges*. Logo, este “lugar” ocupado pelo “sujeito”, o lugar do “quem”, não é um “lugar” único, idêntico, próprio, etc., mas, antes, se submete a um *jogo* de envios e reenvios – *destinerrância* – fazendo do regresso ou do retorno a si desvio interminável ao outro.

Isto por um lado. Por outro lado, o segundo sentido desta passagem que gostaria de explicitar refere-se à tese derridiana que advoga em torno de “um quem sitiado pela problemática do *rastro* e da *différance*...” – o que significa dizer que a *desconstrução* pensa não o “sujeito” como idêntico a si mesmo, mas, *de modo diferente*, pensa uma “subjetividade” *hetero-afetada* e em constante e in-finito movimento de não-identidade a si. Em *L’Autre Cap*, partindo do pressuposto de que não há identidade sem diferença *consigo* (isto é, diferença *a si* e *em si*), Derrida assim dirá:

Não o não ter identidade, mas o não poder identificar-se, dizer “eu” ou “nós”, de não poder assumir a forma do sujeito senão na não-identidade a si ou, se preferirem, na diferença *consigo*. (...) [A] diferença em relação a si, o que difere e se desvia de si mesmo, seria também *diferença consigo*, diferença ao mesmo tempo interna e irreduzível ao “em si” (*chez soi*). Ela reuniria e dividiria também irreduzivelmente o núcleo do “em si”. Na verdade, ela não o reuniria, relacionando-se a si mesmo, senão na medida em que o abriria a este desvio (DERRIDA, 1995c, pp. 96-97).

Não sendo constituinte ou fundamento de nada, é como se o “sujeito” fosse pensado como “efeito de subjetividade”<sup>507</sup> (DERRIDA, 1992a, p. 283), o que significa reconhecer que nunca houve identidade una, própria, presente a si e auto-referente que não estivesse já, e desde sempre, atravessada pela *vinda do outro* – que, como a esta altura já sabemos, Derrida pensará primeiramente como a alteridade da língua do outro. Ou, em outras palavras, significa que não podemos falar nem em identidade nem em não-identidade, mas sim em um processo constante e interminável de *ex-propriação de si*, onde nunca há apropriação ou reapropriação absolutas. Conforme lemos na passagem a seguir:

---

<sup>507</sup> Encontramos essa expressão noutra lugar, nomeadamente em *Positions*, no contexto em que Derrida também nos lembra e reafirma que “nunca disse que não havia sujeito”, mas sim, que “[é] preciso reconsiderar o problema do *efeito de subjetividade* tal qual ele é produzido pela estrutura do texto [o texto em geral] (...) e não apenas do texto linguístico” (DERRIDA, 2001e, p. 96) (*Grifo meu*).

Quer se trate sempre do rastro, quer também da iterabilidade<sup>508</sup>, esta ex-apropriação não pode se estabilizar absolutamente na forma do sujeito. Este supõe a presença, quer dizer, a substância, a estagnação, a estância. Não poder se estabilizar *absolutamente* significaria poder *apenas* se estabilizar: estabilização relativa disso que permanece *instável* ou, antes, *não estável*. A ex-apropriação não se fecha mais, não se totaliza jamais” (DERRIDA, 1992a, p. 285)<sup>509</sup>.

\*

Relembrando, pois, o que fora dito no segundo capítulo desta tese, vimos de que maneira Derrida pensa a cena de *ex-apropriação* do dito “sujeito” pela anterioridade da língua do outro – *ex-apropriação* esta que poderia, aqui, ser lida também como um certo “des-centramento” de si, uma certa “des-posseção” ou “deslocamento” de si uma vez que, para a *desconstrução*, o dito “sujeito” ou o “lugar” do “quem” não poderia ser pensado senão a partir da lógica do *rastro* e da *différance*. Segundo o filósofo – relembro – a língua expõe a cena de vulnerabilidade “originária” do dito “sujeito” remarcando que antes de o “sujeito” a possuir, a língua é aquilo mesmo que lhe hetero-afecta desde sempre, é a “própria” *vinda do outro* marcando, rasurando, hetero-afectando o seu pretense “si mesmo”, isto é, a sua pretensa unidade consigo mesmo, denunciando, no mesmo lance, a sua *prótese de origem*. Herdamo-nos herdando a língua herdada, herdando a memória da língua, o capital linguístico e cultural a partir do qual e no qual nos testemunhamo a nós próprios, isto é, dizemos “eu” ou “nós”. Ou seja, para Derrida, não é possível pensar o processo de “subjetivação” ou de “identificação” a si anterior e exteriormente à questão da língua – o que significa dizer que, para o filósofo, não haveria um “sujeito” constituinte, plena presença, fundamento de toda a verdade e que possa se dar noutro “lugar” que não no *jogo* da linguagem.

Tendo em conta a precedência e a imemorialidade do outro e da língua – da língua na sua condição de língua *do* outro como *vinda do* outro –, o “sujeito gramatológico” inscreve-se na experiência de aquiescência à língua *vindo a si* por meio desta relação que lhe antecede e lhe atravessa – dito por outras palavras, a suposta “propriedade” do dito “sujeito” ou do “eu” forja-se a partir daquilo que *já* a desloca, *já* a põe em movimento, *já* perturba a coesão interna de um “próprio” que na verdade é, *desde sempre*, im-próprio. Assim, nesta cena de pensamento, o “próprio” do “sujeito” é justamente não ser idêntico a si; o “eu” ou o dito

---

<sup>508</sup> Sobre isto, rever o Preâmbulo da tese.

<sup>509</sup> No original: “Qu’il s’agisse toujours de la trace, mais aussi d’itérabilité (...), cela signifie que cette ex-appropriation ne peut pas se stabiliser absolument dans la forme du sujet. Celui-ci suppose la présence, c’est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument*, cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser: relative stabilisation de ce qui reste *instable*, ou plutôt *non stable*. L’ex-appropriation ne se ferme plus, elle ne se totalise jamais” (DERRIDA, 1992a, p. 285).

“sujeito” não seria outra coisa senão uma tentativa frustrada de reapropriação ou de interiorização de uma presença que nunca houve em sua plenitude – nem presença, nem ausência, a “estrutura” do “sujeito” definir-se-ia, já o vimos, como uma certa *experiência de luto permanente*, isto é, um in-finito trabalho de interiorização daquilo que, desde sempre, nunca esteve plenamente presente. A este propósito, no texto *O cogito do adeus. O sujeito em autodesconstrução*<sup>510</sup>, Fernanda Bernardo lembra-nos que:

no que concerne à questão da dita “subjetividade do sujeito, [Jacques Derrida] diagnostica-a como um *esquecimento da originariedade do luto* e repensa-a em termos hetero-autonômicos ou desconstrutivos. Em autodesconstrução. Um esquecimento da *originariedade do luto* que tem como contraponto o fantasma ou a ficção, de fundo onto-teológico e autoimunitário, da soberania do “sujeito”, do “eu”, do “cogito” ou da “razão” (...) (BERNARDO, 2015, p. 59).

Portanto, a resposta à pergunta “Quem vem após o sujeito?” é interdita fazendo-se necessário, antes, perguntar sobre este “quem” da pergunta de Nancy que inaugura o debate. E é neste sentido que Derrida propôs uma outra leitura ou um outro caminho de pensamento que ele diz mais lhe interessar: esta outra leitura transborda a questão mesma, reinscreve-se na experiência de uma “afirmação”, de um “sim” ou de um engajamento originário na linguagem, de uma aquiescência ou receptividade primeira de um *duplo sim* – “sim, sim” – “que responde antes mesmo de poder formular alguma questão, que é responsável sem autonomia, antes e diante de toda possível autonomia do quem-sujeito, etc.” (DERRIDA, 1992a, p. 275)<sup>511</sup>. Ou seja, o dito “sujeito” se “constitui” ou “vem a si” – tendo em conta a *arqui*-passividade da sua condição de *singularidade insubstituível* (que responde de modo único, singular) – enquanto “respondente” e herdeiro da língua do outro, enquanto interpelado pela vinda do outro, posto assim em *autodesconstrução*. Neste sentido, dirá Derrida em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*:

A isto que nós acabamos de nomear (nome próprio em ex-apropriação, assinatura e afirmação sem fechamento, rastro, *différance* de si, *destinerrância*, etc.), eu acrescentaria aquilo que resta requisitado pela definição do sujeito clássico e pelos últimos motivos não-clássicos, a saber, uma certa *responsabilidade*. A singularidade do “quem” não é a individualidade de uma coisa identificada a ela-mesma, não é um átomo. Ela se desloca ou se divide reunindo-se para responder ao outro, cujo apelo precede de alguma maneira sua própria identificação a si, pois a este apelo eu não

---

<sup>510</sup> BERNARDO, Fernanda. “O cogito do adeus. O sujeito em autodesconstrução” in *Educação e Filosofia*, v. 29, n. 58, pp. 587-614, jul/dez, 2015.

<sup>511</sup> No original: “Mais il y a une autre possibilité, qui m’intéresserait davantage à ce point: elle déborde la question même, réinscrit celle-ci dans l’expérience d’une ‘affirmation’, d’un ‘oui’ ou d’un ‘engage’ (...), ce ‘oui, oui’ qui répond avant même de pouvoir former une question, qui est responsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet, etc.” (DERRIDA, 1992a, p. 275).

posso não responder, não ter já respondido, mesmo se creio tê-lo respondido “não” (...). (DERRIDA, 1992a, p. 276)<sup>512</sup>.

Dito por outras palavras, o “sujeito”, na cena gramatológica, é um “sujeito” *inscrito* na experiência de aquiescência à língua, ou seja, *sofre* o apelo da língua, está *sujeito* a ela, e só vem a si na medida desta aquiescência, na medida em que co-responde à vinda do outro. Co-responder, aqui, não significa dizer que antes há um “sujeito” pleno e soberano dado em primeira instância que, sequencialmente, co-responderia ao apelo da língua do outro. Aquilo para o que Derrida quer chamar a atenção é que o dito “sujeito” só é “sujeito” porque co-responde, porque está *obrigado* a responder – “ela [a linguagem] é mais velha que eu; a linguagem está lá antes de mim e, no momento em que me engajo nela, de uma certa maneira, eu *lhe* digo e *vos* digo *sim*” (DERRIDA, 1992a, p. 398)<sup>513</sup>. Trata-se, portanto, como visto no parágrafo anterior, de um “eu” ou um “sujeito” “originariamente” enlutado e, *ipso facto*, cindido, intimado e (*hiper*)responsabilizado *pelo* e *para* o outro – outro que *lhe* antecede e que *lhe* obriga a (bem) portá-lo. Neste sentido, arrematando a questão, dirá Derrida em ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*:

*O sujeito, se houver, vem depois.* Depois: não que seja preciso esperar o fim tão improvável de uma desconstrução para assumir as responsabilidades! Mas para descrever a origem, o sentido ou o estatuto dessas responsabilidades, o conceito de sujeito permanece ainda problemático. É isso que me inquieta, não é que ele seja inadequado: sem dúvida não pode ou não deve haver nenhum conceito adequado a isso que se chama responsabilidade. A responsabilidade porta em si mesma, e deve fazê-lo, uma desmesura essencial. Ela não se regula nem pelo princípio da razão, nem por uma compatibilidade qualquer. Eu diria de uma maneira um tanto abrupta que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política (...), no direito (...) e na moral. É preciso o cálculo e jamais fui contra o cálculo (...). Mas o cálculo é o cálculo. (DERRIDA, 1992a, p. 287)<sup>514</sup>.

---

<sup>512</sup> À ce que nous venons de nommer (nom propre em exappropriation, signature ou affirmation sans fermeté, trace, différance de soi, destinérance, etc.), j’ajouterai ce qui reste à la fois requis par la définition du sujet classique et par ces derniers motifs non classiques, à savoir une certaine *responsabilité*. La singularité du ‘qui’ n’est pas l’individualité d’une chose identique à elle-même, ce n’est pas un atome. Elle se desloque ou se divise em se rassemblant pour répondre à l’autre, dont l’appel precede en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu’à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre ‘non’ (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 276).

<sup>513</sup> No original: “Je ne le maîtrise pas, car ils est plus vieux que moi; le langage est là avant moi et, au moment où je m’engage en lui, je *lui* dis et *vous oui* d’une certaine manière (...)” (DERRIDA, 1992, p. 398).

<sup>514</sup> No original: “Le sujet, s’il doit y en avoir, vient *après*. Après: non qu’il faille attendre la fin si improbable d’une deconstruction pour prendre des responsabilités! Mais pour décrire l’origine, le sens ou le statut de ces responsabilités, le concept de sujet rest encore problématique. Ce qui me gene, ce n’est pas qu’il soit inadéquat: sans doute ne peut-il ou ne doit-il y avoir aucun concept adéquat à ce qu’on appelle la responsabilité. Celle-ci porte en elle, et doit le faire, une démesure essentielle. Elle ne se règle ni sur le principe de raison ni sur une comptabilité quelconque. Je dirais de façon un peu abrupte que le sujet est aussi un principe de calculabilité – dans le politique (...), dans le droit (...) et dans la morale. Il faut du calcul et je n’ai jamais eu contre le calcul (...). Mais le calcul est le calcul” (DERRIDA, 1992, p. 287). *Grifo meu*.



Assim, para a *desconstrução derridiana*, o dito “sujeito” não é um ponto fixo, estável, seguro, fundamento fechado em si mesmo ao qual se somam atributos, mas, ao contrário, “é” um constante e in-finito processo ou experiência de identificação a si na medida em que é atravessado pelos *rastros do(s) outro(s)* e na medida em que os responde, assim forjando a sua *singularidade hetero-autonômica* como uma resultante da responsabilidade absoluta *diante do, por e para* o outro – sempre em aberto, sempre por-vir. A singularidade absoluta do “sujeito” (a sua “subjetividade”) é, pois, resultado do raríssimo cruzamento de *rastros* e de *respostas* a demandas que lhe antecedem e lhe sobrevém in-finitamente. E, neste sentido, o dito “sujeito” em sede derridiana não poderia ser pensado em um horizonte definido exclusivamente pela calculabilidade, como se já se soubesse e já se definisse antecipadamente *o que é O* sujeito.

