

FERNANDO FACÓ DE ASSIS FONSECA

**A VERDADE DA DESCONSTRUÇÃO:
O HORIZONTE ÉTICO DO PENSAMENTO
DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

**FORTALEZA-CE
2008**

F 676 a Fonseca, Fernando Facó de Assis

A verdade da desconstrução: o horizonte ético do pensamento de Jacques Derrida./ Fernando Facó de Assis Fonseca. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará)

1. Derrida, Jacques 2. Literatura- Filosofia I. Título

CDD: 801

FERNANDO FACÓ DE ASSIS FONSECA

**A VERDADE DA DESCONSTRUÇÃO:
O HORIZONTE ÉTICO DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 21 de agosto de 2008.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Maria Arruda – Orientador
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. José Célio Freire (Examinador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Custódio Luis Silva de Almeida (Examinador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (Examinador)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

*Dedico este trabalho à minha
amiga e avó*

Sulamita Filgueiras

Facó

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar às mulheres mais importantes da minha vida; minha vovó querida, Sula, minha mãe, Elzinha, e minhas irmãs, Tati e Beta. Mulheres que me nutriram de amor e carinho ao longo desses dois anos e meio de trabalho.

Ao meu orientador, José Maria Arruda, grande amigo e mestre.

Ao querido professor Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, importante em minha formação acadêmica.

Aos mestres que me ensinaram a apreciar o pensamento derridiano; Evando Nascimento, e em especial Rafael Haddock-Lobo e Paulo César Duque-Estrada, com quem estudei durante um semestre no Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Aos companheiros do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará: Clístenes Chaves, Thiago Mota e Fillipa Silveira, com a esperança de que nossa amizade se prolongue e se fortaleça na Europa.

Minhas queridas professoras de alemão, Nahyara e Carol.

Aos amigos de todas as horas, Dany, Anninha, Mirna e Rodrigo "Livre", com quem compartilhei momentos de intensa alegria.

E, por fim, agradeço imensamente à Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa (FUNCAP) pela concessão da bolsa de mestrado, fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho pretende analisar o pensamento de Jacques Derrida, em especial o lugar em que se situa sua idéia de desconstrução. Nesse sentido, procuro abordar duas possibilidades de leituras do pensamento derridiano. A primeira leitura consiste na leitura crítica de Habermas, que sustenta que a desconstrução derridiana deve ser compreendida como uma teoria do conhecimento. Tal posição me parece extremamente problemática, tendo em vista que o pensamento de Derrida não repousa sobre um fundo racionalista tradicional. Em contrapartida, eu pretendo desenvolver uma interpretação da desconstrução derridiana sobre um prisma essencialmente ético. Neste caso, defendo a tese que o pensamento de Derrida não pode ser tomado em profundidade salvo quando situado próximo da filosofia prática de Emmanuel Lévinas. O erro de Habermas e de todos outros intérpretes que enxergam o discurso derridiano como um discurso contraditório reside em tomar a desconstrução sob uma ótica estritamente epistemológica, ao passo que, a meu ver, a verdadeira idéia da desconstrução se relaciona com questões do campo da ética.

Palavras-chaves: Desconstrução, Pensamento, Leitura Crítica

RÉSUMÉ

Cette recherche se propose d'analyser la pensée de Jacques Derrida et plus particulièrement ce que se cache dans la vraie idée de la deconstruction. J'examine d'avant tout deux possibilités de lectures de la pensée de Derrida. La première lecture est la lecture critique de J.Habermas, qui soutient que la deconstruction derridienne doit être interprétée comme une théorie de la connaissance. Cette position me semble extrêmement erronée, puis que la pensée de Derrida ne repose pas sur un fond rationaliste traditionnel. Par opposition à la lecture habermasienne, je veux développer une interprétation de la deconstruction derridienne sur une prisme essentiellement éthique. En ce sens, je défend la thèse que la pensée de Derrida ne peut pas être comprise en profondeur sauf quand on la situe à la proximité de la philosophie pratique de Emmanuel Lévinas. L'erreur de Habermas et de tous les autres interprètes qui voient le discours derridienne comme une discours contradictoire réside en qu'ils prendrent la deconstruction en un sens strictement épistémologique, au pas que je veux démontrer que la vrai idée de la deconstruction se rapporte avec le champ de l'éthique.

LISTA DE ABREVIATURAS

- (A-EL)** Adeus a Emmanuel Lévinas
- (DH)** Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade
- (D-P)** Desconstrucción y Pragmatismo
- (DQA)** De que amanhã...: Diálogos
- (ED)** A Escritura e a Diferença
- (FdL)** Força de Lei
- (F-P)** A Farmácia de Platão
- (GRM)** Gramatologia
- (MF)** Margens da Filosofia
- (MO)** O Monolingüismo do outro ou a prótese de origem
- (P-M)** Papel-Máquina
- (POS)** Posições
- (TAANP)** D'un ton apocalyptique adopté naguère en Philosophie
- (V-F)** A Voz e o Fenômeno

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
------------------------	-----------

CAPÍTULO 1- NEM DENTRO NEM FORA: UMA INTRODUÇÃO A DERRIDA A PARTIR DA CRÍTICA HABERMASIANA	16
---	-----------

1.1 Habermas, leitor de Derrida?	17
--	----

1.1.1 Crítica aos pós-modernos.....	17
-------------------------------------	----

1.1.2 Derrida entre os pós-modernos.....	19
--	----

1.1.3 A lente de Heidegger.....	20
---------------------------------	----

1.1.4 Derrida aquém de Heidegger: conclusões habermasianas.....	22
---	----

1.2 Uma resposta derridiana.....	24
----------------------------------	----

1.2.1 O Platonismo.....	25
-------------------------	----

1.2.2 A estrutura do platonismo: O dentro e o fora.....	27
---	----

1.2.3 O Dentro e o Fora – Força e Política.....	28
---	----

1.2.4 A semiótica saussuriana e o primado do signo	30
--	----

1.2.5 Derrida com Saussure, Derrida contra Saussure.....	31
--	----

1.2.6 ...um novo platonismo.....	35
----------------------------------	----

1.3 Afinal, há consenso entre Derrida e Habermas?	37
---	----

CAPÍTULO 2- SOBRE PHONOCENTRISMO E ARQUIESCRITURA.....	39
---	-----------

2.1 No que consiste o Phonocentrismo?	40
---	----

2.2 A voz enquanto presença.....	41
----------------------------------	----

2.3 Presença-Plena e Subjetividade Transcendental	43
2.4 O Privilégio da phono e rebaixamento da escritura.....	44
2.5 Escrita como jogo	47
2.6 Escrita enquanto diferença-diferenciadora.....	48
2.7 <i>Arquiescritura, proto-escritura</i> ou <i>Différance</i>	50
2.8 Uma outra Origem: A “différance” enquanto “rastro”	54
CAPÍTULO 3- A DESCONSTRUÇÃO SEGUNDO DERRIDA.....	57
3.1 Desconstrução e Destruição.....	58
3.2 Desconstrução e método.....	61
3.3 Desconstrução como pratica de leitura textual.....	62
3.4 O texto.....	62
3.5 A Pharmácia de Platão.....	65
3.5.1 Texto, tecido, textura: Uma leitura qualificada.....	67
3.5.2 Suplemento e Texto.....	69
3.5.3 A cena da escritura.....	70
3.5.4 A exclusão da escrita e o rebaixamento do Pharmakon.....	73
3.5.5 Pharmakon como indecível.....	75
3.5.6 A lei de Tamuz.....	76
3.6 No início, o simulacro.....	79
3.7 Situar-se no indecível.....	81
CAPÍTULO 4- DESCONSTRUÇÃO E ÉTICA.....	84
4.1 Ética metafísica e Ética desconstrucionista.....	86

4.2	Desconstrução: Ética e Relativismo.....	87
4.3	Ética e alteridade; a influência de Emmanuel Lévinas no pensamento de Derrida.....	89
4.3.1	Desconstrução, Alteridade e Ética	89
4.3.2	O rastro levinasiano no pensamento de Derrida.....	90
4.3.3	O rosto do outro em Lévinas.....	92
4.3.4	Uma ética para além do humanismo.....	93
4.3.5	O Deus de Lévinas.....	95
4.3.6	O “sim” incondicional e a hospitalidade absoluta.....	96
4.4	Ética e Justiça.....	100
4.4.1	Desconstrução e Justiça.....	101
4.6	A possibilidade do Impossível e do Acontecimento.....	104
	Considerações Finais.....	106
	Referências Bibliográficas.....	108

INTRODUÇÃO

Apresentar o pensamento de Jacques Derrida de uma forma clara e sistemática é, sem dúvida, um grande desafio. Seu discurso não se ajusta de forma alguma ao discurso vigente da filosofia, que, herdeira do legado cartesiano, mantém como ideal um tipo de conhecimento claro, seguro, objetivo, supostamente fundamentado em inferências estritamente lógicas. É comum pensar a filosofia como um empreendimento em busca de verdades últimas, mesmo quando este discurso infere objetivamente a negação de toda e qualquer verdade. Deste modo, o trabalho de sistematização do pensamento derridiano parece estar, de antemão, vetado ao campo *metodológico-acadêmico* da filosofia.

Noutra direção, tais dificuldades podem servir de grande motivação para um comentador que visa transparecer o pensamento do autor. Com efeito, transparência de pensamento aqui não significa de maneira alguma uma elucidação completa das questões derridianas com a finalidade de ofertar seu pensamento a leigos. O presente trabalho não tem como objetivo oferecer um “Derrida” mais acessível a toda gama de leitores, nem aponta para uma compreensão rápida e menos dispendiosa de seu pensamento. Meu propósito não é este.

O interesse que servirá como fio condutor desta pesquisa consiste numa inquietação que surgiu desde o primeiro contato com as idéias do pensador¹: “onde se situa o discurso derridiano?”, “onde repousa o pensamento desconstrucionista?”. Estas questões constituirão a pedra angular deste trabalho.

Para introduzir a questão em que perspectiva se situa o pensamento de Derrida, apresentarei um anticlímax. Começarei a partir de uma crítica a seu pensamento. E ninguém mais apto a realizar esta crítica que um dos filósofos mais influentes da contemporaneidade, Jürgen Habermas. Assim, começo com a exposição das críticas de Habermas ao projeto derridiano de desconstrução como projeto contraditório, prenhe de lacunas e relativista.

¹ Evito sempre referir a Derrida como filósofo. Não apenas por uma questão de preferência, mas definir Derrida como filósofo iria de encontro com o propósito deste trabalho. Como se verá adiante, filosofia tem a ver com o pensamento da tradição, com o pensamento metafísico, pensamento este que Derrida não se inclui. Portanto, opto, antes, por designá-lo como pensador.

Como resposta a esta crítica, Derrida deixará claro que seu propósito não se reduz a uma mera destruição da metafísica. Derrida não se destina a pensar a morte da filosofia. Pelo contrário, o pensador franco-argelino, juntamente com Habermas, acredita na impossibilidade de suplantar o pensamento metafísico apelando para a irracionalidade. Para ele, no instante em que a filosofia envereda por este caminho, é engendrado, então, um novo sistema dominado pela mesma lógica do sistema precedente. Para Derrida, exemplos como os de Heidegger, Nietzsche, Freud e Saussure, demonstram que, no momento em que filósofos tentam evadir-se do pensamento metafísico, eles ficam presos inevitavelmente à mesma lógica do sistema anterior. A lógica da metafísica invade todo e qualquer sistema de pensamento.

Como exemplo deste jogo aporético, será trabalhado no primeiro capítulo a aposta de Saussure em inverter o primado metafísico com base em primado do signo. O signo consiste num elemento que não porta em si um significado universal. Saussure acredita que, ao colocar o significado a serviço do signo, serão anulados os efeitos da metafísica. Derrida demonstra que neste gesto é estipulado um outro sistema de pensamento no qual todos os pressupostos metafísicos voltariam a reinar: a lógica platônica impera para além de seus limites, invadindo também os sistemas ditos “subversores”.

Neste ponto, Derrida se posicionaria ao lado de Habermas. Por outro lado, Habermas tem razão em afirmar que o pensador da desconstrução não se submete a um pensamento racionalista e que, para Derrida, o sentido deve ser estabelecido a partir de um jogo *diferencial- diferenciante*, tal como propôs a semiótica de Saussure. Ora, se Derrida à medida que concorda com Habermas, no que diz respeito à impossibilidade de constituir um sistema de pensamento capaz de suplantar a filosofia e a metafísica, toma um posicionamento completamente diferente do filósofo racionalista, preferindo pensar a idéia de jogo diferencial, se posicionando, pois, ao lado de Saussure.

Derrida compreende a metafísica como um sistema regido por um jogo de forças que atuam polarizando seus elementos e produzindo, assim, toda série de valores transcendentais próprios à metafísica, tais como, bem/mal, certo/errado etc. No entanto, no momento em que se toma partido por certos elementos, é, com efeito, consagrado o rebaixamento de outros. É assim em toda história do

pensamento ocidental. Elementos como a voz, a razão, são priorizados em detrimento de outros como a escrita, a retórica, etc.

Derrida acredita que estas oposições são instituídas através de um ato de violência, e não mediante uma instância por meio autolegitimadora presente a si, como seria o modo de atuar da metafísica. Nesse contexto, ele propõe um reexame de todo e qualquer jogo dicotômico que pretende legitimar-se mediante o tribunal metafísico, ou seja, mediante valores transcendentos. A voz e a escrita seriam um desses pares cuja hierarquia se faz presente. Assim, no segundo capítulo será abordada a supremacia da voz em detrimento à escrita ao longo de toda a história da filosofia. Tal reflexão abrirá caminho para trazer à tona alguns “conceitos” derridianos como o de *différance*, de *rastro*, de *jogo* e o de *arquiescritura*. O objetivo principal do capítulo será demonstrar como Derrida substitui a idéia de uma origem enquanto presença por outra: uma origem enquanto escrita, ou melhor, enquanto *différance*, *arquiescritura* ou *rastro*. No entanto, tais elementos só ganharão verdadeiro sentido quando aplicados à idéia de desconstrução.

Assim, o segundo capítulo adquire suma importância porque abre caminho para pensar no que consiste a idéia de desconstrução segundo Derrida. Ou seja, se ficarmos presos somente aos termos *rastro*, *différance* etc. não teremos como livrar Derrida das críticas habermasianas. Isto quer dizer que somente a partir da idéia de desconstrução ficará claro como o pensador franco-argelino articula tais elementos sem engendrar, com isso, qualquer outro sistema.

O terceiro capítulo será destinado a tratar da idéia de desconstrução. Em última análise, consistirá em examinar o que seria o pensamento desconstrucionista. Uma metodologia? Um instrumento? E, caso a desconstrução da metafísica não consista numa destruição da metafísica, então, devemos desassociá-la de uma vinculação niilista?

No capítulo será dado um enfoque especial ao ensaio *A Farmácia de Platão*, em que Derrida promove uma leitura da obra *Fedro* de Platão. Desta maneira, poderemos analisar situados numa fonte derridiana, como ele próprio promoveria uma leitura de cunho desconstrucionista. Veremos, então, que desconstrução, em última instância, tem a ver com uma prática, um movimento, uma leitura diferenciada da metafísica. Portanto, se desconstrução é movimento, ela não pode constituir outro sistema.

No quarto e último capítulo, a idéia de desconstrução será trabalhada enquanto “pensamento ético”. Contudo, será preciso reformular o conceito de ética tradicional e desvincular a idéia de ética de um pré-julgamento moral, assegurado por um “Bem-maior”. A ética da desconstrução derridiana segue aquilo que Emmanuel Lévinas compreendeu enquanto (arqui) ética. O quarto capítulo consagra um grande espaço para o pensamento do filósofo lituano. Sempre que falarmos de Lévinas estaremos, implicitamente, falando de Derrida, e da reafirmação do pensamento desconstrucionista enquanto pensamento estritamente ético.

Este trabalho tem o intuito final de demonstrar que aquilo que Derrida falava desde o início diz respeito, em última análise, a um pensamento ético. Uma ética que trata de uma abertura à alteridade, uma ética que se preocupa em primeiro lugar com o outro, ou seja, com o estrangeiro. Nesse sentido, a desconstrução, antes de ser um pensamento nihilista, consiste num pensamento afirmativista, ou seja, um pensamento que se compromete, acima de tudo, com uma afirmação da alteridade.

Com efeito, Habermas profere uma crítica a certa leitura de Derrida, mas que não atinge aquilo que pretendemos demonstrar aqui, a saber, o cunho ético do pensamento desconstrucionista. Em poucas palavras, este trabalho pretende desfazer a imagem de Derrida como um pensador preocupado em questões epistemológicas, preocupado com um discurso acerca da verdade, do conhecimento etc. para, então, mostrá-lo como um pensador que elabora, no fundo, um discurso sobre ética, alteridade, abertura, movimento. Caso fosse dado crédito às críticas habermasianas, o discurso derridiano seria, realmente, um discurso dotado de lacunas, de contradições etc., mas como veremos aqui, o pensamento de Derrida ganha consistência se for tomado como um discurso ético.

Capítulo 1

NEM DENTRO NEM FORA: UMA INTRODUÇÃO A DERRIDA A PARTIR DA CRÍTICA HABERMASIANA

O que pretendo acentuar é apenas que a passagem para além da Filosofia não consiste em virar a página da Filosofia (o que finalmente acaba sendo filosofar mal), mas em continuar a ler de uma certa maneira os filósofos. (DERRIDA, ED, p. 243)

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, o filósofo Jürgen Habermas, em oposição a assim chamada corrente de pensamento “anti-racionalista”², pretende elaborar uma análise crítica do pensamento contemporâneo com o objetivo de demonstrar que a filosofia como um discurso consistente não pode abandonar seu esteio racional. Neste sentido, é paradigmática a análise e crítica que Habermas faz nessa obra do pensamento de Jacques Derrida.

Grosso modo, Habermas procura situar o pensamento de Derrida dentro de um modelo anti-platônico, no intuito de demonstrar que, à medida em que este discurso postula uma crítica anti-racionalista da metafísica, ele deságua, inevitavelmente em uma “contradição performativa”, pois nega aquilo que é o pressuposto de sua própria crítica. Isto significa, portanto, que a filosofia enquanto tal, de acordo com Habermas, não poderia jamais abdicar do primado da razão.

Em contraposição ao filósofo alemão, que toma o pensamento de Derrida como uma tentativa de superação da metafísica por meio do sacrifício da razão, pretendo demonstrar que, a partir de uma leitura mais atenta dos propósitos derridianos, esta crítica se revela inconsistente. Este capítulo pretende contrastar, preliminarmente, a leitura de Habermas com uma leitura que me parece mais

² Num certo sentido, esta corrente de pensamento dita “anti-racionalista” dominou grande parte do pensamento filosófico na era pós-moderna e inclui nomes como Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, entre outros.

adequada de Derrida, estabelecendo assim um diálogo, melhor um debate entre os dois pensadores. Num primeiro momento, procurarei explicitar os pontos principais da crítica de Habermas; num segundo momento, procurarei com base em uma leitura imanente de Derrida mostrar em que sentido as críticas de Habermas não se sustentam, mais ainda, elas escamoteiam, a meu ver, a verdadeira posição de Derrida. Por fim, num terceiro momento, apresento uma breve conclusão sobre a relação de ambos os pensadores, abrindo, portanto, a questão-matriz que servirá de fio condutor para este trabalho, qual seja, “qual o discurso derridiano?”.

As seguintes questões servirão de fio condutor de minha refutação da leitura habermasiana de Derrida, a saber: a) Em que contexto Habermas lê Derrida?; b) Em que consiste a metafísica para Habermas?; c) Qual é a idéia de metafísica para Derrida?; d) Em que pontos os dois pensadores estariam de acordo?; e) Quais as diferenças marcantes entre eles?; f) Quais as falhas de leituras cometidas por Habermas em relação a Derrida?; por fim, e) O que Habermas não levou em consideração no pensamento de Jacques Derrida? Tais indagações não consistem em uma espécie de questionário a ser respondido ao final da leitura do texto. Pelo contrário, estas questões são, acima de tudo, questões abertas, com a única finalidade de facilitar e conduzir um estudo minimamente mais didático sobre o pensamento de Derrida.

1.1 Habermas, Leitor de Derrida?

1.1.1 Crítica aos pós-modernos

Habermas compreende a contemporaneidade como uma tentativa infrutífera de superação da metafísica mediante o sacrifício da razão. Segundo ele, em decorrência de uma linha de pensamento que teve como ponto de partida as idéias de Nietzsche e Heidegger, a Razão Absoluta foi posta em xeque de modo irremediável, cedendo lugar a um relativismo cada vez mais dominante no interior do modelo de pensamento secular e pragmático que permeia os dias de hoje. O

dilaceramento do pensamento racional, de acordo com Habermas, significa o mesmo que o dilaceramento da filosofia enquanto tal. Seguindo esta tese central, *O Discurso Filosófico da Modernidade* efetua uma crítica severa aos pensadores que, num certo sentido, apontam para os limites da razão e que apregoam o fim da modernidade filosófica. O que para Habermas permanece incoerente nos discursos de tais autores consiste no fato de que eles iniciam um movimento para além da Razão, mas mesmo assim pretendem assegurar seus direitos enquanto filósofos. Por isso, ele ergue uma trincheira a favor de uma reafirmação do ideal de racionalidade, se posicionando criticamente contra toda corrente de pensamento que ameace destituir a razão do lugar central que ela ocupa no auto-entendimento da modernidade.

Para Habermas, o anti-racionalismo contemporâneo é, a rigor, uma anti-filosofia. Ou seja, ao prescindir do ideal racional como núcleo de reflexão do pensamento, ele conduz inevitavelmente a uma ampla relativização do saber que tem como efeito a destituição completa do conceito de verdade³. O relativismo pós-moderno proporcionaria, em meio a um ceticismo, um descentramento tal da racionalidade, que inviabilizaria inclusive toda discussão ético-política. O pensamento irracionalista pós-moderno promoveria, assim, um pragmatismo desprovido de horizontes, um mundo isento de ideais, culminando na fragmentação totalizadora da verdade. Ele daria margens, em última análise, a um perigoso niilismo.

No *Pensamento Pós-Metafísico*, Habermas faz uma reflexão a respeito do esforço de se definir “o que é” a filosofia na contemporaneidade:

Como derradeiro subterfúgio tentou-se então a guinada em direção ao irracional. Neste enfoque, a filosofia deveria garantir suas propriedades e sua referência à totalidade pagando o preço da renúncia a um conhecimento em condições de concorrer. Ela apresentou-se (*sic.*) como fé filosófica e iluminação da existência (Jasper) (*sic.*), como mito complementador das ciências (Kolakowski), como pensamento místico do ser (Heidegger), como tratamento terapêutico da linguagem (Wittgenstein), como atividade desconstrutiva (Derrida) ou como dialética negativa (Adorno). O anticientificismo destes esforços permite apenas que se diga o que a filosofia não é ou não pretende ser; e na qualidade de não-ciência, a

³ Verdade que deve ser assegurada pelo primado da razão.

filosofia precisa manter indeterminado o seu *status* próprio. Determinações positivas tornaram-se impossíveis, porque as realizações de conhecimento somente podem ser comprovadas através de uma racionalidade procedural – lançando mão de procedimentos, em última instância de procedimentos de argumentação. (HABERMAS, 1988, p.47).

Esta inclinação teórica pós-moderna – cujo traço comum seria a crítica à modernidade – recorreria, em última instância, às idéias de Nietzsche e de Heidegger. Segundo Habermas foi a partir de Nietzsche que se desenvolveram as idéias centrais do pensamento pós-moderno contemporâneo, adquirindo mais vigor com Heidegger e com o movimento estruturalista francês de Ferdinand de Saussure.

No intento de retomar a razão como o espaço próprio da filosofia e, com isso, preservar a proposta sobre a qual foi instituído o pensamento filosófico, Habermas procura especificar os pontos frágeis e contraditórios destes pensadores pós-modernos que tomaram o gesto nietzscheano-heideggeriano como eixo reflexivo de suas filosofias: se por um lado, eles se eximem do ideal de razão, por outro, impede o avanço do pensamento rumo a uma verdade unitária, ao consenso universal, a um horizonte normativo.

Um pensamento filosófico que renuncia orientar-se sob a luz da razão, desemboca, de uma maneira ou de outra, em um discurso autocontraditório. Para Habermas não há como elaborar uma teoria sem levar em conta a própria pretensão de verdade que esta teoria ergue e, portanto, não existe meio de erradicar a idéia de verdade que toda teoria implicitamente pressupõe ao ser formulada. Isso significa que todo e qualquer discurso que se pretende sério e objetivo, não poderia, nem deveria, em princípio, abdicar do signo “razão”. Esta é a acusação central que o autor do *Discurso Filosófico da Modernidade* dirige a seus adversários e o prisma fundamental que guiará sua leitura do pensamento desconstrucionista de Derrida.

1.1.2 Derrida entre os pós-modernos

Segundo Habermas, Derrida proporia uma superação da metafísica mediante a inversão dos primados fonocêntrico, logocêntrico e falocêntrico – fundamentos do pensamento metafísico – através do método da desconstrução. Em

outras palavras, para Habermas, Derrida, mediante a desconstrução da metafísica, iniciaria um movimento de inversão destas três categorias, implícitas em todo contexto filosófico e que permeiam e orientam o rumo do pensamento ocidental.

O **logocentrismo** seria o primado da razão em detrimento da retórica. Já o **fonocentrismo** designaria a primazia da voz em detrimento da escrita, e o competiria, por sua vez, à supremacia da masculinidade em relação à feminilidade. As três esferas fazem parte de um único e mesmo sistema de pensamento. Tal sistema, por meio de uma relação hierárquica, estabelece o privilégio de um pólo em detrimento do outro, propiciando, desta forma, uma legitimidade da primazia da razão, da voz e da masculinidade. Habermas, à sua maneira, ocupa-se em argumentar principalmente sobre os dois primeiros pontos, realizando uma reflexão a partir da crítica ao Fonocentrismo. Em seguida, no *Excurso* dedicado a Derrida, ele procura mostrar a tentativa do filósofo franco-argelino em substituir o ideal racional pelo discurso retórico. Nesse sentido, segundo Habermas,

A precedência da retórica sobre a lógica significa a competência geral da retórica para as qualidades universais de uma relação textual abrangente e na qual se dissolvem, em última instância, todas as diferenças de gêneros: assim como a ciência e a filosofia não constituem universos próprios, tampouco a arte e a literatura constituem um império da ficção que pudesse afirmar sua autonomia em face do texto universal. (HABERMAS, 1985, p. 168).

Em última instância, as duas críticas convergem, visto que o que se encontra por detrás destes modelos regentes é o sistema metafísico em sua plenitude. Como bem explicita Habermas, “fonocentrismo e logocentrismo se irmanam.” (HABERMAS, 1985, p. 248).

1.1.3 A lente de Heidegger

Num certo sentido, Habermas procura compreender Derrida sob a mesma lente que Heidegger compreendeu Nietzsche, ou seja, tomando seu pensamento como um platonismo às avessas. Não obstante, se por um lado, Heidegger

enquadra Nietzsche como um pensador ainda preso a um certo platonismo⁴, ou seja, Nietzsche não teria sido capaz de sobrepor-se à lógica da metafísica, por outro lado, para Habermas, o filósofo de *Ser e Tempo* se mantém ainda amarrado à mesma crítica. É, então, mediante este jogo argumentativo, que Habermas procurará envolver todos os “subversores da filosofia”, inserindo-os dentro de um modelo anti-platônico que, a contragosto, os mantém presos aos mesmos grilhões que estruturam o pensamento metafísico. A leitura que Heidegger realiza de Nietzsche serve de matriz crítica a todo pensamento pós-moderno, cuja inversão dos valores platônicos não promove nenhuma saída para o lado de fora do platonismo⁵. Habermas, ao seu modo, tomou este modelo interpretativo para o próprio pensamento heideggeriano e, de certa forma, generalizou esta leitura para toda ordem filosófica circunscrita na crítica da razão.

A autocrítica totalizante da razão enreda-se na contradição performativa: não se pode convencer a razão centrada no sujeito de sua natureza autoritária, senão recorrendo aos próprios meios desta razão [...]. Os meios conceituais que malogram o não idêntico e permanecem presos à metafísica da presença são, ainda assim, os únicos meios disponíveis para revelar sua própria insuficiência. (HABERMAS, 1985, p. 261).

A proposta de Derrida, de acordo com Habermas, seguiria, num certo sentido, os passos de Heidegger.

Derrida vê, de modo semelhante a Heidegger, o estado da modernidade constituído pelos fenômenos da privação, não inteligíveis dentro do horizonte da história da razão e da revelação divina [...] (Derrida) não tem a intenção de empreender nenhuma teologia, nem mesmo a negativa. (HABERMAS, 1985, p. 233).

Não obstante, Derrida assumiria uma postura um tanto mais científica comparada à do filósofo de *Ser e Tempo*. Ou seja, para Habermas, Derrida

⁴ Habermas cita Heidegger: “A demolição Nietzscheana permanece dogmática e, como toda subversão, cativa do edifício metafísico que pretende derrubar” (HABERMAS, 1985, p. 234).

⁵ Ao que parece, medida que Heidegger procede demarcando uma identificação entre Nietzsche e a metafísica, o filósofo de *Ser e Tempo* toma um outro caminho, esquivando-se, pois, das armadilhas do platonismo. Não obstante, Benedito Nunes, em seu livro, *O Nietzsche de Heidegger*, demonstra uma clara aproximação entre ambos os filósofos. Segundo ele, Heidegger não se fixou apenas na crítica sobre a “transvaloração dos valores” em Nietzsche de modo que... “Só uma decidida afinidade com o interpretado permitiria a Heidegger integrar o pensamento de Nietzsche ao seu próprio. Mais ainda não seria incorreto dizer que a filosofia heideggeriana se completa interpretando esse pensamento do outro, que lhe fornece as estipulações capitais configuradoras do tempo presente, no qual a história do ser é levada à sua culminância.” (NUNES, 2000, p. 38).

procederia de maneira mais científica, ao levar em consideração uma análise da linguagem, ao contrário de Heidegger que apenas apontou para seu horizonte e não se propôs a trabalhá-la analiticamente. Mesmo assim, Habermas lamenta o fato de Derrida "não realizar uma análise da linguagem corrente praticada no âmbito anglo-saxão." (HABERMAS, 1985, p. 230), limitando-se às considerações semióticas, apoiadas na lingüística de Saussure⁶.

1.1.4 Derrida aquém de Heidegger: conclusões habermasianas

Habermas conclui afirmando que Derrida, no fundo, não se desprende das pressões do paradigma do sujeito:

[...] é importante notar que Derrida, no percurso desse pensamento, não rompe de modo algum com a perseverança fundamentalista da filosofia do sujeito; apenas faz com que aquilo que esta havia considerado como fundamental se torne dependente do solo ainda mais profundo, oscilante ou balouçante, de um poder originário temporalmente fluidificado. (HABERMAS, 1985, p. 250 e 251).

Além disso, de acordo com o filósofo alemão, "a tentativa (de Derrida) de suplantar Heidegger não escapa da estrutura aporética do acontecer da verdade esvaziado de toda validade da verdade", logo Derrida ao mesmo tempo em que "ultrapassa o fundamentalismo invertido de Heidegger", permanece na mesma via. (HABERMAS, 1985, p. 234).

Com efeito, Derrida, aos olhos de Habermas, situa-se para aquém de Heidegger, caindo na mesma armadilha que o filósofo de *Ser e tempo* anunciou ter constituído o malogro nietzschiano. Habermas procura enquadrar Derrida como mais um filósofo que pretende subverter a essência do platonismo, mas que entra pela porta dos fundos deste mesmo sistema. O problema se resume, portanto, na

⁶ Citação completa: "Derrida não utiliza a análise da linguagem corrente, praticada no âmbito anglo-saxão. Não se ocupa da gramática da linguagem ou da lógica de seu emprego. Ao contrário, tenta, no contra-ataque da fonética estruturalista, clarificar os fundamentos da gramatologia, isto é, a ciência da escritura." (HABERMAS, 1985, p. 230)

impossibilidade de inverter o lado da moeda sem permanecer na mesma moeda. Derrida continuaria preso ao mesmo discurso que ele tenta rebater.

Habermas deixa claro que o conceito de *Arquiescritura* em Derrida, não é mais que uma tentativa de encontrar um solo subjacente capaz de sustentar um discurso no qual a razão foi suprimida. Assim, afirma Habermas:

Derrida recorre sem constrangimentos, no estilo da filosofia primeira, a essa arquiescritura, que deixa seus vestígios para trás, de modo anônimo e desprovido de sujeito. [...] A história do Ser não é a primeira nem a última instância, mas um quadro enigmático: o labiríntico jogo de espelhos dos textos antigos, dos quais cada um remete incessantemente a textos mais antigos, sem despertar a esperança de que alguma vez possa alcançar a arquiescritura. Como Schelling em sua especulação sobre o encadeamento atemporalmente temporalizador das idades do passado, do presente e do futuro, Derrida insiste na idéia vertiginosa de um passado que nunca foi presente. (HABERMAS 1985, p. 251).