\*

No parágrafo anterior, vimos que a responsabilidade em termos de calculabilidade é aquela que se preocupa em responder ao/diante o geral, encerrando-se no âmbito da generalidade da ética na perspectiva tradicional, do agir moral baseado na razão, na consciência, na vontade, na liberdade, etc. Já a responsabilidade em termos aporéticos é aquela que se preocupa em responder, de modo maximamente responsável, na sua vez e *a cada vez* à singularidade de cada chamado do outro que, enquanto outro, permanece transcendente, secreto, escondido, separado, *absolutamente outro* etc. Ao repensar o tema da responsabilidade em termos de *responsabilidade absoluta*, assim repensando a ética em termos *hiper-éticos*, o “sujeito”, na cena *desconstrutiva*, também não poderia continuar a ser lido da mesma forma – “a relação a si [dirá Derrida] não pode ser outra, nesta situação, que a da *différance*, isto é, da alteridade ou do rastro” (DERRIDA, 1992a, p. 275)<sup>515</sup>.

Assim, afirmar o caráter *fabuloso* do “sujeito” não significa liquidá-lo ou defender a sua liquidação, mas, sim, problematizar e repensar os limites de um modelo de constituição da “subjetividade” como fundamento, pautada na relação a si como presença a si, como consciência capaz de “ouvir-a-si-mesma” e de retomar o sentido originário. Portanto, a *desconstrução* orienta-se no sentido não de um “retorno ao sujeito”, nem tampouco da “liquidação do sujeito”, mas, *talvez*, como um certo “descentramento” (deslocamento) do “sujeito” no sentido de “*assujeitá-l[o] às leis de um contexto em que [ele] não domina mais a*

---

<sup>515</sup> No original: “Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de *différance*, c’est-à-dire d’altérité ou de trace” (DERRIDA, 1992a, p. 275).

*partir do centro*” (DERRIDA, 1992a, pp. 282-283). “Descentramento” do “sujeito” assume, aqui, um duplo sentido, obedecendo a uma dupla exigência: 1) é, por um lado, reinterpretá-lo a partir de um discurso não-topológico, isto é, a partir de um discurso que não o estabilize ou não o fixe num “lugar” central ou fundamental, obedecendo, portanto, a exigência da *desconstrução* no que concerne a sua tarefa filosófica de questionar toda topologia; 2) e, por outro lado, “descentrar o sujeito” significa pensá-lo a partir de uma outra “lógica”, isto é, a partir da *différance*, do *rastro* e da *arqui-escrita*, em que se torna impossível pensar uma estrutura de relação a si que não seja sempre-já *hetero-afectada* pela *vinda do outro*, obedecendo assim ao registro *hetero-auto-nômico* da *desconstrução*.

Neste sentido, e em tom de conclusão, lembro outra entrevista concedida por Derrida, desta vez a Richard Kearney, intitulada *Deconstruction and the other* (1984), que faz parte do livro *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The phenomenological heritage*, na qual o filósofo assim responde quando perguntado sobre as críticas que o acusam de ter liquidado a ideia de uma subjetividade humana ao abrir mão de toda estrutura centralizadora do pensamento, de todo “centrismo”:

Eles [os críticos] não precisam se preocupar. Eu nunca disse que o sujeito deveria ser dispensado. Mas apenas que ele deveria ser desconstruído. Desconstruir o sujeito não significa negar a sua existência. Existem sujeitos, “operações” ou “efeitos” (*effets*) de subjetividade. Isto é um fato incontestável. Reconhecê-lo não significa, contudo, que o sujeito é o que ele diz que é. O sujeito não é uma substância ou identidade metalinguística, um *cogito* puro ou uma presença-a-si; ele é/está sempre inscrito na linguagem. Meu trabalho, portanto, não destrói o sujeito, simplesmente tenta (re)situá-lo (DERRIDA in KEARNEY, 2004a, p. 198)<sup>516</sup>.

Percebe-se, assim, a dificuldade que se impõe ao pensarmos este tema no escopo do pensamento derridiano, exigindo, em primeiro lugar, todo um percurso pelos pressupostos teóricos da *desconstrução*. Ademais, as dificuldades impõem-se pelo próprio tema: **em primeiro lugar** porque pensarmos tal tema ainda sob o nome de “sujeito” incorre no risco de reabilitarmos justamente aquilo que se pretende repensar-desconstrutivamente – e, para este risco, Derrida alerta-nos desde o princípio. Ao responder a Nancy sobre a possibilidade de manter positivamente o nome “sujeito”, Derrida assim dirá: “mantenho provisoriamente o nome como uma referência na discussão, mas não vejo necessidade de manter o nome sujeito a qualquer custo, sobretudo se o contexto e as convenções do discurso correm o risco de

---

<sup>516</sup> No original: “They need not worry. I have never said that the subject should be dispensed with. Only that it should be deconstructed. To deconstructed the subject does not mean to deny its existence. There are subjects, "operations" or "effects" (*effets*) of subjectivity. This is an incontrovertible fact. To acknowledge this does not mean, however, that the subjetc is what it says it is. The subject is not some metalinguistic substance or identity, some pure cogito or self-presence; it is always inscribed in language. My work does not, therefore, destroy the subject; it simply tries to resituate it” (DERRIDA in KEARNEY, 2004a, p. 198).

reintroduzir isto que está, justamente, em questão” (DERRIDA, 1992a, p. 274)<sup>517</sup>. E ainda sobre esta questão de como nomear o dito “sujeito”, mesmo entre aqueles que desejariam construir um outro discurso sobre o “sujeito” “que não seja pré-desconstrucionista, sobre um sujeito que não tenha mais a imagem do domínio de si, da adequação a si, centro e origem do mundo, etc., mas definiria antes o sujeito como a experiência finita da não-identidade a si (...)” (DERRIDA, 1992a, p. 280)<sup>518</sup>, Derrida interroga-se:

Nós falávamos da deiscência, do deslocamento intrínseco, da *différance*, da *destinerrância*, etc. Alguns poderiam dizer: mas justamente isso que nós chamamos “sujeito” não é a origem absoluta, a vontade pura, a identidade a si ou a presença a si de uma consciência mas, sim, esta não-coincidência a si. Eis uma réplica à qual precisaríamos retornar. Com que direito chama-se isto de sujeito? Com que direito, inversamente, interditaríamos chamá-lo “sujeito”? (DERRIDA, 1992a, p. 280)<sup>519</sup>.

**Depois** as dificuldades se impõem porque Derrida não parece apontar *especificamente* para uma determinada concepção de “sujeito”, de maneira que se pudesse retraçar e restringir o âmbito do diálogo entre Derrida e um filósofo em específico, mas, sim, e mais radicalmente, Derrida aponta para certos traços comuns presentes nas diferentes concepções de “sujeito” ao longo do pensamento metafísico ocidental, o que nos obriga perceber quais são estes traços ou qual a raiz comum que orienta a multiplicidade dos discursos acerca do “sujeito”, permitindo-o, assim, referir-se a uma problemática do conceito de “sujeito” em sua acepção dita clássica. Vimos que este traço comum se configura em termos de *metafísica da presença*.

E, **por fim**, se o nome “sujeito” não deve ser mantido a todo custo, tendo, antes, o papel apenas de se manter como uma referência na discussão, então, põe-se a seguinte questão: qual seria o gesto que melhor traduziria a tarefa da *desconstrução* – manter o nome, a despeito dos riscos, no intuito de justamente ressignificá-lo e submetê-lo ou assujeitá-lo “às leis de um contexto em que [ele] não domina mais a partir do centro” (DERRIDA, 1992a, pp. 282-283), ou sugerir um outro nome, por exemplo, “*singularidade*”, que fizesse mais justiça

---

<sup>517</sup> No original: “(...) je garde provisoirement le nom comme index dans la discussion mais je ne vois pas la necessite de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question” (DERRIDA, 1992a, p. 274).

<sup>518</sup> “Je pense à ceux qui voudraient reconstruire aujourd’hui un discours sur le sujet qui ne soit pas pré-déconstructif, sur un sujet qui n’ait plus la figure de la maîtrise de soi, de l’adéquation à soi, centre et origine du monde, etc., mais définirait plutôt le sujet comme l’expérience finie de la non-identité à soi (...)” (DERRIDA, 1992a, 280).

<sup>519</sup> “Nous parlions de la déhiscence, de la dislocation intrinsèque, de la différence, de la destinerrance, etc. Certains pourraient dire: mais justement, ce que nous appelons ‘sujet’, ce n’est pas l’origine absolue, la volonté purê, l’identité à soi ou la présence à soi d’une conscience mais bien cette non-coïncidence avec soi. Voilà une riposte à laquelle il nous faudrait revenir. De quel droit appeler cela sujet? De quel droit, inversement, interdierait-on d’appeler cela ‘sujet’? (DERRIDA, 1992a, p. 280).

àquilo que Derrida quer pensar enquanto processo de “subjetivação” ou de “identificação a si” que não mais se dá a ler a partir de uma estrutura formal universal e de um registro autônomo e egocrático do dito “sujeito” ou do “eu” como “marco” de si e do mundo, mas, sim, levando em conta a experiência singular e singularizante do “sujeito” relativamente àquilo que o antecede, a saber, a língua do outro, os outros outros, etc., atestando, assim, a impossibilidade da determinação de uma origem plena?

Quais os riscos de se assumir a primeira ou a segunda hipótese de leitura? No contexto de uma discussão que propõe justamente repensar de *novo e diferentemente* a problemática da “subjetividade”, bem como as suas implicações no âmbito ético, político, jurídico, etc., seria possível furta-se ao termo “sujeito” no contexto desta discussão?

As dificuldades são, portanto, imensas. E não acredito ser possível responder resolutamente a estas perguntas – por um lado, parece-me quase impossível não se valer do termo “sujeito” no escopo destas discussões aqui levantadas; por outro lado, parece-me também importante evitar tanto quando possível este nome, ou ao menos salvaguardar seu (des)contexto, e buscar novas formas de expressar aquilo que a *desconstrução derridiana*, em seu idioma singular, propõe pensar. Se, contudo, esta tese não for capaz de responder *definitivamente* a estas questões, talvez, tanto melhor, uma vez que o objetivo é menos o de encontrar uma resposta definitiva e mais o de suscitar o debate e de sugerir, a este respeito, um outro caminho ou uma outra hipótese de leitura e uma certa tecedura de escrita.

## ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES: DESDOBRAMENTOS *POR VIR*...

Após este percurso singularmente traçado pela obra de Jacques Derrida permito-me reafirmar, concluindo, uma conclusão em jeito de “abertura”, alguns dos aspectos fundamentais da *desconstrução*, tangenciando, no mesmo gesto, questões ainda *por vir* como possíveis desdobramentos da problemática central aqui abordada, a saber, a *desconstrução* de uma certa noção de “responsabilidade” e de “subjetividade” repensando-as desde a sua gênese conjunta e registrando-se num *idioma filosófico* que nos permite pensar o alcance *hiperbólico* da “ética” *desconstrutiva*.

Neste sentido, reafirma-se que o registro aporético, hiperbólico, im-possível no e a partir do qual a *desconstrução* se inscreve e se escreve afetam e fazem tremer uma certa história da filosofia ancorada nas ideias d’*a* origem, d’*a* presença, d’*o* fundamento, d’*a* verdade, etc. Contudo, isto não se dá em nome de um niilismo ou de uma “metodologia” de leitura que visa simplesmente destruir qualquer coisa que poderá ser substituída por um discurso mais “sólido”, mais correto, mais verdadeiro. Ao contrário, a postura *desconstrutiva* é vigilante e insone em relação a toda construção que se pretenda cristalizar nos lugares seguros do pensamento. Ora, se o verdadeiro espírito filosófico nasce do *thauma*, do espanto diante da aporia, e se a tarefa do filósofo é a de criar conceitos os quais nos permitem reler e repensar o mundo em que vivemos, então, a *desconstrução*, ao *repensar* os conceitos que nos foram legados pela tradição, a exemplo da “responsabilidade” e da “subjetividade”, realiza este espírito filosófico, sem, contudo, propor uma solução definitiva (o que é diferente, ressalta-se, de não propor nada) – pois, segundo Derrida em *Donner la mort*, é preciso também saber manter-se no tremor. Portanto, a aporia para qual aponta o pensamento derridiano não é a paralisia diante de um impasse, mas aquilo mesmo que nos convoca a (re)pensar e a pôr o pensamento em *marcha* – eis, pois, a tarefa da *desconstrução*.

Assim sendo, foi neste espírito filosófico que a escrita desta tese, intitulada não por acaso “*Das aporias da responsabilidade à ‘fábula do sujeito’*”, se construiu – construindo-se, em primeiro lugar, na observância daquilo que a *desconstrução* nos ensina, ou pelo menos, daquilo que creio ter aprendido com a *desconstrução*, a saber, que *herdar* um pensamento é também uma eleição e, por isso mesmo, uma responsabilidade. E para fazer justiça a esta herança *é preciso* não dar a tarefa como terminada, não pretender ter a última palavra, mas, sim, manter o pensamento “aberto” a outras possibilidades de leitura e de escrita, reinventando-o, reinscrevendo-o e disseminando-o.

Se assim o for, as minhas últimas considerações, que não são propriamente uma conclusão formal, orientam-se no sentido de apontar, *ainda que de modo difuso e incipiente*, para possíveis desdobramentos ou continuidades daquilo que esta tese me deu a pensar – a *desconstrução*, como um pensamento que confere dignidade filosófica ao absolutamente outro e que repensa a “responsabilidade” em termos hiperbólicos, repensando o “lugar” do “sujeito” na filosofia, abre espaço para a inclusão de outros “outros” no campo da “ética”, sendo por isso um pensamento *hiper-ético e hiper-responsável*.

Este outro ainda pouco pensado dignamente pela filosofia – e que merece *urgentemente* trabalho de pensamento – é o animal<sup>520</sup>. E Derrida, ao pensar a hiper-radicalidade da alteridade e ao pensar a exigência hiperbólica da responsabilidade, nos oferece um singular caminho de leitura para esta questão, um caminho que nos orienta para um outro modo de convivermos com os animais pautado pela *responsabilidade absoluta* e pela *hospitalidade incondicional* (pensada aqui no sentido do acolhimento da alteridade absoluta pantenteada pelo vivente animal).

---

<sup>520</sup> Agradeço à Professora Doutora Mónica Cragolini pela gentileza e generosidade do envio de alguns de seus trabalhos (citados na bibliografia) a respeito da questão do animal, os quais foram fundamentais para a escrita destas considerações finais e pelo reforçar do meu interesse sobre esta questão. Reitero o meu agradecimento, sobretudo, pela confiança do envio da sua ainda não publicada conferência intitulada “Pidiendo perdón a los animales en la comunidad de los vivientes” apresentada no Colóquio Internacional *A solidariedade dos viventes*, ocorrido na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, entre os dias 17 e 18 de abril de 2017.

Também agradeço à Professora Doutora Rita Paixão pelo acolhimento em seus cursos ministrados na UFRJ sobre ética animal, a convite do e em conjunto com meu orientador (o Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo), e pela generosidade de enviar-me uma série de referências bibliográficas que também me inspiraram a refletir sobre a questão do animal.

## § 8. A *in-condicional* hospitalidade da *desconstrução*: o acolhimento da alteridade (do) animal

“O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar do animal”.

(DERRIDA, *O animal que logo sou*, 2002b, p. 28).

A *hospitalidade incondicional ou absoluta*, no idioma derridiano, refere-se à abertura à visitação do outro acolhendo-o em sua estranheza. A “lógica” da visitação (*visitation*), contrariamente à do convite (*invitation*), supõe uma ausência de controle sobre a vinda do outro. O contrário disto seria a *hospitalidade condicionada*, em que o “dono e senhor” da casa impõe as regras, ou seja, recebe o outro então convidado “na medida do possível”, subjugando-o às suas próprias condições. Já a *hospitalidade incondicional*, na medida em que acolhe o outro absoluto, desconhecido, anônimo, isto é, na medida em que acolhe o outro para além de qualquer identidade, exige o repensar da hospitalidade em sentido corrente, aquela condicionada ao âmbito jurídico-político – “não que ela a condene ou se lhe oponha, ela pode mesmo, e ao contrário, colocá-la e mantê-la num incessante movimento de progresso, mas é-lhe tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea ao direito, de que no entanto tão próxima é, e na verdade indissociável”, resume Derrida (DERRIDA, 2003b, p. 40).

À semelhança do que já foi dito a respeito da “responsabilidade absoluta”, do “dever absoluto” e da “justiça” (noutro sentido que não o do direito), a *hospitalidade incondicional ou absoluta* de Derrida não é exatamente um conceito, mas, antes, um dos *impossíveis* da *desconstrução* que dão a ler e a pensar as aporias que circunscrevem e fazem tremer o registro da calculabilidade, da racionalidade, da mensurabilidade, da previsibilidade, do controle, etc. Neste sentido, a *hospitalidade incondicional* está para o registro do incalculável e do incontrolável (pode-se dizer do *acontecimento* ou do *evento*) assim como a *hospitalidade condicionada* está para o registro do cálculo, do “pacto” de hospitalidade acordado segundo um “programa” que prevê a reciprocidade. É, aliás, por isso mesmo – isto é, pelo fato de a

hospitalidade condicionada prever e desejar reciprocidade, tácita ou declaradamente – que o “amigo-hóspede” pode tornar-se “inimigo-hostil” uma vez que desrespeite este acordo, dando-nos a escutar a duplicidade da ressonância da palavra “*hospitalidade*” em sua etimologia latina (*hospitalitas*), conforme salientou Émile Benveniste em seu *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*<sup>521</sup>, lembrado por Derrida em *De l’hospitalité* (“Da hospitalidade”) (1997), levando-o, assim, a forjar a palavra “*hostipitalidade*”<sup>522</sup> que justamente reenvia para a duplicidade ou, mais precisamente, para a aporia da *hospitalidade in-condicional*.

Portanto, a *hospitalidade condicionada* é a hospitalidade formal, aquela regulada pela lógica do direito e do dever. Já a *hospitalidade incondicional ou absoluta*, nas palavras de Derrida, “exige que eu abra a minha casa e que dê, não apenas ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto (...), e que lhe dê lugar, que o deixe vir (...) e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir reciprocidade (...)” (DERRIDA, 2003b, p. 40). Logo, o sentido da *hospitalidade incondicional* se torna mais patente na medida em que preserva a condição de “estrangeiridade” ou de absoluta estranheza daquele que chega sem ser convidado.

Ora, nesta “lógica” do acolhimento incondicional ao outro absoluto quem poderá ser mais “estrangeiro”, mais outro e mais estranho a nós do que o animal? “Mais outro que qualquer outro”, dirá Derrida (DERRIDA, 2002b, p. 29). Mais precisamente: quem poderá ser mais “estrangeiro” do que a insubstituível singularidade de *um* animal real? Que nos olha sem que possamos decifrar o que o seu olhar quer dizer, tal como lembra Derrida ao referir-se à “sua” gata. Quem poderá ser mais “estrangeiro” do que aquele que não tem documentos a apresentar, nome a dar, que não responde na mesma língua, etc.? Que não é, portanto, identificável, se entendermos por “identidade” todos estes requisitos citados. Ora, o outro humano, por mais “distante” e “estrangeiro” que se possa apresentar a nós, sempre será, de alguma maneira, compreendido segundo o conceito de humanidade, o que o tornaria mais “semelhante” ou mais “próximo” a nós do que o animal. E não esqueçamos que a nossa

---

<sup>521</sup> BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

<sup>522</sup> Partindo de Benveniste, Derrida lembra-nos a duplicidade da palavra “hospitalidade” que, por um lado, deriva da palavra latina “*hospes*” e reenvia para o sentido daquele que recebe ou que hospeda o outro em sua casa, mas também, por outro lado, tem um estranho parentesco com a palavra “*hostis*”, que significa o estrangeiro ou o inimigo. Assim, “hospitalidade” (*hospitalitas*) reenvia para o sentido do estrangeiro acolhido como hóspede ou como inimigo, daí o seu sincategorema “*hostipitalidade*” que busca contemplar este gesto ambíguo no “coração” do conceito de hospitalidade. Sobre isso, cf. DERRIDA, 2003b, p. 49. *Grifo meu*.



tradição, digo, a tradição judaico-cristã-ocidental ordena, em primeiro lugar, que amemos ao próximo.

Mas a *desconstrução* – eis, pois, a sua grandeza (!) –, na medida em que se dedica a pensar a alteridade do animal ou, dito por outras palavras, na medida em que pensa a alteridade para além do registro antropocêntrico, dá a chance de repensarmos uma outra maneira de convivermos com os animais, convocando a responsabilidade absoluta, isto é, o agir de modo absolutamente responsável também em relação ao animal. Conforme argumenta Mónica Cragolini a propósito do pensamento derridiano acerca da questão da “hospitalidade (com o) animal”<sup>523</sup>, “se o animal é outro, a resposta ao animal não pode ser senão a do “Eis-me aqui” que pronunciamos diante do animal humano. Esse “eis-me aqui” questiona os modos de apropriação do animal, e a suposta disponibilidade do mesmo para nós” (CRAGNOLINI, 2011, p. 318)<sup>524</sup>.

Isto contrasta com a maneira como o animal foi pensado ao longo da tradição bíblico-abraâmica e da história da filosofia ocidental de maneira geral e mesmo na filosofia de Lévinas que, segundo Derrida, foi quem mais radicalmente pensou o tema da alteridade. Detenho-me, aqui, apenas ao âmbito da cultura ocidental porque é esta que Derrida visa, desde o princípio do seu trabalho, *desconstruir*, salientando também que, tendo em vista o caráter de “abertura” destas considerações finais, o meu objetivo é apenas apresentar um panorama geral da maneira como estas tradições pensaram o tema do animal e, de outra parte, apontar que a *desconstrução*, na singularidade do seu acolhimento ao vivente animal como o outro absoluto, nos permitirá repensar estas tradições e as suas duras consequências que recaem sobre os animais.

Assim sendo, se remontarmos esta tradição bíblico abraâmica (*Gênesis* 1, 26) vê-se sugerido explicitamente o domínio do homem sobre o animal e sobre todas as coisas viventes. Esta posição de superioridade e soberania concedida ao homem (e homem não apenas no sentido de “humano”, mas também do ente do sexo masculino)<sup>525</sup> confere aos humanos uma

---

<sup>523</sup> Esta expressão faz referência ao título do texto de Mónica Cragolini: “Hospitalidad (con el) animal” in *Escritura e imagen*, vol. ext. (2011): 313-324.

<sup>524</sup> No original: “Si el animal es otro, la respuesta al animal no puede ser sino la del “Heme aquí” que pronunciamos ante el animal humano. Ese “heme aquí” cuestiona los modos de apropiación del animal, y la supuesta disponibilidad del mismo para nosotros” (CRAGNOLINI, 2011, p. 318).

<sup>525</sup> Isto pode ser confirmado quando da expressão “*carne-fallogocentrismo*” [*carne-phallogocentrisme*] que aparece no escopo de *Il faut bien manger* ou *le calcul du sujet*, todavia pouco desenvolvida por Derrida. Tal expressão parece sintetizar, de uma só vez, a “carnivoracidade” do humano em relação ao animal e uma concepção de humano que se constrói justamente a partir do *logos* e da *phone*, negados ao animal. É através do poder da razão e da fala que o homem se outorga a posição de soberania relativamente ao animal, manifestada

posição especial no universo, criaturas únicas e superiores a todas as outras porque feitas à semelhança de Deus. Ainda que outras passagens do Antigo Testamento, conforme argumenta Peter Singer, em seu famoso livro *Libertação animal* (1975), estimulem “algum grau de bondade para com os animais, de modo que se pode argumentar que a crueldade insensível era proibida e que o ‘domínio’ humano teria as características de uma ‘guarda’” não havia ainda, segundo o autor, que escreve na década de 1970, um discurso que impusesse seriamente um desafio à visão geral, estabelecida no *Gênesis*, “de que a espécie humana é o pináculo da Criação e tem a permissão de Deus para matar e comer animais” (SINGER, 2010, pp. 273-274)<sup>526</sup>. Assim, a história Bíblica da Criação revela claramente a natureza da relação entre humanos e animais, tal como concebida pelo povo hebreu, e posteriormente incorporada pelo cristianismo cuja ênfase na singularidade da espécie humana justificou-se pela importância da imortalidade da sua alma, ou seja, a ideia de vida após a morte do corpo,

---

nas mais variadas formas de apropriação da sua carne, isto é, da sua existência concreta. Contudo, o homem aqui não é simplesmente o ser humano, mas é também, e em primeiro lugar, o homem do sexo masculino, aquele que historicamente ocupa o mais alto “lugar” nesta hierarquia *carne-falo-logo-fono-cêntrica*, seguido da mulher, da criança e, por fim, do animal. Nas palavras de Derrida que aqui traduzo: “A autoridade e a autonomia (...) são, por este esquema [do carnofalogocentrismo], antes concedidas ao homem (...) do que à mulher, e antes à mulher do que ao animal. E, é claro, ao adulto antes do que à criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou filho pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se pretende apenas mestre e proprietário da natureza. Nas nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne” (DERRIDA, p. 1992a, p. 294).

E muito embora a questão alimentícia para a qual os animais são destinados seja reconhecidamente problemática para Derrida, a metonímia da introjeção, a “carnivoracidade”, vai além do comer a carne do animal de fato, mas também se refere às práticas “reais” ou “simbólicas” – limites reconhecidamente difíceis de determinar, segundo Derrida – de apropriação do outro, do outro-humano, do outro-animal, do outro-vivente. “É preciso comer bem” [*Il faut bien manger*], para Derrida, significa mais do que um apelo para repensarmos a nossa relação com o “comer a carne animal”, mas também, uma vez que o filósofo trata de uma “carnivoracidade” simbólica, isto é, de uma certa impossibilidade de não-introjeção do outro (eis a aporia da hospitalidade condicional e incondicional), pode-se dizer que esta expressão – “é preciso comer bem” – aponta também para um outro modo de convivermos com o outro, um modo mais respeitoso e menos violento possível. Nas palavras de Derrida que aqui traduzo, lemos: “A questão infinitamente metonímica do sujeito do ‘é preciso comer bem’ não deve ser nutridora apenas para mim, para um eu, que então comeria mal, ela deve ser partilhada (...). ‘É preciso comer bem’ não quer dizer, em primeiro lugar, tomar para si e compreender em si, mas *aprender e dar* de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Jamais se come totalmente sozinho, eis a regra do ‘é preciso comer bem’. É uma lei de hospitalidade infinita (...). É preciso comer bem, eis uma máxima da qual bastaria fazer variar as modalidades e os conteúdos. Ao infinito. Esta máxima dita a lei (...), o respeito ao outro no momento mesmo em que, fazendo experiência (falo aqui do “comer” metonímico assim como do conceito mesmo de experiência), se deve começar a se identificar com ele, a assimilá-lo, a interiorizá-lo, a compreendê-lo idealmente (isso que não se pode jamais fazer absolutamente sem se endereçar ao outro e sem limitar absolutamente a compreensão mesma, a apropriação identificadora) (...) (DERRIDA, 1992a, p. 297).