Tal como Heidegger adotou o pensamento do *Ser* como uma possibilidade de atingir um solo mais profundo, onde a diferença fosse tomada como base do pensamento metafísico, Habermas enquadra Derrida neste mesmo segmento:

As desconstruções de Derrida seguem fielmente o movimento do pensamento heideggeriano. Involuntariamente ele põe a nu o fundamentalismo invertido desse pensamento, ao suplantando a diferença ontológica e o Ser mais uma vez por meio da *différance* de uma escrita que situa novamente em um degrau mais baixo, a origem já posta em movimento. Assim resulta irrelevante o salto que Derrida talvez tenha esperado da gramatologia e de uma textualização aparentemente concretizadora da história do Ser. (HABERMAS, 1985, p. 255).

Em outro momento, Habermas mostra com transparência seu jogo argumentativo “auto-retorsivo” demarcando, assim, os limites do discurso derridiano: “Como participante do discurso filosófico da modernidade, Derrida herda as debilidades de uma crítica da metafísica que não se livra da intenção da filosofia primeira.⁷” (HABERMAS, 1985, p. 255).

⁷ **Filosofia primeira** a que Habermas se refere aqui diz respeito à pretensão da metafísica tradicional de estabelecer um fundamento último da totalidade dos entes.

Habermas finaliza afirmando que o projeto gramatológico do pensador franco-argelino seguiria o malogro das ciências em geral e da lingüística estruturalista:

De início, Derrida distingue-se de Heidegger por meio de sua pretensão aparentemente científica; mas depois, com sua nova ciência, não leva em consideração a lastimada incompetência das ciências em geral e da lingüística em particular. (HABERMAS, 1985, p. 255).

1.2 Uma Resposta Derridiana

Habermas estaria plenamente correto se o pensamento derridiano correspondesse a mais uma tentativa de suplantar a filosofia. No entanto, Derrida concorda com Habermas em que toda tentativa de superar a filosofia deságua em um ciclo no qual o discurso metafísico retorna todo à tona. Nesse sentido, proponho antecipar a proposta central que pretendo defender aqui, escrevendo em linhas retas que, para Derrida, não há superação da filosofia, e, nas próprias palavras do pensador franco-argelino:

Não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica e a destruição da história da metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe, de nenhum léxico – que seja estranho a essa história. (DERRIDA, p. 233).

No título do ensaio dedicado a Derrida no *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas refere-se a uma *suplementação da filosofia* no pensamento desconstrucionista. Segundo ele, Derrida proporia uma superação da filosofia, entretanto, Derrida contesta veementemente o que se entende facilmente, hoje em dia, por morte da filosofia, afirmando:

O ocidente tem sido dominado por um poderoso programa que era também um contrato não rescindível entre discursos do fim. [...] É o fim da história, o fim da luta de classe, o fim da filosofia, a morte de Deus, o fim das religiões, o fim do cristianismo e da moral [...] o fim do sujeito, o fim do homem, o fim do Ocidente, o fim de Édipo, o fim do mundo [...] e também o fim da literatura, o fim da pintura, a arte

como coisa do passado, o fim da universidade, o fim do falocentrismo, o fim do falocentrismo.⁸ (DERRIDA, p. 58-60).

Portanto, já que não há superação da filosofia⁹, Derrida concordaria, em parte, com Habermas, sobre a impossibilidade de suplantação da filosofia. Em outras palavras, não se vira a página da filosofia invertendo seus pólos. No entanto, Derrida se posiciona de forma ainda mais radical afirmando que sob hipótese alguma seria possível se lançar no propósito de erradicar o pensamento metafísico, como Habermas acreditaria ter alcançado.

Para Derrida, não há como fazer filosofia para além da lógica platônica. Ele quer dizer com isso que não há ultrapassagem, não há outro lugar, não há algures, ou seja, toda forma de pensamento que se pretende filosófico, firma suas raízes no solo metafísico. A filosofia fundou-se como uma instituição cujo cerne sombreia todo pensamento ocidental, impossibilitando, deste modo, separar a metafísica das formas de saber que constituíram a história do ocidente. Em outros termos, o conhecimento no ocidente se tornou possível, unicamente, mediante o pensamento metafísico. Portanto, para Derrida, o platonismo, de fato, circunscreve, a partir de sua lógica, todo o pensamento ocidental, inviabilizando, assim, uma subversão, ou, “uma transgressão; se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica [...]” (DERRIDA, p. 18). Deste modo, segundo Derrida, “nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nos não habitamos jamais outro lugar.” (Idem, ibidem)

A filosofia, portanto, está cerrada a uma lógica que a invade, de forma silenciosa, mesmo as formas de transgressão. O modelo que rege o pensamento metafísico é tão dominante quanto sutil, de forma que seus princípios agem para além de uma mera inversão de pólos.

No que consistiria, então, este sistema que se faz onipresente em toda tradição filosófica, denominado de *platonismo* por Derrida?

1.2.1 O Platonismo

⁸ Tradução de HADDOCK-LOBO, 2007, p. 37.

⁹ “Ao se colocar contra as “filosofias da superação” e apostar em uma existência “menos apocalíptica”, ressoam claramente as análises derridianas contra o “tom apocalíptico” adotado pela sua geração” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 36).

De um modo geral, a idéia de platonismo consiste em um sistema no qual circula, em torno de uma origem, de uma presença-viva, um determinado discurso de modo a estabelecer uma rede de dicotomias, definido sempre por um limite¹⁰ entre um dentro e um fora. Este antagonismo “dentro e fora” seria, a rigor, a condição de possibilidade de um discurso sobre a idéia de verdade e, em última análise, a condição de possibilidade do discurso filosófico. Isto implica, portanto, que o pensamento ocidental foi inaugurado essencialmente a partir deste gesto platônico. O platonismo, nesse sentido, comportaria a essência do pensamento ocidental, o que tornaria, pois, inviável conceber a metafísica como um equívoco, um sistema que poderia ter sido evitado, dando margem, por conseguinte, à falsa idéia de que alguma coisa pode ser reestruturada lá atrás e trabalhada sob outra perspectiva. A proposta derridiana consiste, então, em efetuar uma leitura totalmente outra da metafísica, uma leitura nunca antes realizada dos textos filosóficos: “é impossível virar a página da filosofia, é necessário lê-la de outra forma.” (DERRIDA, p. 243).

Com efeito, Derrida segue os passos de Heidegger ao compreender o pensamento metafísico como um sistema regido sob a luz de uma presença plena. Isso significa que, tanto para Heidegger como para Derrida, a metafísica é um sistema que exerce, a partir de uma verdade hegemônica, um comando absoluto sobre os elementos pertencentes a ele, permanecendo, desta maneira, sempre aprisionados a um mecanismo estrutural dominado pela relação representante-representação.¹¹ Desta forma, a filosofia somente se tornou possível ao submeter a diferença ao pensamento do mesmo, da identidade etc. Em poucas palavras, tal como Heidegger definiu o pensamento metafísico, este consiste num sistema que se inclinou a pensar a verdade enquanto ente¹², ou, como diria Derrida, “como

¹⁰ Segundo Derrida, a linha divisória “é o limite a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como episteme, funcionando no interior de um sistema de constrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável.” (DERRIDA, POS, p. 12).

¹¹ Sobre este assunto, ver obras: “Sobre a Essência da Verdade.” (HEIDEGGER, 1976) e, “A Essência do Fundamento.” (HEIDEGGER, 1949).

¹² Segundo Heidegger em *Identidade e Diferença*, “a metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.” (HEIDEGGER, 1956, p. 65).

presença com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento.” (DERRIDA, p. 15).

1.2.2 A estrutura do platonismo: o dentro e o fora

Compreender a metafísica como um centro que rege toda estrutura do pensamento filosófico mediante um significado hegemônico e, conseqüentemente, acorrentando a si todos os elementos do sistema, implica, segundo Derrida, compreendê-la como um sistema fechado em torno de uma presença-plena, de maneira que todo e qualquer discurso sobre a verdade só seria possível mediante tal mecanismo. Em suma, a filosofia instituiu-se através deste modelo orientado por uma divisão radical entre o dentro e o fora. O dentro seria tudo o que designa “a origem”, “a presença”, “a verdade”, “o centro”, “o logos”, “o núcleo regente”, “a fala”, “o bem”, “o belo”, “o Deus-Pai” etc. No sentido oposto, o fora seria “o signo”, “o significante”, “a escrita”, “a imagem”, “a falsidade”, “o mal”, “o feio”, “o simulacro” etc.

De acordo com este modelo, se articula toda série dicotômica própria ao pensamento metafísico. Através da idéia de dentro, representado por uma presença plena, e um fora, estrangeiro a tal presença, são estruturadas todas as outras dicotomias que escandem e hierarquizam nossa linguagem, estabelecendo sempre o primado de um dos pólos em relação ao outro.

Para que esse valores contrários (Bem/Mal, Verdadeiro/Falso, Essência/Aparência etc.) possam se opor, é preciso que cada um dos termos seja exterior ao outro, isto é, que um das oposições (Dentro/fora) seja creditada Matriz de toda oposição possível. É preciso que um dos elementos da série (ou do sistema) valha também como possibilidade geral da sistematicidade ou da serialidade. (DERRIDA, F-P, p. 50).

A noção de dentro e fora se configura, pois, como a matriz-motriz do pensamento metafísico e da filosofia enquanto tal. É a partir deste registro que se funda o pensamento filosófico, ou, como prefere Derrida, o platonismo, de modo a estender-se, de ponta a ponta, por toda tradição.

Se o platonismo é a condição primeira da filosofia, então, negar o platonismo, seria negar a essência de filosofia. Ou seja, o limite que separa o dentro

do fora é o mesmo limite no qual a filosofia apóia-se para gerar toda sorte de oposições que movem o pensamento filosófico, tais como: Bem/Mal, Verdade/Falsidade, Inteligível/Sensível, Substância/Matéria, Significado/Significante e ainda outras séries infindas de dicotomias traçadas no interior do sistema metafísico.

É notório, no entanto, que um dos pólos em questão exerce sempre uma superioridade em relação ao outro, como, por exemplo, o Bem sobre o Mal, a Substância sobre a Matéria, o Sentido sobre o Signo etc. A que se deve este fato? De um modo geral, visto que o sistema metafísico é determinado por um limite divisor entre dentro e fora, e este dentro é orientado sempre por um núcleo regente, então um dos termos vai se encontrar sempre mais próximo da origem que o outro. Ou seja, enquanto um dos elementos deve ser contido no dentro do sistema, o outro se limita a permanecer exterior; subjugado e malquisto, seguindo, assim, uma via exorbitante, transviada e descentrada do sistema.

1.2.3 O Dentro e o fora – força e política

Se por um lado, Derrida é heideggeriano ao compreender a metafísica como um sistema predominantemente onto-teológico¹³ e onto-teleológico - ou seja, um sistema que comporta em sua estrutura a composição tanto de uma noção divina (*teo*) como a de um horizonte (*telos*), logo um discurso organizado em torno de um

¹³ O papel da filosofia deveria ser, basicamente, estudar a natureza do ser primordial, ou, de acordo com o pensamento de Aristóteles, estudar Deus ou o motor imóvel. Devido a esta associação da filosofia com Deus - Deus como presença-plena - que, num certo sentido, vai de Aristóteles a Hegel - e talvez englobe até mesmo o pensamento que se apresenta como pós-metafísico - é que Heidegger vai frequentemente designar a metafísica como "onto-teológica". Desta forma, a onto-teologia heideggeriana é definida como o princípio incondicional que orienta e, além disso, possibilita o pensamento filosófico. Seja este princípio pensado como essência, seja como Deus ou ainda como sujeito. Segundo as palavras de Heidegger: "O objeto do fundamento é o ente enquanto tal, quer dizer, o ser. Isto se apresenta na natureza do fundamento. Conforme a natureza do fundamento, o objeto do fundamento somente é radicalmente pensado quando o fundamento é representado como primeiro fundamento, "*próte arché*". O objeto originário do pensamento mostra-se como causa originária, como causa prima, que corresponde à volta fundamentante à *última "rátio"*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como "*causa sui*". A metafísica deve ultrapassar com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como logos, como "*hipokeimenon*", como substância, como sujeito" (HEIDEGGER, 1956, p. 65).

núcleo regente, onipresente - por outro, ele se aproxima de Nietzsche ao conceber a metafísica enquanto sistema legitimador de valores. Através das relações antagônicas oriundas da delimitação de um dentro e de um fora, impera, soberanamente, a supremacia de um termo em detrimento de outro. Esta opressão sofrida por um dos pólos implica sempre um ato de violência.¹⁴ Tal violência não se manifesta, todavia, de modo evidente. Ela se mantém velada no seio do pensamento filosófico. Isto leva a crer que a filosofia é, por excelência, um sistema construtivo de valores.¹⁵ Portanto, o dentro e o fora, mais que meras relações opositivas que se relacionam harmonicamente, fundamentam-se, antes de mais nada, em uma violenta hierarquia¹⁶, comandada pelos efeitos de uma origem unitária: “Há uma violência exercida através do tribunal metafísico onde exige o rebaixamento de certos elementos em premência de outro, os quais são retidos no dentro do espaço privilegiado” (NASCIMENTO, 2004, p. 31).

Se a filosofia projeta-se como um saber cunhado sob o pressuposto de um centro, então sua natureza desvela-se, como um sistema doutrinário prescrito por valores incondicionais e imutáveis. Isto significa, portanto, que a filosofia consiste em uma instituição inclinada a diluir as diferenças, as desarmonias, as dessimetrias, as irregularidades, propagando a convicção de constituir-se como um sistema homogêneo, presente a si, capaz de pensar a plenitude do “mesmo” e, por conseguinte, submeter a diferença à identidade, na pretensão de alcançar a “imobilidade fundadora, uma certeza tranqüilizante.” (DERRIDA, p. 230).

Deste modo, o pensamento do centro e a filosofia apontam para uma única e mesma idéia, de maneira que, descentrar a filosofia é proferir um golpe

¹⁴ A bem da verdade, esta é uma questão discutida em quase todo cenário da filosofia contemporânea francesa, sobretudo pelos pensadores que seguem a crítica nietzscheana da verdade. Nesse sentido, “deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.” (FOUCAULT, 1970, p. 53).

¹⁵ Segundo Roberto Machado, “Nietzsche suspeita da independência da verdade com relação à moral, assim como da pretensa oposição entre as duas. A verdade não está isenta de juízos de valor; mais ainda: é a moral que dá valor à verdade.” (MACHADO, 2002, p. 9).

¹⁶ Foucault vai um pouco mais além, enfatizando o caráter logofóbico da metafísica. Para ele “há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temos surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso. E se quisermos, não digo apagar esse temos, mas analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso, creio, optar por três decisões às quais nosso pensamento resiste um pouco, hoje em dia, e que correspondem aos três grupos de funções que acabo de evocar: questionar nossas vontades de verdade; restitui ao discurso seu caráter de acontecimento. Suspende, enfim a soberania do significante.” (FOUCAULT, 1970, p. 50 e 51).

contra ela mesma. Descentrar a filosofia consiste, ainda, em cair num caminho descontínuo, uma via exorbitante. Para tanto, medida que a filosofia pretende tratar a verdade e a moral a partir de um sentido hegemônico, não pode, no entanto, abdicar de um solo firme apto a sustentar, em bases consolidadas, suas pretensões fundamentais. Ou seja, a filosofia não pode, de forma alguma, eximir-se de um núcleo tutelar.

1.2.4 A semiótica saussuriana e o primado do signo

Num texto redigido em meados da década de 1960, Derrida analisa as propostas teóricas surgidas ao longo da história do ocidente que, no intento de erradicar de vez a metafísica de suas teorias, acabam, inesperadamente, por circular sobre o mesmo terreno. A respeito disso, Derrida toma a semiótica de Saussure como exemplo central deste intuito, para demonstrar que todo e qualquer esforço para eliminar o pensamento metafísico de seus discursos, termina desembocando no mesmo lugar que se pretendia abandonar.

O estruturalismo ganhou destaque exclusivo no meio intelectual francês ao anunciar positivamente a morte da metafísica. Tal corrente se propunha a realizar uma reflexão do pensamento tomando a linguagem como fonte manancial de significação. Nesta direção, a linguagem deixaria de ser um mero veículo de transmissão de um significado transcendental para ser o próprio meio por onde este sentido seria engendrado. Segundo Derrida, a linguagem “invadiu o campo problemático universal.” (DERRIDA, p. 233).

Contudo, a análise da linguagem a que se refere Derrida não é a linguagem corrente sobre a qual pendeu a filosofia analítico-pragmática, predominante no âmbito anglo-saxão e que busca determinar, dentro de um contexto singular, quais os jogos que regem um determinado sentido. O estruturalismo, ao seu modo, preferiu elaborar uma análise atomística da linguagem a partir do signo.

O signo, que na tradição metafísica realizava um papel subsidiário, destinado a representar e conduzir uma idéia substancial¹⁷, passa agora a ocupar o lugar central na analítica semiótica. Em outros termos, este elemento, subsidiado em toda tradição filosófica como meio representativo de um significado transcendental, é agora retomado por Saussure, readquirindo um estatuto fundamental, um papel central dentro da análise lingüística. Saussure, nesse sentido, pretende invalidar o desiderato filosófico inclinado a determinar, a partir de um ponto de vista transcendental, um centro unificador de sentido. Ou seja, o estruturalismo almeja inverter as premissas da metafísica contrapondo-se à idéia de uma verdade pontual, singular, capaz de alcançar a totalidade e anulando, com isso, a diferença e a pluralidade. A semiótica inverte a ordem platônica suprimindo o *eidós* de seu papel tutelar e secularizando, assim, o significado. O significado, antes de uma substancialidade em si mesmo, seria, o mais das vezes, um produto em meio a um jogo diferencial em que todos os elementos lingüísticos estariam em relação de co-dependência mútua.

1.2.5 Derrida com Saussure, Derrida contra Saussure

Efetivamente, o pensamento semiótico inverte a hierarquia estrutural do pensamento metafísico, apostando na possibilidade de erradicar de uma vez por todas o núcleo teológico do pensamento ocidental, a saber, aquela estrutura teocêntrica denunciada por Heidegger a que toda tradição metafísica, de uma forma ou de outra, manteve-se vinculada. Conduzindo assim, através da semiótica, o núcleo de um sentido transcendental para um jogo diferencial, não é mais possível, a partir de então, apontar para uma significação última. Em outras palavras, o Deus metafísico já não pode exercer seu papel tutelar, regendo, a partir de um centro, o comando de todo o resto da cadeia metafórica. O signo impossibilita, portanto, a sustentação de um núcleo singular, pontual, a partir do delineamento substitutivo de metáforas, em que os elementos encontrar-se-iam amarrados a um nó matricial.

¹⁷ De acordo com Bennington, “O signo deve tomar o lugar da coisa na ausência desta, representá-la de longe, suficientemente separado dela para ser seu delegado, mas ainda suficientemente ligado a ela para ser seu signo, para só remeter, em princípio, a ela. O tempo do signo se reduz ao tempo dessa remissão e, em presença de sua coisa, o signo desaparece.” (BENNINGTON, 1991, p. 26).

Signo consiste, com efeito, num novo centro, no entanto, um centro que não se diz centro, o eixo gravitacional de uma nova estrutura secularizada e diferida.

A proposta semiótica de inverter e ao mesmo tempo subverter a lógica platônica foi acolhida pela maior parte dos pensadores franceses, inclusive o próprio Derrida, que, como afirma Geoffrey Bennington:

Começar pelo signo é começar pelo secundário mesmo, é já estar no desvio. Segundo a lógica da lógica (do logos), o signo é signo de alguma coisa, ele toma o lugar da coisa na sua ausência, representa-a esperando sua volta: o signo se mantém entre dois presentes, e só se compreende em relação à prioridade da presença desses presentes. Ora, não somente Derrida começa pelo signo na ordem de seus trabalhos, publicados, ele afirma, desde o começo, que o signo está no começo. (1991, p. 26).

Em contrapartida, Derrida não se contenta com a proposta semiótica de promover um modelo de ciência idôneo a fim de lidar com as ciências humanas. Para o pensador franco-argelino, o projeto saussuriano ainda mantém suas raízes presas ao solo metafísico.

Segundo Derrida: “O conceito de signo terá assinalado, nesse sentido, um freio e, ao mesmo tempo, um progresso.” (DERRIDA, p. 23). Para o desconstrucionista, esta idéia parte do seguinte princípio: à medida que filosofia constituiu-se circunscrita em torno de um centro, delimitando, pois, a polaridade “dentro-fora”, ou ainda; se a filosofia é uma instituição que fixa relações antagônicas entre o certo e o errado, o bem e o mal, o sério e o não sério etc. - relações estas sempre legitimadas por um núcleo regente que, como bem anunciou Heidegger, desembocam sempre na idéia última de Deus - então, tomar o signo como centro significa retomar toda lógica platônica para dentro de seu sistema.

Como isto é possível no caso do signo?

Em se tratando da semiótica, esta questão se torna bem mais delicada, visto que a idéia de signo já se contrapõe desde o início com o primado metafísico de uma verdade puntiforme, ou com a noção teológica pressuposta pela tradição metafísica. Precisamente, a estrutura que delega o signo como centro se institui como um centro que não é centro. Ou seja, o signo, reconfigurado pela semiótica, é mais que um deslocamento de um centro para outro centro, ele torna-se, antes de tudo, um centro diferido, um centro descentrado. De forma que, dado a ausência de um sentido transcendental, então a semiótica debruça-se sobre o signo, situando,

assim, a linguagem como novo eixo gravitacional, ou seja, como novo prisma de leitura por onde o sistema passa a ser interpretado.

Contudo, o signo, no pensamento ocidental, sempre foi trabalhado a partir da idéia de representação, de forma que,

[...] no entendimento do *logos*, o signo é sempre 'signo-de', ou seja, ele 'representa' a coisa em sua ausência, 'toma seu lugar', e só é compreendido em relação a esta prioridade disto de que ele é signo-de, ou seja, desta falta. (HADOOCK-LOBO, 2007, p. 117).

Portanto, trabalhar com a idéia de signo é sempre pressupor a lógica ausência/presença, o que retoma a dicotomia significado/significante e por fim reenvia-se a polaridade matriz da metafísica, qual seja, dentro/fora.

O novo centro retoma, então, as mesmas relações dicotômicas que suportam o pensamento metafísico. Dada, a inversão efetuada pelo estruturalismo, se por um lado, esta consiste em um largo passo na crítica ao sistema metafísico, por outro, significa um freio à medida que comporta de maneira velada toda lógica da estrutura platônica. Em outras palavras, a semiótica, ao delegar o signo, este antigo elemento da tradição filosófica, como eixo central do sistema, não aboliu por completo os resquícios do solo de onde foi extraído, pelo contrário; a separação elementar entre significado e significante faz vir à tona toda a estrutura metafísica. Ao passo que o signo seja sempre utilizado a partir da distinção entre significado/significante¹⁸, ou seja, inteligível/sensível, não deve ser, assim, pensado senão a partir do campo da metafísica: "A significação signo foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo - de, significante remetendo para um significado, significante diferente do seu significado." (DERRIDA, p. 233)

¹⁸ A crítica que Derrida dirige à Lacan aponta para o mesmo problema. No momento em que Jacques Lacan apresenta uma inversão dos pólos significado/significante para significante/significado, acreditando, desta forma, numa ruptura definitiva com o pensamento metafísico, Derrida observa, em contrapartida, que o psicanalista efetua apenas mais um apelo ao que se acredita consistir no "fora" da metafísica. Todavia, a idéia primeira de signo, compreendido como "signo de" alguma coisa, permanece vigente em Lacan. Como esclarece Bennington, "(Lacan) e sua maneira de privilegiar o significante na determinação do sentido e do psíquico inverte, simplesmente, a oposição metafísica, e, além disso, põe um significante transcendental (o falo), que se comunica sem problemas com o falocentrismo mais tradicional." (BENNINGTON, 1991, p. 100). Portanto, para Derrida, "se tudo é significante, o próprio significante não pode evitar de se apoiar sobre um significado transcendental, garantia suprema de toda doação de sentido [...] Se apagarmos a diferença radical significante e significado, é a própria palavra significante entre que seria necessário abandonar." (DERRIDA, p. 233).

Em linhas gerais, o propósito semiótico não exige por completo a lógica que comanda o pensamento platônico. Ao contrário disto, arrasta consigo toda a cadeia de pólos antagônicos constituintes do sistema metafísico.

Derrida demarca a lógica paradoxal da semiótica da seguinte forma:

Se, por sua raiz e suas implicações, ele é, em toda sua extensão, metafísica, se ele está sistematicamente ligado às teologias estóicas e medievais, o trabalho e o deslocamento aos quais ele tem sido submetido – e dos quais ele também tem sido, curiosamente, o instrumento – tem tido efeitos de-limitantes: eles têm permitido criticar o pertencimento metafísico do conceito de signo, ao mesmo tempo que marcar e afrouxar os limites do sistema no qual esse conceito nasceu e começou a servir, arrancando-a, assim, até um certo ponto, de seu próprio solo. (DERRIDA, p. 23).

Desta forma fica claro que, para Derrida, não há outro lugar para além da metafísica, pois, à medida que o conceito de signo possibilitou um avanço no sentido oposto à metafísica, lamentavelmente caiu no mesmo erro, elaborando outro sistema prescrito pelos velhos filosofemas. Ou seja, se por um lado foi almejado um salto para o lado de fora da metafísica, por outro, carregavam junto deles, a contragosto, o platonismo em sua essência. Portanto, a crítica da metafísica não pode vir de um ponto exterior à mesma, quer dizer, não é possível situar-se fora do sistema metafísico a fim de abalar a estrutura do dentro. Situar-se em um fora é pressupor um dentro, ou seja, pretender abandonar a metafísica para construir um modelo de pensamento secularizado, ou ainda, empreender uma inversão de valores e de princípios, é, com efeito, estipular um novo centro por onde gravitará um novo sistema, dando seqüência, de maneira implícita, às dicotomias que fundamentam a filosofia desde Platão.

A semiótica funda, portanto, um novo centro. O signo torna-se o novo elemento transcendente, desencadeando, assim, um novo sistema. O signo é, por sua vez, um novo chão, uma nova base, um novo eixo. O pensamento semiótico estipulou, assim, um novo dentro, estabelecendo dicotomias que remetem a todos outros pólos opositivos oriundos desde os primórdios da filosofia, há mais de dois mil e quinhentos anos, como, por exemplo, Mente/Corpo, Espírito/Matéria etc. Nas palavras de Derrida: “Não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contesta.r” (DERRIDA, p. 233).

Portanto, a transgressão acarreta sempre um novo sistema dotado da mesma lógica do modelo pelo qual se pretendia fugir, absorvendo, assim, toda e qualquer fuga, de volta para interior do plano metafísico.

No entanto, para tornar possível uma crítica radical ao projeto metafísico, seria preciso uma crítica voltada ao próprio conceito de signo, como explica Derrida:

A partir do momento em que se pretende assim mostrar, que não havia significado transcendental ou privilegiado e que o campo ou o jogo da significação mantinha, desde então, mais limite, dever-se-ia – mas é o que não se pode fazer – recusar mesmo o conceito ou a palavra signo. (DERRIDA, p. 233).

Contudo, para Derrida, é necessário pensar para além da lógica binária cujo signo está contido. Enquanto se continuar jogando com a idéia de signo, o sistema metafísico estará presente, de modo que:

Não podemos desfazer-nos do conceito de signo, não podemos renunciar a esta 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 a si o seu significante, ou, o que vem a dar no mesmo, expulsando-o simplesmente para fora de si (DERRIDA, ED, p. 234).

Em resumo, para Derrida, à medida que o pensamento metafísico consiste substancialmente no pensamento do centro, ou seja, se para haver discurso filosófico, se faz necessário um centro-regente, que, por meio de um horizonte norteador, é estipulado um dentro e um fora, desencadeando todas outras relações dicotômicas estruturantes do sistema metafísico, então, todas as tentativas de subversão, transgressão para além da metafísica, culminam, inexoravelmente, em outro centro por onde retorna a plenitude do sistema metafísico. A filosofia teve sempre de estipular o privilégio de um pólo em detrimento do outro e, sendo assim, a inversão dos valores ou dos pólos não garantiria a saída para o lado de fora da metafísica.

1.2.6 ... um novo platonismo

Derrida mostra, nesse sentido, duas maneiras distintas que o pensamento filosófico encontrou para sobrepor um termo ao outro, estabelecendo, assim, uma hiância entre significante e significado, corpo e alma, sensível e inteligível e as demais polaridades provenientes da dicotomia dentro e fora. A primeira, a clássica, consiste em reduzir ou em derivar o significante, e em submeter o signo ao pensamento. Tal foi a proposta primeira da filosofia, na qual o valor primordial era dado à substancialidade, à idealidade etc. A segunda tem a ver com a inversão dos pólos, em que, ao se utilizar a mesma sintaxe¹⁹, porém, de maneira invertida, acredita, portanto, situar-se fora da lógica que domina o sistema metafísico: “A outra a que diferimos 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, p. 234). E então, Derrida anuncia o paradoxo existente nessa segunda oposição:

O paradoxo é que a redução metafísica do signo tinha necessidade da oposição que deduzia. A oposição faz sistema com a redução. E o que aqui dizemos do signo pode se estender a todos os conceitos e a todas as frases da metafísica, em especial ao discurso sobre a estrutura. (DERRIDA, p. 234).

Conseqüentemente, Derrida se questiona se o pensamento de Heidegger, Nietzsche e Freud não estariam, de uma maneira ou de outra, também presos ao domínio metafísico, tal como a semiótica saussuriana. Tomando como exemplo o caso de Heidegger, se por um lado Derrida afirma que: “Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de certa maneira, impensada pela filosofia.” (DERRIDA, p.17), por outro ele o insere no interior de um pensamento metafísico, afirmando que:

Apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano, ou melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano – que, como qualquer outro, não é homogêneo,

¹⁹ No Ensaio, “*O suplemento de Cópula*”, Derrida apresenta a seguinte questão: “Será o discurso filosófico regulado por determinações de língua? Em outros termos, se considerarmos a história da filosofia como um grande discurso, uma poderosa cadeia discursiva, não mergulhará ela numa reserva de língua, reserva sistemática de uma lexicologia, de uma gramática, de um conjunto de signos e valores? Não estará ela limitada, a partir daí, pelos recursos e pela organização desta reserva?” (DERRIDA, p. 215) Derrida questiona, portanto, se a filosofia não estaria presa a um universo lingüístico particular, no qual as questões investigadas por ela seriam engendradas e trabalhadas a partir de um mesmo sistema lingüístico. Nessa direção, um pouco mais adiante Derrida irá afirmar: “o que alega a pertença do discurso filosófico à clausura de uma língua deve proceder ainda nessa língua e com as oposições que ela lhe fornece. Segundo uma lei que se poderia formalizar, a filosofia reapropria-se sempre do discurso que a delimita.” (DERRIDA, p. 215)

contínuo, igual, em cada uma de suas partes, à força global e a todas as conseqüências de suas questões – sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de onto-teologia. (DERRIDA, p. 17).

Derrida percebe que Heidegger, tal como Saussure, ao se utilizar de conceitos próprios ao sistema metafísico, reenvia-se ao movimento cíclico da metafísica, ou seja, retoma o lugar de origem permeado pelo pensamento platônico. Derrida afirma: “Entre esses empréstimos, a determinação última da diferença ôntico-ontológica – por mais necessária e mais decisiva que tenha sido essa fase – parece-me, ainda, de uma estranha maneira, presa à metafísica.” (POS, p. 17).

Fica claro, assim, o posicionamento de Derrida diante da sedutora pretensão de situar-se “filosoficamente” fora do domínio metafísico:

Há várias maneiras de ser apanhado nesse círculo. São todas as mais ou menos ingênuas, mais ou menos empíricas, mais ou menos sistemáticas, mais ou menos próxima da formulação desse círculo. São estas diferenças que explicam a multiplicidade dos discursos destruidores e o desacordo entre aqueles que o preferem. (DERRIDA, 1967, p. 234).

Por fim, quando ele manifesta sua opinião a respeito dos “subversores da metafísica”, demonstra, pois, que a pretensão de situar-se fora, ou para além da metafísica, consiste, efetivamente, num caminhar em círculos sob a lógica dominante do platonismo, cujos efeitos permanecem implícitos, de uma maneira ou de outra, em toda e qualquer nova teoria transgressora:

É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operam. Ora, como estes conceitos não são elementos, átomos, como são tirados de uma sintaxe, de um sistema, cada empréstimo determinado faz via a si toda metafísica. É o que permite então a esses destruidores destruírem-se reciprocamente, por exemplo, a Heidegger considerar Nietzsche, por um lado com lucidez e rigor, e por outro com má fé e desconhecimento, como o último metafísico, o último platônico. Poderíamos entregar-nos a este exercício a propósito do próprio Heidegger, de Freud e alguns outros. (DERRIDA, 1967, p. 234).