E é por isso, portanto, que a questão da animalidade (ou, mais precisamente, a desconstrução do *carne-falo-logo-fono-centrismo*) problematizada por Derrida não concerne apenas ao animal, mas também se refere a todas aquelas vidas que de alguma forma se encontram em posição subalterna nesta hierarquia falo-logo-fonocêntrica, vidas tidas por menos dignas de serem vividas, tais como o são não só a vida do animal, mas também a vida das mulheres, dos homossexuais, dos negros, etc. Eis, pois, mais uma via de leitura sobre a questão da animalidade aberta pelo pensamento de Derrida que aqui posso apenas indicar.

<sup>526</sup> Este trecho supracitado faz parte do capítulo 5 do referido livro de Singer e intitula-se “O domínio do homem... uma breve história do especismo”. Como o subtítulo assinala, este capítulo faz uma síntese dos destacados pensadores ocidentais, em diferentes períodos da História, a partir da lente do especismo, apontando, no mesmo gesto, as atitudes especistas que herdamos.

introduzindo, assim, o caráter sagrado da vida humana – que, como observamos até os dias de hoje em nossa sociedade capitalista, contrasta frontalmente com a banalidade da vida animal.

Este contraste relativamente à vida animal mostra-se explicitamente, por exemplo, nos escritos de São Tomás de Aquino, representante da filosofia cristã medieval anterior à Reforma Protestante. Em sua obra *Suma contra os gentios*, precisamente no livro II, capítulo LXXXII, intitulado “A alma dos animais irracionais não é imortal”, como o próprio título já sugere, o filósofo defende a não perpetuidade da alma animal porque, segundo ele, a alma dos animais irracionais estaria atrelada à parte sensitiva do corpo, isto é, não haveria nenhuma operação da alma dos animais sem o corpo, e isto se justifica porque, para ele, os animais não têm intelecto nem raciocínio. Ora, se a alma dos animais permanecesse após a morte, isto seria de caráter intelectual e não sensitivo, e para São Tomás isto é impossível. Segundo o autor, a ausência de intelecto nos animais pode ser inferida do fato de que eles operam igualmente movidos pelo instinto e não pela arte, assim, por exemplo, as andorinhas e as aranhas constroem os seus ninhos e suas teias sempre da mesma forma. Portanto, e em suma, se não há operação da alma dos animais irracionais que não seja do âmbito do sensitivo, então, perecendo o corpo, perece também a alma. Para corroborar esta tese, Tomás de Aquino recorre ainda às Sagradas Escrituras (*Gênesis*, 9) lembrando que a alma do animal está em seu sangue, o que demonstra, uma vez mais, a relação de interdependência entre o corpo e a alma no caso dos animais irracionais.

Salienta-se, portanto, que este discurso serviu para corroborar e agravar a posição subalterna a que os animais foram relegados em comparação com os humanos, cuja vida, em virtude da imortalidade da sua alma, é mais valorizada ou tida por mais digna. Neste sentido, em *Foi et savoir* (“Fé e Saber”), texto publicado em *La religion* (“A religião”) (1996), Derrida dirá que a “dignidade da vida não pode manter-se a não ser para além do ser vivo presente” (DERRIDA, 2004c, p. 71), dando-nos a entender que a exclusividade do valor concedido à vida humana relaciona-se com a ideia de “transcendência infinita” que parece valer mais do que a “vida mesma”, isto é, a vida na sua experiência “concreta”. Mas, a despeito disto, Derrida lembra que toda religião, de maneira geral, preza pela vida – o “Não matarás” manifesta-se na “proibição ‘integrista’ do aborto, da inseminação artificial, da intervenção performativa no potencial genético, inclusive com fins de terapia gênica, etc. (...)”. E, com uma certa ironia, Derrida dirá ainda que se nós estendêssemos este mandamento para além do

“não matarás teu próximo”, “alguns ecologistas e certos vegetarianos<sup>527</sup> – ao menos na medida em que acreditam ser puros (indenes) de qualquer carnivoracidade, nem que seja simbólica – seriam os únicos ‘religiosos’ deste tempo (...)” e, portanto, os únicos a “carregar a responsabilidade do que poderia ser realmente o futuro de uma religião” (DERRIDA, 2004b, p. 70).

Ainda no âmbito da tradição bíblico-abraâmica, Derrida lembra-nos a partir de *Donner la Mort*, relativamente à cena do sacrifício de Isaac por Abraão, que é com base nesta tradição que se justifica que o animal substitua a vida humana, recebendo o golpe mortal que outrora destinava-se a Isaac - afinal, é Deus desde o começo quem proverá o cordeiro para o sacrifício. Contudo, o pensamento derridiano do “*tout autre est tout autre*”, conforme vimos no capítulo anterior, ao pensar a radicalidade deste “outro”, isto é, ao considerar a singularidade absoluta deste outro intangível – “(...) uma absolutamente outra forma de alteridade: uma ou outras pessoas, mas igualmente lugares, animais, línguas” (DERRIDA, 2013a, p. 91) – dá-nos a chance de pensar seriamente noutras dimensões do sacrifício que, aliás, relativamente aos animais, conforme problematiza o filósofo em sua entrevista a Elisabeth Roudinesco, em *De quoi demain...* (“De que amanhã...”) (2001), lembra o horror do “genocídio”<sup>528</sup>. Sobre a dimensão dessa “economia sacrificial”, Derrida assim se refere:

---

<sup>527</sup> Embora manifeste sua simpatia pela causa vegetariana, Derrida diz não acreditar num “vegetarianismo” absoluto porque, segundo ele, não basta se proibir de comer a carne para dizer-se não-carnívoro pois há outras maneiras (inconscientes) de incorporar (simbolicamente) o outro: “Mesmo que não soubéssemos disso desde sempre, e pelo menos há dois mil anos, a psicanálise nos ensinou: os ‘vegetarianos’ também podem incorporar, como todo mundo, e simbolicamente, o vivo, a carne e o sangue – de homem ou de Deus” (DERRIDA, 2004b, p. 87). Contudo, isso não significa dizer que Derrida afirma que o sacrifício “real” e o sacrifício “simbólico” relativamente ao animal sejam a mesma coisa, mas, sim, que as fronteiras entre o “real” e o “simbólico” devam ser problematizadas com o objetivo último de demonstrar que o sujeito humano se constitui a partir desta lógica “sacrificial” que é própria do pensamento ocidental – e o “conceito” de “carnofalocentrismo” parece cumprir esta função. O sujeito humano é não só viril e carnívoro, mas também “canibal” num sentido simbólico. Se assim o for, convém pensarmos, *por um lado*, qual a melhor forma de “comer o outro”, isto é, a “melhor maneira, a mais respeitosa e a mais reconhecida, a mais doadora também de se relacionar ao outro e de devolver o outro a si mesmo” (DERRIDA, 1992a, 296); e, *por outro lado*, convém pensarmos quais as formas de denegação que todos nós, inclusive os vegetarianos, infligimos sobre os animais, seja porque é preciso nos interrogarmos sobre a possibilidade da postura e da conduta vegetariana/vegana, por mais radical que seja, estar totalmente livre da violência contra os animais; seja porque, conforme sustenta Derrida, a responsabilidade é excessiva e infinita e, como tal, nunca respondemos a todos os apelos que nos chegam. Ou seja, dito resumidamente, problematizar o vegetarianismo não significa não reconhecer que se trata de uma maneira mais respeitosa de se relacionar com animais, Derrida o reconhece explicitamente, contudo, a sua preocupação maior parece ser a de apontar para a necessidade de uma vigília permanente relativamente aos discursos dominantes da ética animal que, por vezes, podem recair num antropocentrismo. Para a análise desta questão, cf.: CALARCO, M. “Deconstruction is not a vegetarianism: Humanism, subjectivity, and animals ethics” in *Continental Philosophy Review*, vol. 37, 175-201, 2004.

<sup>528</sup> Sobre este termo “genocídio”, Derrida acautela que se serve desta palavra “para designar a operação que consiste, em certos casos, em reunir centenas de milhares de animais todo dia para enviá-los ao abatedouro e matá-los em massa depois de tê-los engordado com hormônios”, não sem lembrar, contudo, que isto lhe rendeu uma réplica indignada ao abordar esta questão nos Estados Unidos, na faculdade de direito de uma universidade

O sacrifício de Isaac continua todos os dias. Engenhos de dar a morte sem conta travam uma guerra sem frente. (...) A guerra sacrificial grassa, não apenas entre as religiões ditas do Livro e as nações abraâmicas, que expressamente se referem ao sacrifício de Isaac, de Ismael, de Abraão ou de Ibraim, mas entre elas e o resto do mundo esfomeado, a imensa maioria dos homens e mesmo dos vivos, sem falar dos outros, mortos ou não-vivos, mortos ou por nascer, que não pertencem ao povo de Abraão ou de Ibraim, todos estes outros a quem os nomes de Abraão e de Ibraim nunca disseram nada, porque não respondem ou não correspondem a nada (DERRIDA, 2013a, p. 91).

Ora, se o animal é outro, mais precisamente, se o animal é o absolutamente outro, e talvez mais outro do que qualquer outro, então a *responsabilidade absoluta* da qual nos fala Derrida, aquela que supõe o ser afetado pela vinda do outro e que exige o “eis-me aqui” como resposta – “a única e primeira resposta possível ao apelo do outro, o momento originário da responsabilidade enquanto ele me expõe ao outro singular, àquele que me chama” (DERRIDA, 2013a, p. 92) – [então, dizia, a responsabilidade absoluta] deveria pôr em questão os modos (sacrificiais) pelos quais convivemos com o animal, a saber, a suposição da sua disponibilidade e serventia a nós humanos, a domesticação, o entretenimento, em suma, a apropriação.

Além do discurso bíblico-abraâmico, outra tradição antiga do pensamento ocidental que influenciou a maneira como tratamos e convivemos com os animais é a da Grécia. Apesar das diferenças no interior do pensamento grego acerca da questão do animal, a concepção que parece ter vigorado na tradição ocidental posterior foi a de Aristóteles, que distingue o homem do animal pelo atributo da racionalidade, sendo o poder de raciocínio aquilo que justificaria a subordinação dos animais aos homens. Ainda que Aristóteles não negue o caráter de “animalidade” do homem ao referir-se a ele como “*animal racional*”, o fato é que isto não é o suficiente para uma consideração igual. Ora, Aristóteles já havia recorrido a esse argumento do domínio de uns sobre outros ancorado na diferença do poder de raciocínio quando se empenhou em justificar a escravidão por natureza. Segundo o filósofo, partindo da divisão das faculdades da alma, há aqueles que possuem a razão (senhores) e aqueles que participam da razão apenas na medida em que podem percebê-la, mas não utilizá-la e, assim, não podem comandar a si próprios, tornando-se “naturalmente” escravos. Partindo deste raciocínio, embora os escravos por natureza não tivessem exatamente o mesmo estatuto dos

---

judaica. Portanto, hesitando em usar esta palavra, Derrida, porém, insiste em dizer que ela não lhe parece tão inapropriada. O que nos sugeriria interrogar, como nos lembra Fernanda Bernardo em seu texto introdutório ao *L'autre Cap*, sobre o que é um *genos* e o porquê do genocídio referir-se apenas à espécie humana, pois, afinal, “quem funda o direito como direito à vida?” (BERNARDO, 1995, p. 88) e qual vida merece direito à vida?

animais, torna-se evidente inferir o porquê do direito dos seres humanos de dominar os animais no discurso aristotélico.

Portanto, à semelhança do escravo, definido como um “objeto de propriedade” e um “instrumento animado”, Aristóteles, no Livro I da *Política*, afirma que os animais foram feitos para servir de alimento e outros recursos ao homem, assim dito expressamente:

Dos animais, os que podem ser domesticados destinam-se ao uso diário e à alimentação do homem, e dentre os selvagens, a maior parte pelo menos, senão todos, lhe fornece alimentos e outros recursos, como vestuário e uma porção de objetos de utilidade; e, pois, se a natureza nada faz em vão e sem um objetivo, é claro que ela deve ter feito isso para o benefício da espécie humana (*Política*, Livro I, 1256b 20).

Este atributo da racionalidade tão importante para a distinção entre homem e animal será posteriormente, na Modernidade, sobrevalorizado com o advento do Renascimento – não por acaso, o período da Renascença recebe este nome justo porque pretendia resgatar, isto é, fazer *renascer* o pensamento grego que conferia lugar central ao homem. Neste cenário, reafirma-se com vigor o humanismo, isto é, a singularidade e dignidade dos seres humanos, o seu livre-arbítrio, o seu potencial, etc., e tudo isso contrasta, cada vez mais, com a ideia de natureza da qual os animais participam e da qual os homens, pela valorização da razão, da consciência, etc., buscam afastar-se.

O ápice da subordinação do animal aos seres humanos, do ponto de vista das dolorosas consequências para os animais, parece ter ocorrido quando da filosofia de Descartes. “Pai” da filosofia e matemática modernas e personagem fundamental na Revolução Científica do século XVII, Descartes era também um pensador cristão e as suas ideias sobre os animais parecem ter surgido da junção destas duas influências, resultando na sua teoria mecanicista que afirmava que, à semelhança de um relógio, os animais operavam como máquinas complexas e, portanto, enquanto autômatos, não sentiam dor nem prazer. Era o período em que a experimentação em animais, em especial a vivisseção, difundia-se amplamente na Europa.

Sobre estas experiências Derrida relata, em seu *La bête et le souverain* (“A besta e o soberano”) (2001-2002), precisamente no décimo primeiro seminário, uma cena na qual Luís XIV, o Rei-Sol, o Rei-Absoluto, assiste à dissecação de um elefante. Na impossibilidade de aprofundar todas as questões deste denso livro, que é, na verdade, a reunião dos seminários ministrados por Derrida ao longo dos anos 2001-2002, na *École des hautes études en sciences*

*sociales*, e mesmo na impossibilidade de aprofundar as questões tratadas no referido seminário, importa aqui salientar a cena relatada por Derrida como expressão da subjugação do animal ao poder soberano do homem, transformando-se em objeto de observação, de manipulação, de saber científico e de atração.

A cena científica, a cena do saber se desenrola depois ou no dia seguinte à derrota de um dos dois viventes, sobre um campo de batalha, mas também “sobre” o campo imantado de uma atração narcísica que opõe os dois grandes viventes, um sobrevivendo e o outro tornado ob-jeto cadavérico à disposição do outro, sob a mão do outro, manipulável pelo outro, cativo do outro depois de ter sido capturado pelo grande rei ou por seus servos, soldados ou negociantes, no curso das expedições (DERRIDA, 2016, p. 402).

Portanto, a cena do majestoso – porém vulnerável – cadáver animal diante dos olhos e das mãos do Rei revela, segundo Derrida, o saber como um *querer-poder*, isto é, como um *querer-ver* e um *querer-ter*<sup>529</sup>. O filósofo lembra-nos ainda que este dispositivo, qual seja, “querer ter o poder de ver e de saber” (DERRIDA, 2016, p. 402), é mediatizado pelas instituições, como a *Academia de Ciências*, criada por Luís XIV, e o *Parque Zoológico de Versailles*, instituído em 1662. Modelos de instituições que, de certa forma, permanecem até os dias de hoje.

Logo, a questão que nos cabe colocar é: já esteve o animal noutra posição que não nesta de vulnerabilidade e a serviço do homem? Sobre isto, Derrida sugere<sup>530</sup> que a “coroa” apenas muda de majestade, ou seja, simplesmente mudou-se o soberano, mas a estrutura fundamental da soberania do homem (sujeito da razão, do conhecimento, do *logos*) relativamente ao animal permanece – a este respeito, Derrida lembra-nos da expressiva frase histórica “*O Rei está morto, viva o Rei!*” dita nas ocasiões em que se transferia a soberania<sup>531</sup> de um monarca ao outro por ocasião de sua morte. E continua:

Simplesmente mudou-se de soberano. A soberania do povo ou da nação inaugura senão uma nova forma da mesma estrutura fundamental. Destruíram-se os muros [do Zoológico de Versailles], mas não se desconstruiu o modelo arquitetural – que vai continuar (...) a servir de modelo e mesmo de modelo internacional (DERRIDA, 2016, p. 403).

A julgar pelo o que ainda ocorre nos dias de hoje, o indiscriminado uso e matança dos animais para os mais variados fins, desde o alimentício, ao farmacológico e ao científico em

---

<sup>529</sup> Cf. DERRIDA, 2016, p. 401.

<sup>530</sup> Cf. DERRIDA, 2016, p. 403.

<sup>531</sup> Cf. DERRIDA, 2016, pp. 413 – 420.

geral, ao cosmético e ao entretenimento e/ou ao “educativo”, revelam que, de fato, o que prevalece é a soberania do homem sobre o animal. Contudo, apostando que esta violência será cada vez menos suportável pelo homem<sup>532</sup>, Derrida adverte que “[s]erá preciso portanto, pouco a pouco, reduzir as condições da violência e da crueldade com os animais, e, para isso, numa extensa escala histórica, aprimorar as condições de criação, de abate, do tratamento massificante, e do que hesito em chamar um *genocídio*” (DERRIDA, 2004b, p. 93).

Em seu livro *L’animal que donc je suis* (“O animal que logo sou”) (1999), Derrida narra a cena em que se vê sendo visto nu pelo animal, precisamente, pelo “seu” animal, por “sua” gata – numa cena desconcertante. Desconcerto profundo que, talvez, somente o olhar do *absolutamente outro*, isto é, o olhar daquele do qual nada se sabe, é possível provocar, assim provocando o repensar da maneira pela qual tratamos e denegamos o animal ao longo da história. Na cena narrada por Derrida, aquele que sempre foi “objeto” de observação do homem passa a “sujeito” do olhar e esta experiência relativamente ao outro absoluto leva-nos a refletir sobre se o olhar do animal que nos olha não é também um olhar que “fala”, que convoca, isto é, que invoca uma obrigação e exige responsabilidade. Dito por outras palavras, aquilo para o que Derrida parece apontar ao referir-se ao olhar (singular) do animal é que este olhar não pode ser confundido como mera reação, como queria Descartes – pois há olhar no olhar do animal, ainda que este olhar seja misterioso.

Portanto, desta desconcertante cena salienta-se a inversão proposta por Derrida – não se trata mais do Rei soberano, isto é, a “personificação” do sujeito soberano a observar a dissecação do elefante, do animal disponível ao olhar cuja ambição é, ao mesmo tempo, científica e teatral. Ao contrário, na referida cena, é o olhar do animal, *singularmente* da “sua” gata, que “disseca” com o olhar a nudez do homem, no caso, de Derrida; e é este olhar que provoca e convoca o filósofo a pensar a absoluta alteridade do outro-animal e as implicações que daí decorrem. Nas suas palavras:

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele [no sentido de vir depois]. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar do animal.

---

<sup>532</sup> “De qualquer maneira que a qualifiquem, a violência infligida aos animais não deixará de ter repercussões profundas (conscientes e inconscientes) na imagem que os homens fazem de si próprios” (DERRIDA, 2004b, p. 83).



Quais implicações dessas questões? Não é necessário ser um especialista para prever que elas engajam um pensamento do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-ao-mundo, ou ser-com, ser-diante (...) (DERRIDA, 2002b, pp. 28).

Nota-se que Derrida afirma que nada o terá feito pensar tanto sobre a alteridade absoluta do outro quanto os momentos em que ele se vê sendo visto pelo animal, isto é, nos momentos em que o animal de alguma maneira lhe convoca. Nota-se também que, talvez não por acaso, *Donner la mort e L'animal que donc je suis* foram publicados no mesmo ano, 1999. O primeiro, como já vimos outrora, debruça-se sobre o tema da responsabilidade e, sobretudo, da *responsabilidade absoluta*, aquela que responde diante do *absolutamente outro* e que não se baliza pela ordem do cálculo, da generalidade, da prescrição. O segundo, dentre outras questões, exemplifica maximamente a fórmula contida no primeiro, a saber, “*tout autre est tout autre*” no sentido de demonstrar a radicalidade do pensamento da alteridade em sede derridiana – o absolutamente outro não é apenas o outro humano, mas também, e sobretudo, o outro animal.

Isto revela um novo e importante passo na história da filosofia, passo este que, segundo Derrida, mesmo discursos *desconstrutores* da subjetividade moderna, como Heidegger e Lévinas, não deram. Ambos<sup>533</sup>, segundo o filósofo, também permanecem atrelados à repetição de certos gestos cartesianos e antropocêntricos. Na leitura de Derrida, a tese heideggeriana que diz que “o animal é pobre de mundo”<sup>534</sup> – embora o diferencie da pedra como simples objeto, que é portanto sem mundo – reafirma a distinção entre o homem e o animal na medida em que, ao contrário do homem, que é “formador de mundo”, os animais nunca estão livremente inseridos na “clareira do ser” e estão limitados ao seu entorno, são “vida em estado puro e simples”, dirá Derrida, não sem suspeitar do que este conceito quer dizer (DERRIDA, 2002b, 47). Sem negar, obviamente, que existem limites e diferenças entre “os animais” e “os homens”, Derrida critica justamente esta fronteira na qual se estabelece uma aparente homogeneidade entre os animais, como se toda a sorte de espécies, dos protozoários aos macacos, pudesse ser resumida num limite único e indivisível: o animal *versus* o homem. O filósofo reforça que esta suposta homogeneidade se constrói em

---

<sup>533</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: GEN e Forense Universitária, 2ªed., 2011; e LÉVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, 1972 [*Humanismo do outro homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (Coord.) et al. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009].

<sup>534</sup> “Ter mundo” é aqui entendido como capacidade de criar “representações” de mundo, o que exigiria linguagem (*logos*).

referência aos “próprios”<sup>535</sup> do homem, ou seja, a racionalidade, a linguagem, a nudez<sup>536</sup>, o saber-se mortal, etc. Doutra parte, é como se a subjetividade do homem fosse constituída a partir da negação ou por oposição ao animal e à animalidade, permitindo, assim, instalar um limite ontológico intransponível entre ele, o homem, e o outro, o animal. Derrida dirá ainda que o estabelecimento deste corte radical e desta oposição homem-animal é utilizado recorrentemente para justificar a violência do homem em relação ao animal. Neste sentido, o filósofo dirá que:

a maneira pela qual a filosofia, em seu conjunto, e em particular a partir de Descartes, tratou a questão dita d’O animal’, é um signo primordial do logocentrismo e de uma limitação desconstrutível da filosofia. Trata-se aí de uma tradição que não foi homogênea, decerto, mas hegemônica, e assumiu aliás o discurso da hegemonia, do domínio mesmo. Ora, o que resiste a essa tradição prevalecente é muito simplesmente que existem seres vivos, animais, entre os quais alguns não advêm daquilo que esse grande discurso sobre o Animal pretende lhes atribuir ou reconhecer. O homem é um deles, e irredutivelmente singular, certo, sabemos, mas não existe O Homem *versus* O Animal. Por outro lado, mesmo que desde sempre uma grande violência tenha sido exercida contra os animais (...), tento mostrar a especificidade moderna dessa violência, e o axioma – ou o sintoma – “filosófico” do discurso que a sustenta e busca legitimá-la (DERRIDA, 2004b, p. 82).

Ora, como a esta altura já sabemos, Derrida é um filósofo da singularidade e da alteridade, portanto, este discurso – “O Homem *versus* O Animal” – que opõe genericamente entes singulares não poderia servir aos seus propósitos filosóficos, não à toa Derrida refere-se à absoluta singularidade da “sua” gata e do seu encontro com o olhar da gata, assinalando sua insubstituível singularidade: “[q]uando ele [o animal] responde ao seu nome – diz Derrida – (seja lá o que queira dizer ‘responder’...) ele não o faz como um exemplar da espécie “gato”, ainda menos de um gênero ou de um reino ‘animal’” (DERRIDA, 2002b, p.26). Ainda que possamos identificá-lo *genericamente* como um gato ou uma gata (e isto é mesmo inevitável, trata-se da maneira metafísica a partir da qual “lemos” o mundo, Derrida não o nega), a questão que deve ser sublinhada é que apesar e *antes mesmo* desta identificação, “ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar, onde ele

---

<sup>535</sup> Derrida refere-se ao “próprio” do homem como o esquema invariante do discurso filosófico ocidental em que o próprio do homem se constrói a partir da sua “superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, suas saídas da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem (...) (DERRIDA, 2002b, p. 83).

<sup>536</sup> Derrida: “Acredita-se geralmente (...) que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma” (DERRIDA, 2002b, p. 17).

pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito” (DERRIDA, 2002b, p.26).

Por esta razão, causa-lhe estranhamento que Lévinas, justo Lévinas, aquele que teria repensado a subjetividade de uma maneira “bastante insólita, nova e forte”, uma subjetividade de refém, que “se entrega ao outro na abertura santa da ética”, por fim, um sujeito absolutamente responsável pelo outro antes de ser responsável por ele mesmo como “eu” (DERRIDA, 1992a, p.293), [portanto, dizia, causa-lhe estranhamento que justo Lévinas] não tenha considerado a singularidade desta existência absoluta – a existência do outro-animal como outro, isto é, capaz de olhar-me, “face-a-face”, e convocar-me a responder.

Ora, se a concepção de “rosto” ou de “face” no idioma levinasiano perfaz a dimensão assimétrica da relação ética – e vale lembrar que o outro levinasiano da relação ética não é o outro de uma alteridade formal, ao contrário, trata-se do outro metafísico, transcendente, infinitamente distante do “eu” e, portanto, inalcançável – então, nesta perspectiva, nada faria mais sentido do que considerar o “face-a-face” com o animal. “Ao olhar o olhar do outro – relembra Derrida relativamente ao discurso de Lévinas – deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê [isto é, que me olha] antes dos olhos visíveis do outro”. Contudo, ressalva: quando Lévinas lembra “que ‘a melhor maneira de encontrar o outro, é nem mesmo notar a cor dos seus olhos...’, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós (...) o lugar de uma grave inquietação” (DERRIDA, 2002b, p. 30).

Em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*, Derrida lembra que o “Não matarás” jamais endereçou-se ao vivente em geral ou ao outro-animal, tanto na tradição bíblico-abrâmica<sup>537</sup>, quanto aparentemente no pensamento de Lévinas. O outro ao qual devemos amar e não matar é, em primeiro lugar, o outro-homem. Nas palavras de Derrida:

Discursos tão originais quanto os de Heidegger e de Lévinas perturbam, de fato, um certo humanismo tradicional. Eles são, todavia, humanismos profundos, e todos os dois o são, malgrado as diferenças que os separam, *na medida em que não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Lévinas) e o *Dasein* são “homens” em um mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida de uma maneira geral, exceto à vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein* (...). Esta estrutura [sacrificial] parece-me (...) definir o contorno invisível de todos esses pensamentos, qualquer que seja a distância marcada por

---

<sup>537</sup> *Levítico*, 24:21: “Quem, pois, matar um animal, restitui-lo-á, mas quem matar um homem será morto”. Esta passagem do Antigo Testamento demonstra que a vida do animal é substituível, enquanto que a perda da vida humana é mais grave, notadamente evidenciada pela gravidade da pena aos que matarem um homem.