1.3 Afinal, Há Consenso Entre Derrida e Habermas?

A despeito da crítica habermasiana, Derrida não acredita, sob qualquer circunstância, no fim da metafísica nem pretende, tampouco, situar-se alhures. Deste modo, há uma sincronia no pensamento de ambos. De fato, ao passo que Habermas admite a impossibilidade de legitimar a filosofia apelando para o irracional, ou seja, apelando para o lado de fora da filosofia, guardadas as devidas diferenças, tanto Habermas como Derrida poderiam compartilhar da impossibilidade de filosofar abstendo-se de um solo firme, de um ponto de vista universal, de um eixo que legitimaria a idéia de uma verdade última, teleológica.

Ocorre, contudo, que, se por um lado os dois autores concordam sobre tal impossibilidade, ou seja, tratar a filosofia a partir de um fora, por outro, eles se posicionam em lugares totalmente divergentes. Enquanto Habermas pretende reconstruir o modelo paradigmático kantiano, apoiando-se na análise lingüística da filosofia pragmática, predominante no âmbito anglo-saxão, Derrida se situa como um pensador genuinamente desconstrucionista. Contudo, parece que Habermas não reconhece o verdadeiro intento derridiano lendo-o sempre preso a uma contradição performativa, em que ao passo que promove uma crítica da razão, revela-se, a contragosto, como alvo de sua própria crítica.

Portanto, levando em consideração o que foi abordado até aqui, fica claro que a crítica habermasiana falha ao tratar o pensador desconstrucionista como mais um transgressor do pensamento filosófico. No entanto, “em que perspectiva se situa o pensamento de Derrida?”. Ou seja, à medida que o pensamento derridiano não é nem o pensamento do “Dentro”, tampouco, o pensamento do “Fora”, a questão que se torna premente a partir de agora, é: “afinal, qual o lugar do discurso de Derrida?”

Adiantando minimamente o que será assunto dos próximos capítulos, o lugar do qual Derrida se propõe pensar é, em última análise, de onde lugar nenhum é possível. Isto significa que o solo no qual o pensador desconstrucionista põe os pés é um solo movediço, diferencial, onde todo horizonte, todo centro, todo eixo gravitacional, está fadado a fragmentar-se. Em outros termos, quer dizer que o intento derridiano é um movimento de pulverização de paradigmas, dissolvendo, assim, os pressupostos que regem os discursos filosóficos. Nesse sentido, Derrida se destina a desatar os nós que amarram os textos filosóficos a um significado último.

Capítulo 2

SOBRE FONOCENTRISMO E ARQUIESCRITURA

A época do *logos*, portanto, rebaixa a escritura, pensada como mediação de mediação e queda da exterioridade do sentido. (DERRIDA, 1967b, p. 15)

A reflexão conduzida no capítulo anterior levou à compreensão da filosofia como um sistema dicotômico regido sob a polaridade matriz-motriz dentro/fora. Derrida vai pensar, do mesmo modo, a metafísica como um “sistema de defesa exemplar contra a ameaça da escritura.” (DERRIDA, 1967b, p. 125).

É importante esclarecer que a originalidade de Derrida consiste no fato dele ser, talvez, o único pensador que se propôs a pensar a escrita, e, se podemos ser um pouco ousados, pode-se afirmar que Derrida é, por excelência, o pensador da escrita. Nesse sentido, logo no início de uma de suas maiores publicações, *Gramatologia*, Derrida atenta para o fato de que

[...] 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 escritura. (DERRIDA, 1967 b, p. 8).

De acordo com Derrida, o registro da escrita transborda e ultrapassa a idéia de linguagem na medida em que “deixa de designar a película exterior, o duplo inconsciente de um significante maior, o significante do significante.” (DERRIDA, 1967 b, p. 8). Desta maneira, enquanto a toda a filosofia contemporânea se inclina a pensar o conceito de linguagem, Derrida, em um movimento oblíquo, dispõe-se a pensar a escrita.

Entretanto, para abordar a idéia de escrita, tal como a pensa Derrida, teremos que, em primeiro lugar, compreender em que consiste a crítica que o

pensador reserva ao fonocentrismo. Após esta primeira etapa, a idéia de escrita virá compor o cenário junto aos demais “quase-conceitos” derridianos, tais como a idéia de *jogo*, *rastro*, *différance*, *arquiescritura* etc.

2.1 Em Que Consiste o Fonocentrismo?

Em *Gramatologia*, Derrida desenvolve uma larga análise a despeito do rebaixamento da escrita em decorrência do primado fônico no pensamento ocidental. Nesse sentido, a voz seria reconhecida, pois, como uma forma de expressão mais autêntica e, além disso, mais idônea em relação à forma gráfica. Dito de outra forma, de acordo com Derrida, consagrou-se, ao longo da história do ocidente, uma autoridade da fala frente à escrita, cujo domínio foi denominado por ele de **Fonocentrismo**.²⁰

Admitir, portanto, a voz como uma forma de expressão privilegiada em detrimento à escrita, consiste antes de tudo, nas bases constituintes disso que se compreende comumente por “pensamento ocidental”. O fonocentrismo consistiria menos em um simples efeito da cultura ocidental, que, propriamente, na condição de possibilidade de um sistema de pensamento. O fonocentrismo seria, com efeito, a condição de possibilidade da metafísica.

Isto implica, portanto, que o fonocentrismo encontra-se intrinsecamente ligado ao pensamento da verdade, ao pensamento logocêntrico, à idéia de origem. Todavia, este primado não se revela à vista de todos de maneira clara e evidente. Ao contrário, para Derrida, o fonocentrismo perpassa a história da filosofia da maneira imperceptível, articulando, de um modo nada ingênuo tampouco casual, o domínio de uma presença-viva. Em outras palavras, o modelo fonocêntrico adotado

²⁰ De modo geral, segundo Derrida, a primazia da voz pode ser, implicitamente ou explicitamente, apontada em todos os textos de cunho metafísico, sejam eles textos filosóficos, poéticos, literários, políticos etc. Para Derrida, o elogio à fala em detrimento à escrita, na tradição filosófica ocidental, não é meramente casual. Ele ganha uma conotação mais profunda à medida que chega cada vez mais próximo do modelo arcaico de uma voz “oracular”, ou seja, uma voz que surge no seio de uma presença-viva enunciando uma verdade transcendente e absoluta a partir de onde deve ser pensado o ser de todas as coisas. Em certo sentido, a tradição metafísica pressupõe uma espécie de enunciação “oracular” da verdade absoluta. Em outras palavras, Derrida, ao demarcar a voz como a forma expressiva dominante, tem em mente, em minha opinião, esse modelo de enunciação da verdade absoluta a partir da presença em plenitude de uma voz “oracular”

pelo ocidente é, em última instância, para Derrida, a perpetuação da dominação metafísica mediante sua forma mais sutil.

À medida que o primado fônico une-se intrinsecamente ao domínio metafísico, então, o fonocentrismo encontra-se também intrinsecamente conectado ao pensamento logocêntrico, tornando-se, então, co-originários de um mesmo sistema. Ou seja, fonocentrismo e logocentrismo são, com efeito, facetas de um único sistema. Deste modo, visto que “a filosofia sempre atribuiu ao logos a origem de uma verdade em geral.” (DERRIDA, 1967b, p. 4), a phoné cumpre, na mesma direção, um papel semelhante, concedendo à origem um efeito de presença-viva-imediate. Segundo Haddock-Lobo, “Derrida aproxima a noção de sentido (de verdade) da idéia de presença, o que traz consigo o privilégio da voz, símbolo maior da plena presença (a si e aos outros).” (2007, p. 128)

Derrida encontra já em Aristóteles os indícios deste horizonte fonocêntrico:

Se Aristóteles, por exemplo, considera que ‘os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz’ (Da Interpretação), é porque a voz, produtora dos primeiros símbolos tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. (DERRIDA, 1967b, p. 13).

2.2 A Voz Enquanto Presença

Em geral, pode-se compreender a voz como um veículo que conduz, de maneira fiel e inviolável, o “querer-dizer²¹” do sujeito. De acordo com Derrida, este “querer-dizer” - também entendido como sentido prévio, hegemônico - se funde na substancialidade da voz, co-fundindo em um só momento, representante e representação fônica como partes indissociáveis de uma mesma substância. A voz, por conseguinte, mediante o aspecto substancial de sua sonoridade, na qual

²¹ “Querer-dizer” que Derrida se refere aqui pode ser compreendido como o princípio-motivador-do-discurso-comunicativo, ou seja, o sentido transcendente que é transportado de indivíduos para indivíduo no instante em que ocorre a comunicação.

“espírito” e “matéria” diluem-se em um só elemento, consistiria, então, a forma de expressividade mais própria deste querer-dizer.

Para conduzir esta discussão de maneira mais apropriada, é interessante tomar o ensaio *A Voz e o Fenômeno* em que, através do trabalho fenomenológico de Husserl, Derrida analisa a questão do fonocentrismo de forma bastante pormenorizada.

Derrida, neste ensaio, demonstra que Husserl, na busca de um modelo epistemológico isento de todo e qualquer pressuposto conceitual, ou seja, para além de todo conteúdo metafísico, não consegue esquivar-se da referência a um primado fônico como fonte legitimadora de um sentido prévio. De sorte que, apesar de todo esforço conferido, o filósofo alemão sucumbe à lógica de um centro, a uma instância originária por onde emana o que Husserl denominou de *Bedeutung* e Derrida trabalhou sob a forma de “Querere-dizer”.

Nesse sentido, Husserl, preso a uma teoria do conhecimento, é obrigado, assim como Saussure, a submeter o signo à sua dicotomia clássica: uma esfera substancial e outra, material. Ao seu modo, Husserl confere ao signo uma bifurcação, designando-o, portanto, de um lado, como “expressão” e de outro, como “indício”. Deste modo, apesar da pretensão de se colocar para além do pensamento metafísico, não obstante, é somente a partir de tal bifurcação que Husserl pôde empreender seu trabalho epistemológico. Neste caso, a esfera indicativa do signo é submetida à função de transmissão do sentido, enquanto a esfera expressiva do signo consistira no sentido propriamente dito. “As indicações dizem talvez alguma coisa, mas não querem dizer nada, não tem um querer-dizer.” (BENINGTON, 1991, p. 53). Portanto, é certo que, no intuito de cumprir um trabalho epistemológico, faz-se sempre necessário pressupor um sentido primeiro, um significado anterior, ou seja, um querer-dizer que governa e move a cadeia representacional.

Pode-se afirmar, portanto, que o propósito de toda investigação epistemológica, ou seja, de todo pensamento comprometido com a idéia última de “verdade”, é assinalar o núcleo deste querer-dizer. Em outras palavras, se um discurso como o de Husserl está diretamente ligado a um referencial epistemológico, então, a cadeia representacional - que neste caso se confunde com a esfera indicativa do signo, a qual compete a função de repetir, representar - deve ser, portanto, afastada, abstraída, reduzida como fenômeno extrínseco. Por conseguinte, é suspendendo a relação com um “certo” exterior que se atinge a forma mais pura

da expressão e, por conseguinte, é concedido o privilégio do conteúdo expressivo do signo – puro e homogêneo, em detrimento do índice - corpo sem alma, matéria morta. Nas palavras de Derrida, 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.” (DERRIDA, 1967 c, p. 32).

Primado do significado sobre o significante, primado da expressão sobre o indício. De acordo com Derrida, este é o resultado da pretensão fenomenológica de Husserl, a qual se encontra envolta, desde o início, pela idéia de uma presença-plena.

2.3 Presença-Plena e Subjetividade Transcendental

A idéia de presença-plena no campo da fenomenologia husserliana é trabalhada enquanto subjetividade transcendental²². Isto significa que a idéia de intencionalidade para o fenomenólogo alemão, assume em sua teoria um papel de fundamental importância, haja vista ser ela a fonte geradora de sentido, ou, “a força-motriz de toda significação autêntica, como transmissão de um querer-dizer.” (NASCIMENTO, 2001, p. 121). Por conseguinte, a intencionalidade consiste, antes de qualquer coisa, no princípio ativo desta subjetividade transcendental como lugar de origem do sentido e o fundamento da consciência enquanto espaço e tempo da significação essencial no horizonte fenomenológico. (NASCIMENTO, 2001, p. 122). É, então, a partir da identidade entre intencionalidade e presença-plena que a voz deverá ocupar um lugar de fundamental importância no pensamento de Husserl. De fato, esta subjetividade transcendental, à qual Husserl se refere, concede somente à fala o poder de penetrar e conduzir, no monólogo interior da alma, o querer-dizer do sujeito que, neste caso, se apresenta como intencionalidade. Em outros termos, para Husserl, a voz é a autêntica manifestação de uma consciência de si, cujo

²² Não é relevante aqui uma explicação mais detalhada a respeito da relação entre presença-plena e subjetividade transcendental, já que a intenção principal consiste em alcançar a idéia de fonocentrismo.

privilégio leva a ocupar, tal como o *logos*, o alicerce de um sistema prescrito sob o comando de uma presença-viva.

Ficar-se-à menos surpreendido perante o esforço tenaz, oblíquo e laborioso da fenomenologia para manter a palavra, para afirmar um laço de essência entre o *logos* e a *phoné*, já que o privilégio da consciência é somente a possibilidade da viva voz. (DERRIDA, 1967 c, p. 23).

Se a voz encontra-se demasiado próxima da origem, então, mais afastada ela se encontra do conteúdo indicativo do signo, ou seja, cada vez mais este deve ser arrastado para o exterior do sistema. De tal modo, se a voz assume o lugar de uma interioridade absoluta, então, o “indício fica fora do conteúdo da objetividade absolutamente ideal.” (DERRIDA, 1967, p. 40).

A voz seria, portanto, a manifestação no mundo de uma presença imediata, ou seja, a manifestação de uma “agoridade”. Nesse sentido, esta “agoridade” reascende no exato momento em que me ouço falar, a origem do sentido e do significado. Se o instante em que ouço minha voz confunde-se, de maneira quase instantânea, com o instante em que falo, então, a expressão que sai animada pelo meu fôlego funde-se substancialmente com o querer-dizer presente a mim. Deste modo, o ato de falar parece desligar-se de sua esfera significativa no mesmo momento em que este é produzido e a presença-viva que move o corpo da fala não corre o risco de morte no corpo de um significante abandonado, posto que sua origem mantém a voz sempre presa a um significado prévio.

A voz ouve-se. Os sinos fônicos são ouvidos pelo sujeito que os profere à proximidade absoluta do seu presente, o sujeito não tem que 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. (DERRIDA, V- F, p. 91 e 92).

Resumindo em poucas palavras: a voz constitui o médium adequado para a afirmação da verdade como determinação da presença viva.

2.4 O Privilégio da Fono e Rebaixamento da Escritura

No instante em que Derrida enquadra toda tradição filosófica dentro de um pensamento fonocêntrico, é consagrado, em um só momento, um incontestável rebaixamento da escritura.²³

A escrita se move no sentido oposto daquilo que foi traçado sobre a fala. Isto significa, então, que a análise sobre a escrita já vem sendo abordada ao longo do texto à medida que ela entra em ressonância com tudo o que é tratado como fora ou exterioridade. Derrida reserva um foco especial sobre este assunto, posto que a escrita, para o pensador, comporta em sua estrutura uma espécie de “estranha lógica” que, segundo ele, possibilita a manifestação do pensamento da *différance* ou do *rastro*. Ou seja, a escrita, em contraposição à voz, se configura como a perda de um sentido ideal, do *eidos*, da presença-viva, não contingente, absoluta.

Isto quer dizer, portanto, que a escrita é, acima de tudo, um elemento que coloca em dúvida a soberania de um núcleo regente, dado que ela não permite um acesso direto, tal como a voz, a uma presença imediata. A escrita, desta maneira, é submetida a uma temporalidade, ou seja, ela não carrega em seu cerne a imediatidade ou a “agoridade” presente a si de um querer-dizer prévio. É, então, em torno desse processo temporal e diferencial que é conferido todo preconceito metafísico à escrita.

A escrita, segundo a lógica que permeia o pensamento metafísico, é tomada, sobretudo, como um elemento danoso pelo fato dela não transportar consigo o comando de uma presença plena. Nesse sentido, é considerada como “um domínio derivado, restrito, uma mera extensão ou simples apêndice da linguagem.” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p.13).