“Sacrificar o sacrifício” parece referir, neste contexto, à tarefa de tentar sacrificar os discursos ou pensamentos que embasam o sacrifício (precisamente, aqui, o sacrifício do animal). Neste sentido, embora Heidegger e Lévinas notadamente tenham perturbado um certo humanismo tradicional, como dirá Derrida, há ainda algo de profundamente humanista ou antropocêntrico em seus discursos na medida em que, seja como for e a considerar as suas diferenças, o animal continua apartado do “mundo” do homem, um mundo *logofocêntrico*, de acordo com Derrida. É preciso, portanto, a *passagem das fronteiras*<sup>539</sup>, escreve o filósofo em seu *L’animal que donc je suis*. “Passar as fronteiras” de um humanismo em direção a algo que seja suficientemente abrangente a ponto de incluir os não-humanos (e talvez aqui o termo “humanismo” já não seja adequado), isto é, os animais e os viventes em geral, uma vez que as nossas relações com os viventes não-humanos existem e são mais complexas que a simples fronteira estabelecida entre o humano e o inumano ou, genericamente, entre o humano e a natureza. Isto talvez nos dê a chance de pensar, *de outro modo*, a nossa responsabilidade ética para com os animais (bem como a nossa responsabilidade bioética de maneira geral). Uma responsabilidade que advém não da preocupação com a imagem que o homem faz de si próprio ao maltratar o animal, o que nos manteria ainda num discurso humanista tradicional, mas sim uma responsabilidade efetivamente preocupada com o sofrimento animal.

Portanto, na esteira de Jeremy Bentham<sup>540</sup>, a questão relativa à nossa responsabilidade para com o animal, em sede derridiana, não tem a ver com uma responsabilidade formal, que diz que eu sou responsável por aqueles que também podem compartilhar de responsabilidade, mas sim uma responsabilidade que se dá pela via de uma certa “experiência da compaixão” que, segundo Derrida, uma vez levada a sério, seria capaz de “mudar até os alicerces (...) da

---

<sup>538</sup> No original: “Des discours aussi originaux que ceux de Heidegger et de Lévinas bouleversent, certes, un certain humanisme traditionnel. Ce sont néanmoins de humanismes profonds, et tous les deux le sont, malgré les différences qui les séparent, *en tant qu’ils ne sacrifient pas le sacrifice*. Le sujet (au sens de Lévinas) et le *Dasein* sont des ‘hommes’ dans un monde où le sacrifice est possible et où il n’est pas interdit d’attenter à l’avie en general, seulement à la vie de l’homme, de l’autre prochain, de l’autre comme *Dasein*. (...) Celle-ci [la ‘structure sacrificielle’] me paraît (...) définir le contour invisible de toutes ces pensées, quelle que soit l’écart marqué par celle de Lévinas au regard de l’ontologique (...) ou par celle de Heidegger au regard de la métaphysique onto-théologique. Em allant ici beaucoup trop vite, j’essaierais de relier la question du ‘qui’ à la question du ‘sacrifice’” (DERRIDA, 1992a, p. 294).

<sup>539</sup> Cf. DERRIDA, 2002b, p. 31.

<sup>540</sup> Cf.: BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. An authoritative edition by J.H. Burns and H.L.A. Hart.; with a new introduction by F. Rosen; and an interpretive essay by H.L.A. Hart. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996, p. 283.

problemática filosófica animal” (DERRIDA, 2002b, p. 53). Neste sentido, isto é, no sentido simples, porém profundo, da compaixão para com o animal, as questões sobre se o animal pode pensar, raciocinar, falar, etc. – esta questão que determina “tantos outros *poderes* ou *haveres*: *poder ter* o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar [sepultar], o poder de vestir-se, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica, etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, tal ou tal faculdade, portanto tal ou tal poder” (DERRIDA, 2002b, p. 54) – portanto, dizia, estas questões perdem sentido quando, independente de saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, a possibilidade do sofrimento do animal “fala” mais alto: “*Can they suffer?*” – “eles podem sofrer?”, pergunta Bentham de modo direto e decisivo.

E digo de “*modo decisivo*” porque, acompanhando Derrida, esta pergunta muda tudo – muda tudo porque aqui o “poder” não é mais um poder soberano, mais sim um “poder” que se traduz em vulnerabilidade ou passividade. Conforme nota Derrida, a “questão se preocupa com uma certa *passividade*. Ela testemunha, ela já manifesta, como questão, a resposta testemunhal a uma passibilidade, a uma paixão, a um não-poder. A palavra “poder” (*can*) muda aqui de sentido e de sinal desde que se diz “*can they suffer?*”(DERRIDA, 2002b, p. 55). Por isso, talvez pudéssemos propor uma outra tradução a esta frase mais coerente com aquilo que Derrida quer salientar e que, sim, muda tudo: “eles são *passíveis* de sofrer?”.

Voltando à cena da dissecação do elefante diante do Rei Luís XIV o que se tem, pois, é a metáfora de uma cena política que acontece todos os dias: a atitude do homem que crê ser natural dispor do animal para os seus mais variados fins. “Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal” (DERRIDA, 2002b, p. 53). Para uma mudança efetiva deste quadro, isto é, para a sua *desconstrução*, é preciso, em primeiro lugar, talvez, um outro modo de encarar ou de viver com o animal que começa por reconhecer que ele é mais outro que qualquer outro e que, independente do poder de raciocínio ou de linguagem, o seu olhar “diz” algo, um dizer que convoca à responsabilidade e à hospitalidade absoluta *diante de e por* aqueles que, na condição de vulneráveis, sofrem.

Se assim o for, como salienta Mónica Cragolini, em seu texto *Políticas de la animalidad*, é preciso começar a repensarmos a maneira como convivemos com os animais, uma convivência que, segundo a autora, se dá em termos do “viver-do” animal e não do

“viver-com” o animal<sup>541</sup>. Dito por outras palavras, a maneira como nos relacionamos com o animal é mediante a lógica da apropriação e do sacrifício e, por isso, a urgência de se repensar um outro “estar-com” o animal – para o que o pensamento de Derrida nos convoca a pensar de uma maneira diferente e inovadora, denunciando o significado do *logocentrismo* assente na história da filosofia: “o logocentrismo – dirá Derrida – é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*” (DERRIDA, 2002b, p. 54). Evidencia-se, assim, no âmbito desta discussão acerca do animal, o alcance *hiper-ético* e *hiper-político* intrínseco à *desconstrução derridiana* desde o seu começo. Sobre isso, Derrida dirá:

Desde *Gramatologia*, a elaboração de um novo conceito de [*rastro*] devia se estender a todo o campo do vivo, ou melhor da relação vida/morte, para além dos limites antropológicos da linguagem “falada” (ou “escrita” no sentido corrente), para além do fonocentrismo ou do logocentrismo que se fiam sempre num limite simples e oposicional entre o Homem e o Animal. Eu apontava então que os “conceitos de [escrita], de [*rastro*], de grama ou de grafema excediam a oposição “humano/não humano”. Todos os gestos desconstrutores que tentei com textos filosóficos (...) consistem em questionar o desconhecimento interessado do que se chama o Animal em geral, e a maneira como esses textos interpretam a fronteira entre o Homem e o Animal (DERRIDA, 2004b, pp. 81-82)<sup>542</sup>.

Portanto, neste enquadramento *logofonocêntrico* que é o da filosofia de maneira geral, mas que na modernidade ganha contornos específicos, o animal continua sendo aquele que não possui razão, mundo, linguagem (e não apenas a linguagem *lato senso*, mas mais especificamente a incapacidade de resposta, uma resposta que se distingue da simples reação), discernimento sobre a vida-morte, etc. Mas até quando os “próprios” do homem balizarão o nosso “viver-com” ou o nosso “estar-com” o animal?

É certo que o espaço filosófico-jurídico, portanto “próprio” do homem, no qual se discute os direitos do animal é necessário para protegê-lo da violência humana, contudo, também é certo, para Derrida, que este espaço exerce uma certa violência moderna para com os animais na medida em que não podemos esperar deles que entrem num contrato jurídico no qual teriam direitos e, em troca, deveres. E, segundo Derrida, é no interior mesmo desse espaço filosófico-jurídico que se exerce a violência contra os animais, pois estes discursos autorizam soberanamente a morte do animal inscrevendo-a em uma justificativa filosófica e numa lei moral e jurídica que ao mesmo tempo em que autorizam matar o animal, sobretudo pela sua dita função alimentar, contraditoriamente não reconhecem este ato como um gesto violento de assassinato: “Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do

---

<sup>541</sup> Cf. CRAGNOLINI, 2015, p. 90.

<sup>542</sup> Tradução ligeiramente modificada.

‘Não matarás’, só pode visar ao homem e que em suma só há crime ‘contra a humanidade?’”, questiona Derrida (DERRIDA, 2002b, p. 88). Assim sendo, para o filósofo, não bastaria reproduzir ou estender aos animais um conceito da esfera jurídica, como os direitos dos homens, pois isso desembocaria em ingenuidades insustentáveis, ainda que simpáticas.

É neste sentido que Derrida parece se afastar dos filósofos da ética animal, tais como Peter Singer e Tom Regan<sup>543</sup>, por exemplo. Conforme explica Rita Paixão em seu texto *Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal*, a problemática desses discursos é que, em geral, baseiam-se numa concepção de justiça em que um ser tem ou não direito a partir de uma característica moralmente relevante derivada “empiricamente”, ou seja, através de dados científicos<sup>544</sup> que tentam demonstrar e comprovar que determinados animais têm capacidades mentais próximas às dos homens, sendo por isso considerados “seres sencientes”. E isto garantiria a eles direitos morais básicos, como o direito à vida, à liberdade e a não tortura. Contudo, partindo de uma perspectiva derridiana, isto comporta uma *contradição danosa*<sup>545</sup> fundamental: conceder esses direitos morais básicos a apenas alguns animais tomando o homem como padrão recai não só num antropocentrismo, como também, do ponto de vista prático, não se compromete com uma mudança ampla e *profunda* da forma pela qual tratamos os animais na sua multiplicidade e diferença. Recair-se-ia, assim, numa estrutura hierárquica entre os próprios animais, hierarquia esta que, todavia, continuaria sendo comandada pelos “próprios” do homem. Neste sentido, dirá Derrida: “(...) conferir ou reconhecer direitos aos ‘animais’ é uma maneira sub-reptícia ou implícita de confirmar uma certa interpretação do sujeito humano, que terá sido a própria alavanca da pior violência com respeito a seres vivos não humanos” (DERRIDA, 2004b, p. 84).

Isso não significa dizer, contudo, que Derrida não reconheça a importância dos direitos dos animais no sentido de tentar protegê-los da violência humana. A questão é que o filósofo se mostra descrente quanto à possibilidade de mecanismos *exclusivamente* jurídicos

---

<sup>543</sup> Cf.: REGAN, Tom. *The Case for Animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

<sup>544</sup> “Usualmente são invocados estudos científicos que demonstram a presença de diversas capacidades nos animais, anteriormente negadas, tais como: capacidade de confeccionar ferramentas, presença de cultura, sorriso, reconhecimento no espelho, etc. Nesse sentido, destaca-se o “Grande Projeto dos Antropóides” o qual visa incluir os antropóides não humanos (chimpanzés, gorilas e orangotangos) na comunidade de “pessoas”, isto é, eles deixam de ser considerados “propriedade”. Isso garantiria direitos morais básicos a esses seres, tal como direito a vida, a liberdade e a não tortura. A ideia do Grande Projeto dos Antropóides parte do princípio de que esses animais, os antropóides, têm capacidades mentais e uma vida emocional suficiente para justificar que tenham proteção moral e legal, através da sua inclusão na comunidade dos iguais” (PAIXÃO, 2013, p. 279). Cf.: GAP (GREAT APE PROJECT). *A Declaration on Great Apes* in CAVALIERI, Paola, SINGER, Peter (eds.) *The Great Ape Project*, New York: St. Martin’s Griffin. 1993.

<sup>545</sup> Cf. DERRIDA, 2004b, p. 84.

provocarem *necessariamente* uma mudança em relação ao viver-com o animal. Nesse sentido, o filósofo dirá:

Lenta, laboriosa, ali gradual, aqui acelerada, a mutação das relações entre os homens e os animais não assumirá necessariamente ou exclusivamente a forma de um documento, de uma declaração de direitos ou de um tribunal sob ordens de um legislador. Não acredito no milagre de uma legislação. Aliás, já existe uma, mais ou menos empírica, e *isso é melhor que nada*. Mas ela não impede os abatedouros ou as patologias ‘tecnocientíficas’ do mercado ou da criação industrial (DERRIDA, 2004b, p. 85)<sup>546</sup>.

Mas então qual seria o caminho proposto por Derrida? Ou melhor, este caminho pode ser traçado sob a forma de uma proposta reta, direta, objetiva e prática?

*É preciso*, dirá Derrida, “fazer o possível, atualmente, para limitar essa violência e é nesse sentido que a desconstrução se engaja: não para destruir a axiomática dessa solução (jurídica formal), ou para desacreditá-la, mas para reconsiderar a história do direito, do conceito de direito” (DERRIDA, 2004b, p. 94). Um direito inspirado pelo desejo de “justiça” – não a justiça formal das leis, mas aquela que considera a singularidade de cada outro. Uma outra concepção de justiça que se dá a ler e a pensar como o “próprio” movimento da *desconstrução* agindo no direito, isto é, o “próprio” impulso ou “desejo por justiça”, por leis mais justas, visando, *em nome da justiça*, a decisão menos violenta e, sobretudo, a mais responsável possível: “Na transformação do direito atual, mesmo conservando a axiomática geral do direito humano, progressos podem ser feitos para o aprimoramento das relações entre os homens e os animais no sentido do respeito máximo”, dirá Derrida (DERRIDA, 2004b, p. 93).