De acordo com Derrida, a tradição, de um modo geral, procurou exercer um domínio da escrita a partir dos parâmetros do dentro e fora, de maneira que, no

²³ Particularmente, não vejo grandes problemas em utilizar o termo “escrita” ou o termo “escritura”. No entanto, há certos autores que optam pela utilização de um, ou de outro. Os que privilegiam o termo “escrita” servem-se geralmente do argumento de que “escrita” denota, com mais propriedade, a proposta de Derrida em trabalhar aquilo que estava “à mão” de todos a todo momento, porém, não sendo jamais concedida uma atenção especial dentro do campo da filosofia. Por outro lado, os que preferem o termo “escritura”, argumentam que este termo seria mais adequado, visto que Derrida não se limita apenas à idéia de escrita ortográfica, ou seja, num certo sentido, este termo apontaria para algo mais subjacente à escrita gráfica. Em meio aos dois argumentos, que considero pertinentes, não tomo partido por nenhum, de modo que, como se verifica, ora utilizo “escrita”, ora utilizo “escritura”.

momento em que a escrita é subjugada e submetida a uma exterioridade, ela efetiva todo o modelo dicotômico subsistente no plano metafísico. Ou seja, a partir deste modelo, a escrita se resume em pura excentricidade, um elemento exorbitante que atua sempre do lado de fora do sistema. Nesse sentido, ao passo que a escrita não se deixa dominar sob lógica da identidade nem sob a égide de um núcleo puro, homogêneo, presente a si, ela torna-se um elemento não somente inútil como também nocivo ao valor de verdade.

Esta suspeita levantada contra a escrita se confirma através da lógica diferenciante que compõe sua estrutura. Isto quer dizer que; se a metafísica procura trabalhar sobre o postulado de um significado último, ou seja, sobre a crença em uma presença-plena, então, a escrita, dada sua duplicidade, se contrapõe a tal intento. Em outros termos, a escrita, segundo Derrida, é subjugada pela tradição metafísica por não comportar em si um sentido transcendental, contrariamente à *phoné* que se une inextrincavelmente à presença de um significado em si. A escrita funciona em virtude “do lugar que ela ocupa no interior de uma cadeia de significantes na construção de uma frase ou, de um modo mais amplo, no interior do sistema lingüístico do qual ela faz parte.” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 19).

O significado extraído do registro escrito deve se comprometer, em última instância, com um jogo diferencial, o que impediria, portanto, a escrita constituir-se como um instrumento apto a transmitir um sentido último, tal como seria a fala. Ao passo que a escrita não possui um significado ou referência direta, então, deve estar constantemente submetida ao olhar vigilante de um querer-dizer, no intuito de seguir a “boa” destinação que lhe é atribuída:

A boa escritura sempre foi compreendida. Compreendida como aquilo mesmo que devia ser compreendido: no interior de uma natureza ou de uma lei natural, criada ou não, mas inicialmente pensada numa presença eterna. (DERRIDA, 1967 b, p. 21).

Assim, a escrita, sob os olhos da tradição, sempre foi submetida a uma representação fonética, já que a voz pode conduzir com muito mais propriedade ao núcleo regente que move a cadeia metafórica. Cabe à escrita, portanto, ocupar um papel de representante do representante fônico, ou de significante do significante, ocupando assim um posto de terceiro escalão dentro do sistema metafísico. Ou seja, a escrita é, de fato, um significante, tal como a voz também o é, porém, a escrita

consiste em um significante reduzido à um outro significante, ou seja, uma cópia da cópia.²⁴ Segundo Duque-Estrada, “de acordo com a lógica geral deste gesto, a escrita, aliás, a boa escrita, cabe respeitar a ‘interioridade ideal dos significantes fônicos’.”(DUQUE.-ESTRADA, 2002, p. 16).

Esta condição subsidiária da escrita está diretamente vinculada ao perigo que ela oferece ao modelo metafísico.

A problemática da escrita abre-se com o pôr em questão do valor de arkhê [...] nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo. (DERRIDA, 1972 c, , p. 37 e 38).

Seguindo a idéia de que a metafísica para Derrida é um sistema de constrições internas onde um termo sempre ocupa um lugar privilegiado em detrimento de outro, e, além disso, um sistema cuja hierarquia tem como fim assegurar um centro como origem, como presença-viva, então, se a escrita é sublocada a um posto minoritário, isto se deve ao fato dela ameaçar corromper a lógica da identidade e o pensamento do mesmo.

Se o momento não-fonético ameaça a história e a vida do espírito como presença a si no sopro, é porque ameaça a substancialidade, este outro nome metafísico da presença da *ousia*. Inicialmente sob a forma do substantivo, a escritura não fonética quebra o nome. Ela descreve relações e não denominações. O nome e a palavra, estas unidades do sopro e do conceito, apagam-se na escritura pura.” (DERRIDA, 1967 b, , p. 32).

Com efeito, se a escrita coloca em risco o primado de uma verdade unitária, é porque sua lógica está ligada não à idéia de representação, mas a um processo de temporização e espaçamento. Portanto, se a escrita não se compromete com o discurso da filosofia, operando a partir de princípios fundamentais, de postulados, de axiomas ou definições, então, qual seria a lógica da escrita?

2.5 Escrita Como Jogo

²⁴ Como explica Haddock-Lobo: “De acordo com este esquema, a verdade (o sentido, o logos) seria anterior à expressão fônica do sentido (a voz), que se seguiria pela expressão escrita. Deste modo, este sistema ainda platônico, em que a escrita seria quase que uma cópia da cópia (como o caso da arte na *República*), se reproduziria em toda a escrita fonética.” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 128)

Derrida vai compreender a escrita como *jogo*. Segundo ele, “o advento da escritura é o advento do jogo.” (DERRIDA, 1967 b, p. 08).

Se o sistema metafísico é conduzido mediante o julgo de uma presença-viva, comandando, assim, toda cadeia metafórica *ad infinitum*, o jogo²⁵, ao contrário, desfaz-se de tal comando, traçando, no sentido oposto, um percurso sem tutor e sem origem. Nas palavras de Derrida: “Poderíamos denominar jogo a ausência do significado transcendental como ilimitação do jogo, isto é, como abalamento da onto-teologia e da metafísica da presença.” (Idem., p. 61). A idéia de jogo é trabalhada noutra lógica, distinta da lógica da metafísica, em que, na medida em que este rompe os parâmetros do dentro e do fora, promove, assim, um abalo radical na pretensão filosófica em atingir uma verdade última.

Nesta perspectiva, a escrita permite desestruturar a ordem logocêntrico-fonocêntrico que rege o sistema metafísico. Repousando na idéia de jogo, a escrita desconfiguraria o primado metafísico, dando margens, portanto, para suspeitar da soberania deste regime.

2.6 Escrita Enquanto Diferença-diferenciadora

No instante em que a escrita, enquanto *jogo*, é, pois, produzida na ausência de um sentido-regente, ela rejeita, assim, guiar-se sob qualquer horizonte. Em outros termos, a remissão de significante a significante não deve mais ser conduzida por um sentido transcendental.

Mesmo na escritura dita fonética, o significante ‘gráfico’ remete ao fonema através de uma rede com varias dimensões que o liga, como todo significante, a outros significantes escritos e orais, no interior de um sistema ‘total’, ou seja, aberto a todas as cargas de sentidos possíveis. (DERRIDA, 1967 b, p. 54).

²⁵ “Para pensar radicalmente o jogo, é, pois, preciso primeiramente *esgotar* seriamente a problemática ontológica e transcendental, atravessar paciente e rigorosamente a questão do sentido do ser, do ser do ente e da origem transcendental do mundo – da mundanidade do mundo – seguir efetivamente e até o fim o movimento crítico das questões husserliana e heideggeriana, conservar-lhes sua eficácia e sua legibilidade.” (DERRIDA, 1967 b, p. 61).

Derrida se serve da lingüística saussuriana para reaver o jogo diferencial que envolve todo tipo de rede semântica ²⁶ e, finalmente, determinar a “diferença” como fonte última de significação, e não o contrário, como acreditava a tradição. A partir desta idéia, oriunda das análises lingüísticas de Saussure, é consagrada, portanto, a arbitrariedade do signo.

No entanto, Derrida não repete com a escrita o mesmo que Saussure fez com o signo, isto é, não é intento do pensador franco-argelino elaborar uma inversão entre *phoné* e escrita, tomando a segunda em privilégio à primeira. Desta forma, estaria Derrida ainda imerso nos limites da metafísica, sustentando, pois, a relação entre os pólos opostos, e, por conseguinte, reavivando todo o discurso do dentro e fora constituinte do sistema metafísico. Portanto, para não cair no mesmo erro, Derrida desfaz-se da esfera fônica do signo, tomando-o agora como inscrição, ou grama, grafema (do grego *grámma*, letra, escrita). Se por um lado o signo continua sendo trabalhado dentro do modelo lingüístico saussuriano, cujo significado se constitui mediante a relação diferencial entre os elementos do sistema, por outro, Derrida rompe com caráter representativo do signo - que ainda se fazia presente na lingüística Saussure - a fim de erradicar seu vínculo com o pensamento metafísico.

Como foi dito antes, a idéia de signo está indissolivelmente condicionada à idéia de representação. À medida que o signo simboliza, em toda história da filosofia, algo que se encontra sempre no lugar de outro, então operar com este conceito implica continuar preso ao campo da metafísica. É por isso que Derrida substitui a idéia de signo pela idéia de *grama*, que não se apresenta mais nem como representante nem como representação, e sim, como inscrição gráfica. A escrita ou o *grama* sobrepõe-se à idéia de signo para que, desta forma, seja revelada uma diferença-diferenciadora que se encontra, decerto, anterior a todo significado em si.

De certa forma, o pensamento da diferença, de acordo com Derrida, esteve presente em Saussure, todavia, este não conseguiu levá-lo a cabo, pois, a idéia de signo como representação prendia-o, inevitavelmente, ao primado de um significado hegemônico, submetendo, portanto, a diferença à identidade e culminando, assim, num sistema *logo-fonocêntrico*. Logo, é mediante a idéia de

²⁶ Segundo as palavras de Saussure: “A idéia em si mesma não significa nada. A diferença ou a identidade da idéia em si mesma não significa nada [...] Cada palavra só tem valor pela posição negativa que ela ocupa com relação às outras. Assim, só há, em uma determinada palavra, o que não estava, antes, fora dela; e essa palavra pode conter e encerrar, em germe, tudo o que não está fora dela.” (SAUSSURE, 2002, p. 68 e 69).

inscrição, e não mais de representação, que Derrida vai pensar o signo, ou melhor, é substituindo a idéia de signo, tal como foi trabalhada na tradição, pela idéia de escrita.

Contudo, enfatizo aqui que não é uma mera substituição entre pólos a que se elabora no pensamento derridiano, ou seja, a escrita não toma o lugar da *phoné*, ocasionando, assim, o privilégio de uma substância mediante a exclusão de outra. “Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão” (DERRIDA, 1972 a, p. 30). “Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura.” (DERRIDA, 1967b, p. 45).

Ocorre, no entanto, que Derrida encontra na escrita, - em função de sua lógica de derivação que não atende, portanto, a um processo representacional pautado na idéia de uma presença imediata - o modelo ideal que constitui toda e qualquer forma de expressão comunicativa, seja ela fônica ou gráfica.

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. (DERRIDA, 1972 a, p. 30).

Logo, é esta “lógica” da escrita, ou melhor, esta “estranha lógica” da escrita – compreendida como a impossibilidade de sustentar um significado em si – que interessa a Derrida. Esta idéia de diferenciação, sinalizado, portanto, pelo registro gráfico, Derrida vai denominar de *Arquiescritura*.

2.7 Arquiescritura, Proto-Escritura ou Différance

A *arquiescritura* deve ser entendida como uma escritura originária. O que isto quer dizer? Significa que a *arquiescritura* consiste numa escrita anterior, subjacente à escrita gráfica. No entanto, não corresponde a uma origem presente a si, uma origem enquanto *arquê*. Pelo contrário, a *arquiescritura* deve ser compreendida enquanto *rasura*. *Rasura* quer dizer aqui, tornar irrealizável a possibilidade de uma identidade plena, ou seja, uma identidade em forma de

presença ou essência. Com efeito, esta escritura originária, ou proto-escrita, é, pois, o substrato desta “estranha lógica” subjacente ao registro escrito, que não corresponde mais a uma presença-viva e, logo, não se deixa mais apreender pela oposição “dentro-fora”.

A *arquiescritura*, da qual nos fala Derrida, é ao mesmo tempo, o jogo de espaçamento e temporalização em que, por um lado, desintegra o pensamento da identidade ao passo que, por outro, submete este pensamento à “lógica” de uma diferença originária.²⁷ Entretanto, diferença originária significa aqui, contrariamente ao pensamento metafísico, uma diferença tal como o pensada pela lingüística saussuriana, uma diferença que condiciona o sentido como um resultado de remissões de traços no qual faz sempre necessário um retardamento e uma espacialidade a fim produzir seus efeitos significativos, inviabilizando, desta forma, o sentido como um dado imediato e presente a si. Portanto, para melhor trabalhar a idéia desta diferença primeira, cabe analisar o “conceito” de *Différance*. Termo em que, a partir de um só nome, Derrida irá aglutinar praticamente todo seu pensamento. Assim como diz Bennington, *différance* é uma engenhosidade de Derrida.” (BENNINGTON, 1991, p. 56).

Derrida produz um neografismo na língua francesa ao substituir a letra “e” pela letra “a”, em *différence* por *différance* - ele acredita provocar um abalo radical no privilégio metafísico da *phoné*.

Incidindo, propositalmente, somente na forma gráfica e deixando intacta a pronúncia do termo “*différance*”, Derrida obriga, de uma maneira ou de outra, que se recorra sempre à sua forma escrita a fim de perceber o deslocamento ocorrido. “O ‘a’ no lugar do ‘e’ escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se *entende*... ela

²⁷ Num certo sentido, Derrida vai servir-se da idéia de diferença ôntico-ontológica em Heidegger. Guardadas as devidas diferenças entre eles, poderíamos aproximar, para fins didáticos, a idéia de diferença ontico-ontológica e *différance* em Derrida. Nesse sentido, segundo Heidegger: “A palavra diferença, foge aqui de seu uso habitual e comum, o termo, “a di-diferença” não diz uma categoria genérica para várias distinções. A diferença aqui nomeada é só uma. É única. Por si, a di-diferença mantém em separado o meio em que e pelo qual o mundo e a coisa são unidade na relação com o outro [...] A di-diferença dá suporte ao fazer-se mundo do mundo, ao fazer-se coisa das coisas. Dando assim suporte, a di-diferença reporta um ao outro. A di-diferença não mais intermedeia posteriormente como se mundo e coisa se conectassem a um meio posteriormente acrescentado. Como meio, a di-diferença é mediadora para entregar mundo e coisa para os seus modos de ser, ou seja, para o seu ser em relação ao outro, em cuja unidade ela é o suporte. A palavra di-diferença não significa, portanto, uma distinção entre dois objetos, estabelecida por nossos hábitos representacionais. A di-diferença tampouco é apenas uma relação entre mundo e coisa, capaz de ser constatada por uma representação adequada [...] A di-diferença não é distinção nem relação.” (HEIDEGGER, 1959, p. 19 e 20).

atravessa a ordem do entendimento.” (DERRIDA, 1972 c, p. 34). Desta forma, a substituição “permanece silenciosa, secreta e discreta como um túmulo: *oikesis*” (DERRIDA, 1972 c, p. 35). Derrida pretende, assim, conduzir-nos, através deste novo significante, para uma nova noção de diferença que extrapola os limites da lógica binária da metafísica. *Différance* não se restringe mais a uma diferença entre oposições, tal como pensada no modelo de pensamento dialético²⁸. Contrapondo-se a essa concepção dialética, que permeia toda a história da metafísica, *différance* significaria, portanto, a impossibilidade de uma síntese. Mais ainda, seria somente sob a condição de *différance* que as relações binárias, que edificam o sistema metafísico, se tornariam possíveis. De que forma? Para responder a esta questão é necessário entender qual amplitude que o termo *différance* alcança para que não seja confundida como um mero substrato entre duas presenças em si.

Derrida evoca duas possibilidades para pensar a raiz latina do verbo “*differre*.”:

- A primeira está ligada a um cálculo econômico, entendida, portanto, como um retardamento ou um demorar, dilatar, prorrogar, desviar, esperar, aguardar. Numa certa maneira, todos estes sentidos desembocam na idéia de **temporização**.

Temporizar seria, então, diferir por meio de um desvio econômico, concedendo, consciente ou inconscientemente, a mediação temporal de um desvio que coloca em suspenso a satisfação de uma vontade ou de um desejo, anulando ou moderando seu efeito. De acordo com Derrida, esta temporização é temporalização e espaçamento em um só tempo, ou seja, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo.

- A segunda, a mais usual, significa ser-outro, não ser o mesmo, ser diferente, dessemelhante, distinguir-se, diferenciar-se, opor-se, divergir, discordar, discrepar. Sobre este segundo sentido, Derrida novamente serve-se da idéia de *espaçamento*, pois, à medida que ela evoca uma alteridade, há sempre uma relação de distanciamento e intervalo.