No entanto, se a esfera jurídica por si só, bem como os discursos da ética animal parecem não resolver definitivamente a questão, Derrida aposta numa outra via de pensamento (não necessariamente definitiva) em que a “ética” e a dita ética animal não se reduzem a uma questão meramente teórica e racional, isto é, circunscrita ao âmbito de uma hospitalidade ou de um acolhimento condicionado às leis e de uma responsabilidade formal. Apostando numa certa compaixão benthaniana e numa certa radicalização da ética levinasiana, será através da nudez, de uma *certa* nudez que aqui assume o sentido de *vulnerabilidade*, que Derrida pensa a possibilidade do encontro “ético” entre “o homem” e “o animal”. A ligação “ética” fundamental que temos com o animal reside no fato de

---

<sup>546</sup> *Grifo meu.*



compartilharmos com ele a nossa vulnerabilidade ou o nosso não-poder diante da finitude e da mortalidade. Sobre isso, cito longamente as palavras de Derrida que são também um apelo à responsabilidade diante do animal:

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (...). Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido. Diante do *inegável* dessa resposta (sim, eles sofrem, como nós que sofreremos por eles e com eles), diante dessa resposta que precede qualquer outra questão, a problemática muda de terreno e de base. Talvez ela perca toda a segurança, mas em todo caso não se apoia mais sobre a antiga fundação supostamente natural (...) ou artificial e histórica (...). Os dois séculos aos quais me refiro um pouco grosseiramente para situar nosso presente a esse respeito são os dois séculos de uma luta desigual, de uma guerra em curso e cuja desigualdade poder-se-ia um dia inverter (...).

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca (...). O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí (DERRIDA, 2002b, pp. 56-57).

Portanto, aquilo que Derrida nos dá a pensar ao retratar a cena do olhar da “sua” gata flagrando-o na sua mais completa vulnerabilidade diz respeito, em primeiro lugar – e foi isso que aqui procurei salientar dentro dos limites dessas considerações finais –, à consideração do animal na sua condição de *absolutamente outro* diante do e pelo qual temos o dever de responder. Outro que, conforme conclama Derrida, merece urgentemente *trabalho de pensamento*. A *desconstrução*, ao conferir dignidade filosófica ao absolutamente outro e ao repensar a “responsabilidade” em termos hiperbólicos, repensando o “lugar” do “sujeito” na filosofia, um “sujeito” *hetero-afectado* pela vinda do outro e *ex-apropriado* da sua suposta soberania, abre espaço para a inclusão de outros “outros” no campo da “ética”, sendo por isso um pensamento *hiper-ético*, *hiper-responsável*, permitindo assim o repensar de ações “concretas” no sentido de um outro modo de conviver com os animais, ações que seriam orientadas pelo princípio do acolhimento ou da hospitalidade do radicalmente outro e da *responsabilidade absoluta*.

Numa entrevista ao jornal francês *Le Monde*, intitulada *Le principe de l'hospitalité* (“O princípio de hospitalidade”) (1997), Derrida explica que os dois sentidos da hospitalidade não são uma simples oposição, ao contrário, permanecem irreduzíveis um ao outro, contudo,

“é sempre em nome da hospitalidade pura e hiperbólica que é preciso, para torná-la o mais efetiva possível, inventar as melhores disposições, as menos más condições, a legislação mais justa” (DERRIDA, 2004e, p. 250). Neste sentido, a chamada “hospitalidade pura ou hiperbólica” diante do outro absoluto é aquilo que permitiria o repensar do nosso conviver com o animal. É como se a hospitalidade absoluta “contaminasse” a hospitalidade condicionada forçando-a a constantemente rever-se em vista de possibilitar que nos aproximemos maximamente da justa consideração do outro enquanto outro.

*É preciso*, portanto, estender o espectro da alteridade até então pensada pela filosofia, acolhendo o animal como o *radicalmente outro* – outro que nos convoca à responsabilidade seja pelo olhar, seja pelos gritos de dor nos abatedouros, nas gaiolas de experimentação científica, nas jaulas de zoológicos, nas caçadas aos animais silvestres para fins comerciais ou de entretenimento, no confinamento doméstico, nas panelas em água fervente onde os animais são colocados ainda vivos, nas touradas, nas redes de pesca, nas rinhas de galo, etc<sup>547</sup>.

*É preciso*, pois, que estes gritos convertam-se em apelos os quais exigem de nós a prontidão e a *responsabilidade absoluta* do “sim, eis-me aqui” diante dos animais – e é para esta responsabilidade, enquanto vivente e enquanto filósofa, que a *desconstrução* convocou-me *singularmente* a refletir. Neste sentido, na impossibilidade de aprofundar a multiplicidade das questões que aqui se abriram em torno da problemática do animal ou dos animais em sede desconstrutiva e sem ter a pretensão de uma conclusão formal e/ou totalizadora, ao contrário, tratou-se mesmo de uma conclusão em jeito de “abertura”, pois, como bem nos ensina Derrida, é preciso manter o pensamento “*em marcha*” e “aberto” ao *por vir*, estas considerações finais refletem a expectativa de um trabalho de pensamento futuro orientado por questões ainda por responder: assim, compreender em que medida ou em que termos o caráter hiperbólico da responsabilidade da *desconstrução* se patenteia na injunção à responsabilidade *para com e diante dos* viventes animais; o que isto nos dá a pensar em termos da ética e da bioética; e, ainda, em que medida a dita questão do animal se relaciona com o pensamento da *escrita* e do *rastro*, isto é, com a desconstrução da tradição *logocêntrica* são os meus desejados próximos passos de pensamento e de escrita...

---

<sup>547</sup> Conforme salienta Mónica Cragolini em seu já citado “Políticas de la animalidade” in *Hostilidades y hospitalidades. Memoria de un evento sobre Jacques Derrida*. Colombia: Universidad Externado de Colombia e Universidad de los Andes, 2015, pp. 87-100. Cf.: também da mesma autora: “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal” in *Nombre, Revista de Filosofía*. Córdoba, ano XVIII, nº 22.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Bibliografia Principal: obras de Jacques Derrida

**DERRIDA, Jacques.** *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997a [*Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008a].

\_\_\_\_\_. *Apprendre a vivre enfin*. Paris: Galilée, 2005a [*Aprender finalmente a viver*. Trad.: Fernanda Bernardo, Coimbra: Ariadne Editora, 2005b].

\_\_\_\_\_. “Avances” in MARGEL, Serge. *Le tombeau du Dieu artisan*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1995a.

**DERRIDA, Jacques e SPIRE, Antoine.** *Au-delà des apparences*. Lormont: Éditions Le Bord de l’Eau, 2002a [*Para além das aparências*. Trad.: Maria Cecília Basílio, Alcochete: Textiverso, 2008b].

**DERRIDA, Jacques.** *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003a [*Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008c].

\_\_\_\_\_. “Deconstruction and the other” in KERANEY, Richard. *Dialogues in Continental Philosophy. Conversations with contemporary thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004a, pp. 139-156.

\_\_\_\_\_. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967a [*Gramatologia*. Trad.: Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008d].

\_\_\_\_\_. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997b [*Da hospitalidade*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003b].

\_\_\_\_\_. *Demorar. Maurice Blanchot*. Trad.: Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Santa Catarina: Editora UFSC, 2015.

\_\_\_\_\_. “De tours de babel” in *Psyché. L’invention de l’autre*. Paris: Éditions Galilé, 1987a [*Torres de Babel*. Trad.: Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006];

\_\_\_\_\_. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999a [“Dar a morte”. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013a].

\_\_\_\_\_. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991a.

**DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elizabeth.** *De quoi demain... (Dialogue)*. Paris: Arthème Fayard e Galilée, 2001a [*De que amanhã... Diálogo*. Trad.: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b].

**DERRIDA, Jacques.** *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978 [*Esporas: os estilos de Nietzsche*. Trad.: Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013b].

\_\_\_\_\_. “Foi et savoir” in *La religion*. Paris/Roma-Bari: Éditions du Seuil/Editori Laterza, 1996a [“Fé e Saber” in *A religião*. Trad.: Guilherme João de Freitas. São Paulo: Estação Liberdade, 2004c].

\_\_\_\_\_. *Force de Loi*. Paris: Éditions Galilée, 1994a. [*Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010a].

\_\_\_\_\_. “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” in *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992a, pp. 269-301.

\_\_\_\_\_. “Introduction”, in HUSSERL, Edmund. *L’origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

\_\_\_\_\_. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993a [*Khôra*. Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995b].

\_\_\_\_\_. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.

\_\_\_\_\_. “La langue n’appartient pas” in *Europe. Paul Celan, 79 année*, n° 861-862, janv.-fév., Paris: 2001b, pp. 81-91.

\_\_\_\_\_. *L’animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 1999b [*O animal que logo sou*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002b].

\_\_\_\_\_. “La Pharmacie de Platon” in *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a [*A farmácia de Platão*. Trad.: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005c].

\_\_\_\_\_. *L’Autre cap - suivi de La Démocratie ajournée*. Paris: Éditions de Minuit, 1991b [*O outro cabo*. Introdução e tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar Arte, 1995c].

\_\_\_\_\_. “La vérité blessante” in *Revue EUROPE*, 82 année, n° 901 /mai 2004d, p. 8- 28.

\_\_\_\_\_. *La voix et le phénomène*. Paris: QUADRIGE/PUF, 1967b [*A voz e o Fenómeno*. Trad.: Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012a].

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967c [*A escritura e a diferença*. Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009a].

\_\_\_\_\_. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Vêndome: Éditions Unesco Verdier, 1997c.

\_\_\_\_\_. *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*. Paris: Editions Galilée, 1996b. [*O monolinguismo do outro – ou a prótese de origem*. Trad.: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001c].

\_\_\_\_\_. “Le principe de l’hospitalité” in *Papier machine*. Paris: Éditions Galilée, 2001d [“O princípio de hospitalidade” in *Papel-máquina*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004e].

\_\_\_\_\_. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990a.

\_\_\_\_\_. “Lettre à un ami japonais” in *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987a, pp. 387 -394. [“Carta a um amigo japonês” in *Tradução. A prática da diferença*. Trad.: Érica Lima. Org. Paulo Ottoni. Campinas: Editora UNICAMP, 2005d, pp. 21-27].

\_\_\_\_\_. “Limited Inc. a b c” in *Limited Inc*. Trad.: Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991c, pp. 43-148.

\_\_\_\_\_. *Marges – de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972b [*Margens da filosofia*. Trad.: Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991d].

\_\_\_\_\_. *Mémoires d'Aveugle, l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux, 1990b [*Memórias de Cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010b].

\_\_\_\_\_. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

\_\_\_\_\_. *Papier-machine*. Paris: Galilée, 2001d. [*Papel-máquina*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004e].

\_\_\_\_\_. *Passions*. Paris: Galilée, 1993b [*Paixões*. Trad.: Lóris Z. Machado. São Paulo: Papyrus, 1995d].

\_\_\_\_\_. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Org.: Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas. Trad.: Marcelo Jacques de Moraes. Rev. Técnica: João Camillo Penna. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003c [*Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad.: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004f].

\_\_\_\_\_. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994b [*Políticas da Amizade. Seguido de O Ouvido de Heidegger*. Trad.: Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras, 2003d].

\_\_\_\_\_. *Positions*. Paris: Éditions de Minuit, 1972c [*Posições*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001e].

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce qu’une traduction relevante?” in *Les Cahiers de l’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne, outubro/2005e.

\_\_\_\_\_. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993c [*Salvo o nome*. Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995e].

\_\_\_\_\_. *Séminaire La Bête et le Souverain*. Orgs: Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008e [*A besta e o soberano*. Ed. e trad.: Mônica Casanova e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2016].

\_\_\_\_\_. *Signéponge-Signsponge*. New York: Columbia University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Spectres de Marx – L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993d [*Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c].

\_\_\_\_\_. *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*. Paris: Editions Galilée, 1987b [“Ulysses gramophone: Hear Say Yes in Joyce” in *Acts of literature*. Ed.: Derek Attridge, London: Routledge 1992b, pp. 253-309].

\_\_\_\_\_. “Um bicho-da-seda de si” in *Véus... à vela*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto Editora, 2001f. [CIXOUS, H. e DERRIDA, J. *Voiles*, Paris: Galilée, 1998].

\_\_\_\_\_. *Voyous: Deux Essais sur la Raison*. Paris: Galilée, 2003e [*Vadios. Dois Ensaios sobre a Razão*. Trad.: Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009b].

\_\_\_\_\_. “Y a-t-il une langue philosophique?” in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992a, pp. -229-240.

## II. Bibliografia de apoio: em torno do pensamento de Jacques Derrida

**BERNARDO, Fernanda.** *Eco-grafias. Dar à língua: Contra-assinatura, Re-invenção e Sobre-vivência. Ovídio – Derrida* in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 39, 2011, pp. 247-262.

\_\_\_\_\_. “Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida” in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 30, 2006a, pp. 271-306.

\_\_\_\_\_. “Introdução. O outro cabo – a desconstrução e a desconstrução da europa onto-eco-nómica” in *O outro cabo*. Coimbra: A Mar Arte, 1995, pp. 3-90.

\_\_\_\_\_. “L’athéisme messianique de Derrida. <Penser et agir à contretemps> ou La portée hyper-politique de la Déconstruction” in *Appels de Jacques Derrida. Précédé d’un texte de Jacques Derrida, <Justice> - Textes réunis e présentés par Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud*. Paris: Hermann Éditions, 2014, pp. 243 – 259.

\_\_\_\_\_. “Limites do cosmopolitismo kantiano” in *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*. Lisboa: CFUL, 2006b, pp. 697-724.

\_\_\_\_\_. “Nota de Tradução: a tradução à vela” in *Véus... à vela*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001, pp. 79-102.

\_\_\_\_\_. “O Cogito do Adeus. O sujeito em autodesconstrução” in *Educação e Filosofia*, Uberlândia, MG, vol. 29, nº 58, Jul./Dez. 2015, pp. 587-614.