²⁸ Nas palavras de Duque-Estrada: “*Différance* não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença. Mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só, se dá, necessariamente, em um regime de diferenças.” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 51).

Estrategicamente, Derrida, servindo-se de um recurso estético, produz, em meio a um jogo diferencial, uma noção de diferença segundo as duas concepções referidas acima. Portanto, *différance* propiciaria um mecanismo de significação mediante um processamento de tempo e espaço – temporização – de maneira que este termo só ganharia vida ao participar, ele próprio, de um jogo diferencial. *Différance* designa, portanto, a impossibilidade de um sentido imediato, submetendo-se, então, a um campo diferencial onde o significado seria a resultante de um processo de remissões de termos. Nesse sentido, numa cadeia infinita de remissões, a referência de um presente absoluto, como fundamento, tornar-se-ia impossível. “Prestar-se por si mesmo, se não a sua própria substituição, pelo menos ao seu encadeamento numa cadeia que, na verdade, ela não terá jamais governado [...] ela não é teológica.” (DERRIDA, 1972 c, p. 38).

Derrida procura, desta forma, abalar o privilégio da *phoné*, demonstrando que todo conteúdo expressivo está intrinsecamente ligado ao mesmo processamento que o termo *différance* é submetido. Ou seja, há sempre um atraso, um intervalo, um prazo, para que o sentido seja estabelecido, sendo este atraso justamente o tempo necessário para o “reenviar-se” de um termo a outro. Assim, nesta co-dependência, dentro de um jogo de remissões infinitas, pode se configurar todo processo de comunicação, seja ele fônico seja ele gráfico.

Différance consiste, portanto, num jogo silencioso, inaudível. Um jogo que não permite mais um sentido acoplado numa relação intrínseca a qualquer significante. Isto impedia, decerto, sustentar qualquer significado a uma presença imediata.

Nesse sentido, a voz nasce no seio do campo diferencial por onde a escrita é engendrada. A *différance* é anterior tanto à forma de expressão fonética como gráfica. A espacialidade e a temporalidade que compõem a escrita passam despercebidas do campo da oralidade em vista de seu aspecto silencioso, ou seja, “a diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível.” (DERRIDA, 1972 c, p. 36).

Conseqüentemente, este silêncio que habita a *différance* nos traz a ilusão de que a voz e a escrita seriam dois registros completamente distintos um do outro, e, conseqüentemente, nos leva a acreditar que uma delas, no caso a *phoné*,

seria mais legítima que a outra a despeito da transmissão de um sentido primeiro. Este seria o intento último do fonocentrismo.

2.8 Uma Outra Origem: A “Différance” Enquanto “Rastro”

Ao contrário da concepção de uma origem enquanto presença, sugerida pelo pensamento metafísico, a origem que se apresenta como *différance* é uma origem desde sempre cindida, temporizada, irreduzível a qualquer realidade ontológica. Constituindo-se como uma origem sem fundamento, a *différance* antecede a presença-viva, tornando esta uma invenção que se engendra no coração daquela. A *différance* é, pois, a raiz de todas as oposições binárias que preenchem o campo metafísico, ou seja, “é o elemento no qual essas oposições se anunciam.” (DERRIDA, 1972 a, p. 15). Além disso, a *différance* é “a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade” (DERRIDA, 1972 a, p. 15), ou seja, a *différance* é um operador a um só tempo ativo e passivo que, no instante em que antecede a lógica metafísica das oposições binárias, também as produz.

Isto significa, portanto, que a *différance* é mais “originária” que uma origem presente a si, no entanto, tal originalidade deve ser tratada com bastante atenção, já que ela não se compromete mais nem com a idéia de uma origem singular, tampouco tem a pretensão de galgar um solo mais subjacente, capaz de sustentar um novo sistema.

Em contrapartida à origem enquanto presença-plena, a própria idéia de *différance* emerge agora mediante o crivo de uma diferença-diferenciadora. Isto significa que a própria idéia de *différance* mergulha neste campo diferencial impossibilitando sua autofundamentação e impedindo, portanto, o estabelecimento como um novo núcleo, um novo centro.

Derrida pretende, desta forma, deslocar o lugar privilegiado de uma presença-viva, de um fonocentrismo, arrastando-os, portanto, a uma origem que se instituiu desde sempre como repetição, como iteração. Ao invés de tratar a repetição como um segundo momento, uma momento que, no caso, sucederia à essência - essência esta motivadora da cadeia representacional - Derrida toma a *différance*

como uma eterna remissão de *rastros*. Portanto, o *rastro* seria outro nome para *différance*, e exerce, a partir de então, a função de uma nova origem.

Se, ao “considerar todo o processo de significação como um jogo formal de diferenças.” (DERRIDA, 1972 a, p. 30), cuja cadeia não mais apontaria para um sentido privilegiado, mas sim para uma remissão infinita de traços – *gramma* –, então, a idéia origem, ou melhor, a concepção metafísica de uma origem pontual enquanto presença viva deve, pois, ser substituída pela idéia de rastro. O Rastro pressuporia, assim, o jogo das diferenças, impedindo que, “em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja presente em si mesmo e remeta apenas a si mesmo.” (DERRIDA, 1972 a p. 30). Nesse sentido, nada está em um lugar simplesmente presente ou simplesmente ausente, de modo que, a partir deste jogo remissivo, é consagrada uma nova origem, compreendida, a partir de então, segundo a idéia de *rastro*.

Segundo o pensamento do *rastro*, a partir da remissão infinita de elementos dentro de um sistema, “onde a diferença aparece como tal e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos” (DERRIDA, 1967 b, p. 56), identificar o rastro como origem é, em última análise, constatar que a diferença é sempre “anterior” à presença.

Portanto, a idéia de *rastro* reenvia-se à idéia de *jogo* e de *différance*, que por sua vez retoma o pensamento da *aquiescritura*. Por outro lado, é impossível falar de *arquiescritura* sem falar de *rastro*, *différance* e *jogo*. Conclui-se assim, que todos estes “quase-conceitos”²⁹ não podem ser abordados separadamente. Se o fizemos aqui, foi pensando em uma didática, no entanto, eles estavam desde o início imbricados uns nos outros.

O que Derrida pretende anunciar, efetivamente, quando trata de *différance*, *rastro*, *jogo* e *arquiescritura*, consiste na impossibilidade de sugerir algo enquanto presença-viva, já que a estrutura temporizante da escrita pressupõe todo e qualquer registro semântico. Em outros termos, todo discurso de Derrida está a serviço desta idéia de origem enquanto *rastro*.

²⁹ Derrida se serve antes da idéia de “quase-conceito” à de “conceito”, visto que “conceito” está intrinsecamente ligado ao pensamento metafísico. Além disso, os “quase-conceitos” derridianos não se sustentam em nenhum significado em si. Ao contrário, eles servem somente a uma diferença-diferenciadora, pulverizando todo e qualquer sentido hegemônico, inclusive a si mesmos. “Quase-conceitos” serão também compreendidos como *indecidíveis*, ou seja, nomes que não se deixam apreender por um significado último. De forma geral, os *indecidíveis* sempre escapam a um sentido totalizante.

No entanto, o emprego do *rastro* não cuida em estabelecer um novo sistema de pensamento edificado por uma ausência, mas, sim, em expor, sobretudo, as lacunas, as aporias, do sistema metafísico, sistema este que se sustenta sempre mediante a idéia de uma presença em si. Nesse sentido, o pensamento derridiano deve ser continuamente uma atividade. Ou seja, Derrida não é um pensador disposto a pensar conceitos que se sobreporia a outros conceitos, mas, sim, em desconstruir todo conceito que se pretende absoluto. É a partir dessa interpretação que se faz necessário abordar o que seria o pensamento da “desconstrução” de acordo com Derrida. A rigor, todos estes “quase-conceitos” derridianos só ganham consistência se pensados com base na partir da atividade da desconstrução. Caso contrário, seria apenas mais uma tentativa infrutífera de suplantar o pensamento metafísico.

Capítulo 3

A DESCONSTRUÇÃO SEGUNDO DERRIDA

Tudo que a desconstrução trata de demonstrar é que, se as convenções, as instituições, e o consenso são estabilizações, consistem em estabilizações de algo essencialmente instável e caótico (DERRIDA, p. 162).

Após introduzir a concepção de metafísica para Derrida como um sistema blindado contra a escritura e que, a partir do logos e da fala, estabelece uma clausura sobre si mesmo³⁰, movemo-nos, no presente capítulo, em direção à atividade que, decerto, resume com propriedade o trabalho de Derrida: o movimento da desconstrução. Em certo sentido, esta idéia tornou-se, para muitos, a referência enquanto tal do pensamento derridiano.

A desconstrução seria, antes de mais nada, uma atividade performativa, uma operação, cujo efeito possibilitaria a emergência da alteridade, ou seja, permitiria apreender aquilo Derrida concebe como *différance*. Em última instância, trata-se de um pensamento guiado pela “lógica da escrita” que, num movimento oposto ao da metafísica, aponta para a possibilidade do advento do “outro”. Em outras palavras, a desconstrução, “consiste em um ‘constante tremor’ e ‘solicitando’ o edifício da metafísica, se experimenta esse tremor dos muros que, desde sempre, desde a suposta origem, ‘já’ estão se desconstruindo.³¹” (CRAGNOLINI, 2003, p. 11-119).

A desconstrução permite, então, sobrevir o “tremor”, embora ensurdecido, ainda vivo, que reside no interior do sistema metafísico. Ela permite,

³⁰ Esta clausura é estabelecida sempre em nome de uma verdade última.

³¹ Tradução de HADDOCK-LOBO, (2007, p. 101 e 102).

com efeito, “apontar a alteridade recalcada pela metafísica da presença, sobretudo no que diz respeito à linguagem e à relação entre fala e escritura.” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 113).

Logo, pensar a desconstrução significa lançar um outro olhar frente a metafísica, um olhar diferenciado, lendo-a a partir de sua escrita e não a partir de sua fala “oracular”. A desconstrução consiste, sobretudo, em acompanhar o movimento do *rastro* que segue como origem, ou ainda, seguir o fio do pensamento metafísico sob a luz da *arquiescritura*.

Neste contexto, é importante, antes de tudo, desfazer dois erros de interpretação bastante comuns aos críticos de Derrida.

O primeiro erro consiste em vincular fortemente a idéia de desconstrução com posições niilistas, o que dá, o mais das vezes, à idéia de desconstrução um caráter apocalíptico, uma espécie de pensamento do fim, algo que se tornou característico do pensamento pós-moderno. Este seria o erro de Habermas, por exemplo, como vimos no primeiro capítulo. Contra tal posição, defendemos que a desconstrução da metafísica, proposta por Derrida, não consiste de forma alguma em seu aniquilamento.

O segundo erro consiste em fazer da desconstrução um conceito ou um novo ‘filosofema’. Contra esta posição, trata-se de entender, sobretudo, que a desconstrução não é um ferramenta, ou instrumento metodológico filosófico, mas, sim, um “novo olhar”, uma outra “leitura”, outra forma de lidar com a metafísica.

Portanto, procuraremos, neste capítulo, após explicitar que: a) a desconstrução não denota a destruição da filosofia; e b) a desconstrução não consiste em um método ou conceito – ou seja, ela não consiste nem em niilismo, nem tampouco em metodologia – tratar, de maneira adequada, no que consiste a idéia de desconstrução derridiana.

3.1 Desconstrução e Destruição

A raiz da idéia de desconstrução é proveniente de Heidegger. A idéia de “destruição da metafísica”, pensada pelo filósofo em *Ser e Tempo*, buscava reconduzir à origem os conceitos enrijecidos na história do pensamento ocidental, por um processo de automatização, em estruturas semânticas sedimentadas. Com isso, fica subentendido que destruição da metafísica não tem propriamente uma conotação destrutiva da filosofia, ou seja, o termo “*Destruktion*”, tal como Heidegger se referia, designa, antes de mais nada, o ato de decompor estruturas evidentes e ossificadas de sentido, permitindo ao conceito uma abertura ao âmbito em que ele fora originariamente pensado.

A destruição não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. (HEIDEGGER, 1986, p. 51).

Em um certo sentido, há uma forte semelhança da idéia derridiana de desconstrução com a *Destruktion* heideggeriana. No entanto, o pensamento desconstrucionista em Derrida não é uma mera repetição da *Destruktion* heideggeriana. Não podemos ignorar as influências que Derrida recebeu de Nietzsche, da psicanálise, da lingüística, e da ética da alteridade de Lévinas. A rigor, a distinção principal nas posições de ambos consiste no fato de que Heidegger acredita na possibilidade de retomar um sentido originário que teria sido esquecido pela tradição filosófica, enquanto que, para Derrida, ao contrário, não há nenhuma restituição do sentido original, mas uma permanente restituição da origem. Portanto, para Derrida, a origem é sempre reinaugurada.

Por isso, o pensador franco-argelino prefere trabalhar com o termo desconstrução da metafísica ao invés de destruição da metafísica. Assim, ele pretende evitar, em primeiro lugar, ser situado ao lado de pensadores niilistas – entendendo por niilismo, uma ausência completa de todo e qualquer sentido ou valor. Em segundo lugar, evitar também ser identificado como um mero reproduzidor do pensamento heideggeriano. A este respeito, no diálogo que Derrida trava com Elisabeth Roudinesco, em *De que amanhã?*, é comentada uma crítica, levantada por Luc Ferry e Alain Renault, que enquadram o pensamento derridiano como uma

espécie de reprodução francesa do pensamento de Heidegger. Neste sentido, segundo as palavras dos autores,

“[...] a estratégia derridiana consistirá então no fundo em ser mais heideggeriana que o próprio Heidegger [...] Seria preciso estimar, é claro, não que Derrida constitua uma espécie de heideggeriano (um ‘heideggeriano francês’), mas que Heidegger tenha sido uma espécie de pré-derridiano alemão” (DERRIDA & ROUDINESCO, 2001, p. 27, n. 26).

Grosso modo, eles inserem todo o pensamento de Derrida na seguinte fórmula: ‘Derrida = Heidegger + o estilo de Derrida’.

A desconstrução subsiste, em última análise, como o pensamento da *différance*. A identificação entre Derrida e Heidegger torna-se problemática, pois, se

“[...] não há origem metafísica, como também em Heidegger, ao contrário deste, a *différance* não expressa nem o Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, ela é ao mesmo tempo um *efeito* e aquilo que produz *efeitos*, mas só “existe” enquanto deferimento.” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 95).

Para Derrida, a desconstrução não tem como objetivo propagar a morte da filosofia. Consiste, assim, antes em uma leitura genealógica da filosofia que propriamente em um processo destrutivo. “Não é um discurso contra a metafísica que vai romper a clausura, pois todo discurso anti-metafísico é sempre metafísico, já que prossegue falando o mesmo idioma da metafísica” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 139).

Por conseguinte, a desconstrução não pertence à esfera da filosofia. Ou seja, a desconstrução não deve ser tratada nem mais como um discurso filosófico que idealizaria verdades, construiria sistemas e tampouco ser tratada como um discurso destruidor de teorias para, finalmente, reconhecer a inviabilidade da filosofia. Caso assim fosse, cairia no âmbito do niilismo ou do relativismo.

A desconstrução seria, mais precisamente, uma marcha; não é conceito, não é filosofia. Apresenta-se, antes, como um pensamento em constante movimento, efetuando, assim, um eterno corte no pensamento metafísico, de modo a impedir a estagnação do pensamento, ou de qualquer ideal teleológico. Portanto, ao passo que a desconstrução por um lado, nega a origem e a verdade enquanto fundamento, por outro, abre espaço para o pensamento deslocar-se, ou seja, pôr-se

em movimento, como nas palavras de Derrida: “É necessário, sem dúvida, transformar os conceitos, deslocá-los em outras cadeias, modificar pouco a pouco o terreno de trabalho e produzir, assim, novas configurações” (DERRIDA, 1972 a, p. 30). Assim, este movimento produz o pensamento da alteridade, da diferença (*différance*) ou, em uma só palavra, possibilita o advento da escrita.

Este advento da escrita, todavia, não significa de forma alguma uma ruptura decisiva com o pensamento conceitual. Para Derrida estes arrombamentos não consistem num gesto concludente da metafísica, ao contrário, essa estrutura se reinscreve sempre, “fatalmente em um tecido antigo que é preciso continuar a desfazer, interminavelmente.” (DERRIDA, POS, p. 30) Portanto, “contra toda uma leitura que liga Derrida a uma postura niilista, a desconstrução não seria mais que um dizer “sim.” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 7). “Sim” à alteridade, “sim” à diferença.