\_\_\_\_\_. “O dom do texto – A leitura como escrita (O Programa Gramatológico de J. Derrida) in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 1, 1992, pp. 155-189.

\_\_\_\_\_. “O segredo da fé – O fiel ateísmo de Derrida in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.49, 2016, pp. 29-90.

\_\_\_\_\_. “Verso – para uma poética” in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 31, 2007, pp. 71 – 142.

**CALARCO, Matthew.** “Deconstruction is not a vegetarianism: Humanism, subjectivity, and animals ethics” in *Continental Philosophy Review*, vol. 37, 175-201, 2004.

\_\_\_\_\_. “On the Borders of Language and Death: Derrida and the Question of the Animal” in *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 7:2, 2002, pp. 17-25.

**CAPUTO, John.** *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1997.

**CRAGNOLINI, Mónica.** “Hospitalidad (con el) animal” in *Escritura e imagen*, vol. ext., 2011, pp. 313-324.

\_\_\_\_\_. “Políticas de la animalidade” in *Hostilidades y hospitalidades. Memoria de un evento sobre Jacques Derrida*. Colombia: Universidad Externado de Colombia e Universidad de los Andes, 2015, pp. 87-100.

**GASCHÉ, Rodolphe.** *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge e London: Harvard University Press, 1986.

**GREHA, Tatiana.** “Derrida e *La Question la Plus Fatale*” in *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Org.: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora PUC e Edições Loyola, 2004, pp. 151-164.

**HADDOCK-LOBO, Rafael.** “Considerações sobre ‘posições’ de Derrida” in *O que nos faz pensar* nº 21, maio de 2007. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/consideracoes\\_sobre\\_posicoes\\_de\\_derrida/artigos6778.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/consideracoes_sobre_posicoes_de_derrida/artigos6778.pdf)> Acessado em: 01 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

\_\_\_\_\_. “O mysterium tremendum como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão” in *O que nos faz pensar*, nº30, dezembro de 2011.

**LLORED, Patrick.** “Carnofalogocentrismo” in *Revista Diversitas*, ano 4, nº5, outubro/2015-março/2016, pp. 55-68.

\_\_\_\_\_. O outro feminismo (a inventar) de Derrida. As implicações éticas e políticas do carnofalogocentrismo in *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro: vol.9, nº 2, 2016, p. 61-76.

**OTTONI, Paulo.** *A escritura de Jacques Derrida em português: as traduções do intraduzível* in Cerrados – Revista de Pós-Graduação em Literatura, nº 23, ano 16, 2007, p. 131 – 145.

**PAIXÃO, Rita.** “Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal” in *Sapere Aude* – Belo Horizonte, vol. 4, nº.7, 1ºsem/2013, pp.272-283.

**PEETERS, Bennoît.** *Derrida. Biografia*. Trad.: André Telles. Rev. Téc. e Prefácio: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

**REGO, Cláudia de Moraes.** *Traço, letra, escrita: Freud, Derrida, Lacan*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

**RODRIGUES, Carla.** *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.



**SANTIAGO, Silviano.** *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

**SERRA, Alice.** “Imagem e suporte: fenomenologia e desconstrução” in *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, vol. 3, nº 1, 2014, pp. 25-42. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/12790/9909>>. Acessado em: 01 de agosto de 2016.

**SPIVAK, Gayatri.** “Translator’s Preface” in Jacques Derrida, *Of grammatology*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. ix- lxxxvii.

**VILA-CHÃ, João.** “Significação e diferença: Derrida e a desconstrução da fenomenologia da linguagem” in *Fenomenologia Hoje II. Significado e Linguagem*. Ricardo Timm de Souza, Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp, 465-495.

### III. Bibliografia geral:

**AQUINO, Tomás de.** “Capítulo LXXXIII - A alma dos animais irracionais não é imortal” in *Suma contra os gentios, vol. I e II*. Trad.: Odilão Moura O.S.B. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. Disponível em: <<https://ia801403.us.archive.org/25/items/suma-contra-os-gentios/suma-contra-os-gentios-volume-i-livro-1.pdf>>. Acessado em: 10 de agosto de 2017.

**ARISTÓTELES.** *Da interpretação*. Trad.: José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Sobre uma leitura criteriosa da obra de Aristóteles.

\_\_\_\_\_. *A Política*. Trad.: Nestor Silveira Chaves. São Paulo: EDIPRO, 2009.

**AUBENQUE, Pierre.** *Le Problème de l’Être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962 [“O problema do ser em Aristóteles”. Trad.: Cristina de Souza Agostini e Dioclezio Domingos Faustino. São Paulo: Editora Paulus, 2012].

**BENJAMIN, Walter.** “A tarefa do tradutor” in *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Org.: Lucia Castello Branco. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

**BENTHAM, Jeremy.** *Introduction to the Principals of Morals and Legislation* (1789). Londres: Athlone, 1970.

**BENVENISTE, Émile.** *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

**BERNARDO, Fernanda.** *Lévinas Refém. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo*. Coimbra: 2012.

**BERNASCONI, Robert.** “The paradox of morality: an interview with Emmanuel Levinas” in BERNASCONI, R. e WOOD, D. *The provocation of Levinas*. Londres: Routledge, 1988.

**BICCA, Luiz.** *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

**CADAVA, E., CONNER, P., NANCY, J-L.** *Who comes after the subject?*. New York; London: Routledge, 1991.

**CHALIER, Chaterine.** *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

**CRAGNOLINI, Mónica.** “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal” in *Nombre, Revista de Filosofía*. Córdoba, ano XVIII, nº 22.

**HABERMAS, Jürgen.** “Exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo. Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura” in *O discurso filosófico da Modernidade*. Trad.: Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

**HADDOCK-LOBO, Rafael.** *Da existência ao infinito. Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC, Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. “Da religiosidade à responsabilidade. *O nome ético de Deus, segundo Emmanuel Lévinas*” in *Revista Cult, Dossiê “Deus no pensamento contemporâneo”*. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/da-religiosidade-a-responsabilidade/>>. Acessado em: 07 de julho de 2017.

**HEIDEGGER, Martin.** *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: GEN e Forense Universitária, 2ªed., 2011.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad.: Maria Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012.

**HUSSERL, Edmund.** “Quinta Meditação – Desvendamento da Esfera de Ser transcendental como Intersubjetividade Monadológica” in *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 127 – 196.

**KIERKEGAARD, Sorën.** “Temor e Tremor” in *Coleção Os Pensadores*. Trad.: Maria José Marinho. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979, pp. 191 – 310.

**LÉVINAS, Emmanuel.** *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Martinus Nijhoff, 1978 [*De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad.: José Luiz Pérez e Lavinia Leal Pereira. Lisboa: Universitas Olisiponensis – Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001].

\_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993 [*De deus que vem à ideia*. Trad.: Fernanda Bernardo, Coimbra: Almedina, 2003a].

\_\_\_\_\_. *Dieu, la Mort et le Temps*. Éditions Grasset & Fasquelle, 1993 [Deus, a Morte e o Tempo. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003b].

\_\_\_\_\_. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1949 [Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997].

\_\_\_\_\_. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset, 1991 [Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. Trad.: Pergentino Pivatto... [e al.], (coord.), Petrópolis, RJ: Vozes, 2010].

\_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, 1972 [Humanismo do outro homem. Trad.: Pergentino Pivatto...[e al.], (coord.), Petrópolis, RJ: Vozes, 2009].

\_\_\_\_\_. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, 1980 [Totalidade e Infinito. Trad.: José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988].

**NANCY, Jean-Luc.** *Demanda. Literatura e Filosofia*. Trad.: João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Santa Catarina: Editora UFSC e Argos, 2016.

\_\_\_\_\_. "Ipso facto cogitans et demens" in MAJOR, René. *Derrida pour le temps a venir*. Paris: Éditions Stock, 2007, pp. 118-139.

**PLATÃO.** *A república*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, 14ª ed.

\_\_\_\_\_. *Lettres*. Trad.: Luc Brisson. Paris: Flammarion; Ed. mise à jour, 1993.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

**POIRIÉ, François.** *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*. Leméac, 1996 [Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas, Trad.: J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva: 2007].

**REGAN, Tom.** *The Case for Animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

**SAUSSURE, Ferdinand de.** *Curso de Linguística Geral*. Trad.: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.

**SINGER, Peter.** *Libertação animal*. Trad.: Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. Rev.: Rita Paixão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

**SOUZA, José Tadeu Baptista de.** “Ética e Linguagem em Lévinas” in *Perspectiva Filosófica*, Pernambuco, vol. X, nº 19, Jan./Jun., 2003, pp. 135-147.

## ANEXO

### ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO (Obras de Jacques Derrida organizadas por ano)

- 1962 “Introduction” in HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1967a *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1967b *La voix et le phénomène*. Paris: QUADRIGE/PUF.
- 1967c *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1972a *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1972b *Marges – de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1972c *Positions*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1978 *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- 1984 *Signéponge-Signsponge*. New York: Columbia University Press.
- 1987a *Psyché. L'invention de l'autre*. Paris: Galilé.
- 1987b *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*. Paris: Editions Galilée.
- 1990a *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1990b *Mémoires d'Aveugle, l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux.
- 1991a *Donner le temps*. Paris: Galilée.
- 1991b *L'Autre cap - suivi de La Démocratie ajournée*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1991c *Limited Inc*. Trad.: Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, pp. 43-148.
- 1991d *Margens da filosofia*. Trad.: Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus.
- 1992a *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- 1992b *Acts of literature*. Ed.: Derek Attridge, London: Routledge, pp. 253-309.
- 1993a *Khôra*. Paris: Galilée.

- 1993b** *Passions*. Paris: Galilée.
- 1993c** *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- 1993d** *Spectres de Marx – L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- 1994a** *Force de Loi*. Paris: Éditions Galilée.
- 1994b** *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- 1994c** *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- 1995a** “Avances” in MARGEL, Serge. *Le tombeau du Dieu artisan*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1995b** *Khôra*. Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papyrus.
- 1995c** *O outro cabo*. Introdução e tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar Arte.
- 1995d** *Paixões*. Trad.: Lóris Z. Machado. São Paulo: Papyrus.
- 1995e** *Salvo o nome*. Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papyrus.
- 1996a** *La religion*. Paris/Roma-Bari: Éditions du Seuil/ Editori Laterza.
- 1996b** *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*. Paris: Editions Galilée.
- 1997a** *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- 1997b** *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- 1997c** *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Vêndome: Éditions Unesco Verdier.
- 1998** *Voiles*, Paris: Galilée.
- 1999a** *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- 1999b** *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- 2001a** *De quoi demain... (Dialogue)*. Paris: Arthème Fayard e Galilée.
- 2001b** “La langue n'appartient pas” in *Europe. Paul Celan, 79 année*, n° 861-862, janv-fév., Paris, pp. 81-91.
- 2001c** *O monolinguisismo do outro – ou a prótese de origem*. Trad.: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras.

- 2001d** *Papier-machine*. Paris: Galilée.
- 2001e** *Posições*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.
- 2001f** *Véus... à vela*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto Editora.
- 2002a** *Au-delà des apparences*. Lormont: Éditions Le Bord de l'Eau.
- 2002b** *O animal que logo sou*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP.
- 2003a** *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée.
- 2003b** *Da hospitalidade*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage.
- 2003c** *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2003d** *Políticas da Amizade. Seguido de O Ouvido de Heidegger*. Trad.: Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras.
- 2003e** *Voyous: Deux Essais sur la Raison*. Paris: Galilée.
- 2004a** “Deconstruction and the other” in KERANEY, Richard. *Dialogues in Continental Philosophy. Conversations with contemporary thinkers*. New York: Fordham University Press, pp. 139-156.
- 2004b** *De que amanhã... Diálogo*. Trad.: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- 2004c** *A religião*. Trad.: Guilherme João de Freitas. São Paulo: Estação Liberdade.
- 2004d** “La vérité blessante” in *Revue EUROPE*, 82 année, n° 901 /maio, p. 8-28.
- 2004e** *Papel-máquina*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade.
- 2004f** *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad.: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- 2005a** *Apprendre a vivre enfin*. Paris: Galilée.
- 2005b** *Aprender finalmente a viver*. Trad.: Fernanda Bernardo, Coimbra: Ariadne Editora.
- 2005c** *A farmácia de Platão*. Trad.: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras.
- 2005d** “Carta a um amigo japonês” in *Tradução. A prática da diferença*. Trad.: Érica Lima. Org. Paulo Ottoni. Campinas: Editora UNICAMP, pp. 21-27.
- 2005e** “Qu’est-ce qu’une traduction relevante” in *Les Cahiers de l’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne, outubro.
- 2006** *Torres de Babel*. Trad.: Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- 2008a** *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva.
- 2008b** *Para além das aparências*. Trad.: Maria Cecília Basílio, Alcochete: Textiverso.
- 2008c** *Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage.
- 2008d** *Gramatologia*. Trad.: Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- 2008e** *Séminaire La Bête et le Souverain*. Orgs: Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée.
- 2009a** *A escritura e a diferença*. Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva.
- 2009b** *Vadios. Dois Ensaios sobre a Razão*. Trad.: Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage.
- 2010a** *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- 2010b** *Memórias de Cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 2012a** *A voz e o Fenómeno*. Trad.: Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70.
- 2012b** *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Org.: Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas. Trad.: Marcelo Jacques de Moraes. Rev. Técnica: João Camillo Penna. Florianópolis: Ed. Da UFSC.
- 2013a** *Dar a morte*. Trad.: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage.
- 2013b** *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Trad.: Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- 2015** *Demorar. Maurice Blanchot*. Trad.: Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Santa Catarina: Editora UFSC.
- 2016** *A besta e o soberano*. Ed. e trad.: Mônica Casanova e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita Editora.