3.2 Desconstrução e Método

Derrida sempre usou a palavra desconstrução procurando expressar seu movimento, ou seja, enquanto expropriação, atividade exorbitante, pensando-a sempre a partir da constatação: “isso se desconstrói!”. Neste tópico faremos então, uma distinção entre movimento desconstrucionista e metodologia filosófica. Antes de mais nada, é preciso ressaltar que é falso associar desconstrução a uma espécie de técnica ou método desconstrutivo. A desconstrução derridiana não consiste em um instrumento disposto às mãos de Derrida que, exercendo uma autoridade suprema, decide desconstruir a filosofia ou desconstruir a metafísica. Contrariamente, a desconstrução é um processo que ocorre no interior da estrutura metafísica e, a partir de outra ótica, Derrida deixa “vir à tona” este movimento que, “como um vírus ou bactéria, contamina a partir de dentro o sistema que se quer definir, repertoriar, verificar, controlar, dominar”. (NASCIMENTO, 2000, p. 10).

Nesse sentido, o trabalho de Derrida evidencia o movimento desconstrutivo – movimento este inerente à história do ocidente. Movimento que se manteve velado em toda tradição metafísica, haja vista que o objetivo último deste pensamento seria erguer-se enquanto um edifício ideal. “A heterodoxia dos vários

platonismos e anti-platonismos reconhecíveis ao longo da história do Ocidente indica a impossibilidade de conceber esse todo harmonioso e perfeito.” (NASCIMENTO, 2000, p. 18).

Derrida procura constatar que a desconstrução seria não mais que um processo natural decorrente no curso da história do Ocidente. Nesse sentido, “Há desconstruções (sempre no plural) desde os primórdios da história” (NASCIMENTO, 2000, p. 19). Com efeito, fica evidente que este termo jamais poderia ter sido pensado por ele na forma de conceito. Nessa perspectiva, torna-se inviável a compreensão do desconstrucionismo enquanto escola, “movimento” ou “bandeira”.

No entanto, se a desconstrução foi pouco a pouco se constituindo enquanto conceito, isso se deve ao trabalho de críticos que procuravam sistematizar, de uma maneira ou de outra, o trabalho de Derrida. A desconstrução, numa leitura mais consistente, é algo que acontece simplesmente.

3.3 Desconstrução Como Prática de Leitura Textual

Podemos, então, movimentarmos com mais liberdade para tratar o pensamento desconstrucionista, livre das duas principais armadilhas que poderiam nos afastar da essência do pensamento de Derrida.

O trabalho desconstrucionista consiste, em última instância, em uma prática porque é sempre um trabalho de leitura, no qual Derrida, a partir de textos, é guiado à luz do movimento da desconstrução. Dotado de tal lente, Derrida empenha-se em manifestar os pressupostos que comandam o sentido de verdade em tais textos.

Todavia, este procedimento dá margens a outra crítica - pejorativa, por sinal - insinuando que Derrida, enquanto pensador, enquanto filósofo, não passa de um mero leitor de textos. Por um lado esta crítica não é de toda falsa, Derrida não procede de outra maneira. Ou seja, Derrida apresenta-se, sim, como um leitor de textos – e entenda-se textos propriamente ditos, ou seja, textos filosóficos, políticos, ou, em um só termo, textos escritos pela tradição. Contudo, temos que examinar com profundidade qual o sentido de texto tomado pelo autor.

3.4 O Texto

Assim como a escrita, para Derrida, não se reduz à simples noção de escrita corrente, assumindo um sentido mais profundo quando compreendida como *arquiescritura*, o texto ganha também um sentido bem mais amplo, ultrapassando o significado que lhe foi imposto pela tradição, qual seja: um registro físico da *phoné*, portador das idéias e pensamentos de um determinado autor. Mais que um condutor de idéias e pensamentos e mais que um registro corpóreo da fala, o texto, para Derrida, adquire um sentido anterior. É preciso pensar uma idéia de texto segundo a lógica da escrita: assim como a escrita leva Derrida a refletir a despeito de uma escrita originária, uma *arquiescritura*, o texto autoriza, com base na mesma idéia, alcançar um terreno mais profundo, uma textualidade originária, uma espécie de *arqui-texto*. Como se sabe, *arkê* aqui não tem a ver com ontologia ou fundamento, pelo contrário, designa, sobretudo, uma origem dupla, cindida, uma origem enquanto *rastro*, assinalando a própria inviabilidade de uma origem pontual, uma origem como presença-viva.

O texto, baseado neste raciocínio, não reconhece mais seu autor, seu pai, seu tutor, desprendendo-se, em conseqüência, de uma origem presente a si, origem como essência, origem esta que, segundo o caráter duplo da escrita, cessa seu poder sobre o texto:

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 [...] 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, 1972 b, p. 7).

Isto significa, portanto que o texto, sob o mesmo movimento da escrita, do *rastro*, da *différance*, torna-se, então, um organismo autônomo, um órgão cujo *rastro* se faz origem e o querer-dizer do autor perde-se em meio às infinitas possibilidades de leituras que a escrita oferece.

A *arquitextualidade* do texto, ou melhor, o texto compreendido como *arquiescritura*, remete à impossibilidade de afirmar-se como um presente-vivo. As

regras do texto não transparecem à consciência na forma de um querer-dizer, ou, em outras palavras, estas não se manifestam mediante a intencionalidade de um autor. O texto, assim como a escrita, seguiria a função de uma outra lógica – “estranha lógica” – que não permite a autoridade de um centro tutelar – identificado aqui como intencionalidade. O texto inscreve-se noutra registro, guiando-se sob a “lei da *différance*”, do *rastro*, e constituindo-se como um organismo independente, livre de todo e qualquer significado transcendental:

Se denominarmos aqui ‘*discurso*’ a *representação* atual, viva, consciente de um texto, na experiência dos que os escrevem ou lêem, e se o texto transborda sem cessar esta representação por todo o sistema de seus recursos e leis próprias, então a questão genealógica excede amplamente as possibilidades que hoje nos são dadas de elaborá-la [...] em sua sintaxe e em seu léxico, no seu espaçamento, por sua pontuação, suas lacunas, suas margens, a pertencença histórica de um texto não é nunca uma linha reta. (DERRIDA, 1967b, p. 125 e 126).

Para Derrida, o texto tem aspecto descontínuo, ele não se apresenta jamais em linha reta, o que desestabiliza a homogeneidade e a linearidade de um sentido prévio, de um significado transcendental. De modo que, “se um texto dá sempre uma certa representação de suas próprias raízes, estas vivem apenas desta representação, isto é, de nunca tocarem o solo.” (DERRIDA, 1967b, p. 126).

Nunca tocarem o solo significa que o texto não se prende a uma origem, ou que ele nasce da impossibilidade de enraizar-se em um solo fixo “ [...] o que destrói sem dúvida a sua essência radical, mas não a Necessidade de sua função enraizante.” (DERRIDA, 1967b , p. 126). Certamente, o texto possui raízes, entretanto, está enraizado em um solo movediço e, segundo Derrida,

nunca se faz mais do que entrelaçar as raízes ao infinito, dobrando-as até fazê-las enraizarem-se em raízes, passarem de novo pelos mesmos pontos, redobram antigas aderências, circularem entre suas diferenças, enrolarem-se sobre si mesmas ou volverem-se reciprocamente.

[...] dizer que um texto nunca é mais do que um sistema de raízes é sem dúvida contradizer ao mesmo tempo o conceito do sistema e o esquema da raiz. (DERRIDA, 1967b, p. 126).

Se, portanto, o texto se apresenta como a impossibilidade de fundamentar um sentido, um significado transcendental, contrapondo-se, por conseguinte, com o primado metafísico, no qual, como já foi visto, define-se pela

regência de um sentido hegemônico, como seria possível um o texto metafísico? Ou seja, como seria possível para a filosofia legitimar-se através de textos escritos?

É esta autocontradição da metafísica que leva Derrida a realizar seu movimento desconstrucionista com base em uma leitura incessante de textos. Ou seja, ao passo que o texto desautoriza o autor a dizer intencionalmente algo, a querer dizer ou querer afirmar certas verdades, de demarcar um determinado sentido acreditando que, de alguma maneira, a escrita guardará seu significado primeiro, então, a pretensão filosófica em garantir um solo estável, um ambiente seguro a fim de cravar suas raízes, é completamente deslegitimada no texto. O texto resistiria, portanto, ao chamado do autor, excedendo qualquer lógica interna, intencional e rompendo, sobretudo, com o primado metafísico, primado este que procura cravar suas raízes em solo seguro, fixo.

3.5 A Farmácia de Platão

Para compreender esta estranha relação entre metafísica e textualidade, proponho uma análise um pouco mais minuciosa do ensaio de Derrida denominado *A Farmácia de Platão*. Neste ensaio, Derrida demonstra que o empreendimento metafísico, na medida em que pretende fincar suas raízes sobre um solo fixo, já porta em si um discurso aporético, ambíguo.

Não trataremos aqui de uma análise exegética da escrita derridiana. Ao contrário, a *Farmácia de Platão* servirá, antes de tudo, como um guia fundamental no estudo do pensamento desconstrucionista, a fim de não cairmos em excessos de generalidades e, além disso, impedir que se abram brechas para falhas de leituras, tais como as comentadas anteriormente. A proposta principal é pensar a desconstrução a partir de Derrida.

A *Farmácia de Platão* é seguramente o ensaio mais lido de Derrida. Todavia, por este mesmo motivo é, talvez, o ensaio que motiva mais conclusões apressadas e, conseqüentemente, equivocadas sobre o pensador.

Neste texto, Derrida pretende ler o diálogo de Platão de uma forma diferenciada, seguindo sempre o movimento do *rastros*, o movimento da

arquiescritura, da *différance*. Sob este prisma, veremos que, aos poucos, Platão perde a autoridade sobre seu próprio texto de maneira que, a contragosto, o texto vai manifestando o que anteriormente procurava esconder de si mesmo.

Isto acontece nesta e em toda leitura desconstrucionista. Por algumas razões que já foram trabalhadas anteriormente, sabe-se que a metafísica consiste, em última análise, em um sistema logocêntrico e, conseqüentemente, fonocêntrico, e que Derrida irá identificar, nas entrelinhas de todo texto metafísico, um violento rebaixamento da escritura em favorecimento da voz. Todavia, muitas vezes estas operações dicotômicas vêm camufladas na forma de outros rebaixamentos, outras dicotomias. Por isso, é preciso trabalhar o texto de tal maneira que esta violência seja desmascarada.

Derrida identifica no final do livro, quase às margens do diálogo, ou seja, em um momento em que todos os assuntos já haviam sido praticamente exauridos, uma manifestação clara e distinta, em que Sócrates, mediante um mito, deixa evidente a superioridade da voz sobre a escrita. Este relato poderia passar despercebido, como um apêndice sem importância localizado no final do livro, contudo, para Derrida, este vai ser o chamado para iniciar sua leitura desconstrucionista de Platão.

O que importa nesta leitura é mostrar que tomar a escrita enquanto uma mera reprodução da fala, devido a esta se encontrar demasiado próxima da origem, do “querer-dizer” do autor, comporta, pois, a essência do pensamento metafísico, o que desencadearia, conseqüentemente, uma poderosa máquina de impressão de valores. Ou seja, ele pretende mostrar que em toda obra platônica existe, desde sempre, uma imposição valorativa que pretende demarcar a supremacia da voz - do significado, do sentido - sobre a escrita do signo, do significante etc. Portanto, para Derrida, Platão, ou melhor dizendo, o platonismo pretende sustentar o pensamento de uma verdade pontual, incondicional, de uma origem enquanto fundamento, marcas próprias do pensamento metafísico.

A partir de um microrecorte efetuado no texto platônico, no qual emerge claramente o rebaixamento da escrita, Derrida rastreia as marcas de um processo violento, recorrente em toda obra de Platão, e num certo sentido, em toda a história da filosofia. Uma leitura deste tipo pretende politizar e polemizar os procedimentos dicotômicos que atuam em toda a história do ocidente, de modo que uma relação opositiva não seja mais estabelecida como uma mera relação nas quais os pólos co-

existiriam harmonicamente entre si. Ao contrário, é preciso, antes de mais nada, compreender tais relações como uma violência imposta mediante poderes institucionais. É como tal que a metafísica precisa ser lida e, por conseguinte, o texto de Platão.

3.5.1 Texto, tecido, textura: uma leitura qualificada

Sob uma análise etimológica, Derrida articula, em todo o diálogo *Fedro*, o significativo texto com outros significantes, quais sejam, têxtil, tecido, textura. De modo que “texto, desde a sua etimologia, é um tecido, uma composição heterogênea feita de muitos fios, os quais uma vez entrelaçados implicam múltiplas camadas de leitura.” (NASCIMENTO, 2004, p. 15). Texto/tecido: esta é, portanto, a metáfora que nos guiará neste trabalho desconstrucionista de Platão.

Se um tecido ou um pano ganha consistência segundo a costura que o tece, no caso do texto, acontece o mesmo. Nos textos metafísicos, tais como os textos platônicos, a grande inquietação consiste na crença de tais textos constituírem-se como um tecido inviolável, cuja proposta fundamental seria “dominar o jogo” para assim “vigiar de uma só vez todos os fios.” (DERRIDA, 1972 b, p. 7). Isto implica, portanto, que, segundo a crença metafísica, o texto seria intocável, ou seja, permaneceria intacto diante do leitor, que teria como único dever, captar seu verdadeiro sentido, sentido este dado a partir da intencionalidade-viva do autor. Sob este ideal metafísico, a leitura de um texto torna-se, de um modo geral, uma atividade contemplativa, uma leitura que se consagrou no ocidente, na história da filosofia, cujo princípio está baseado na crença em alcançar o sentido primeiro do texto, sua verdade. Ler regido sob este princípio significaria, portanto, acreditar que, de uma forma ou de outra, seria possível acessar o autor em vida para então certificar se o texto confere ou não com o que ele conscientemente desejou escrever. Tal procedimento consiste naquilo que se denominou leitura exegética do texto: uma leitura imanentista, preocupada, em última análise, em contestar o autor face a face, posicionando-se contra ou a favor de suas declarações.

Esta não é, de maneira alguma, a proposta de uma leitura desconstrucionista. Não é assim que Derrida pretende ler Platão e, por conseguinte, a metafísica. Isso significa dizer que não está em causa na desconstrução promover uma leitura como comentário textual, ou ainda, como comentário neutro, a partir de um texto prévio. A leitura desconstrucionista não consiste em uma leitura exegética de textos.

Não é intenção de Derrida acessar o filósofo Platão a fim de avaliar seu sistema filosófico enquanto discurso efetivamente verdadeiro ou falso. Ao contrário, Derrida pretende mostrar que este tipo de leitura consiste em uma leitura demasiado fraca, já que ler, para o pensador, significa também, escrever, ou reescrever o texto. Quando Derrida, em sua célebre frase afirma que “é preciso ler a metafísica de outra forma”, isto significa que não é mais possível ler sem “acrescentar algum novo fio” ou seja, ler significa ao mesmo tempo, ler e escrever. Como ele afirma, “acrescentar, não é aqui senão dar a ler.” (DERRIDA, 1972 b, p. 7).

Deste modo, deve-se desfilar os fios que tecem o sistema a fim de “descosê-lo” e, desta maneira, desfazer seus “pontos de estofos”, e, a partir daí, enunciar as contradições do sistema metafísico, seus limites, ingenuidades e, sobretudo, a violência posta nas entrelinhas deste discurso.

Pretender “olhar o texto sem nele tocar, sem pôr as mãos no objeto, sem arriscar a lhe acrescentar algum novo fio” seria ilusório (DERRIDA, 1972 b, p. 7). Portanto, “a única maneira de entrar no jogo é tomando-o entre as mãos” (DERRIDA, 1972 b, p. 7).

Derrida sugere, portanto, outro procedimento de leitura de um texto, uma leitura ativa, em que “seria preciso, num só gesto, mas desdobrado, ler e escrever.” (DERRIDA, 1972 b, p. 7). Contudo, uma leitura deste tipo, não deve cair num gesto leviano, gesto este cujo leitor sintasse autorizado a acrescentar ao texto seja lá o que for, desrespeitando certa construção, ou estrutura textual, ou em um termo, o jogo que rege o texto. Se por um lado, Derrida rejeita a idéia de ser considerado um leitor exegético, ou seja, se para o pensador é pouco substancial ler o texto sem ousar tocar em seus fios, por outro, ele rejeita veementemente a atitude ingênua e leviana de tratar o texto sem estabelecer minimamente uma relação respeitosa com sua escrita. Portanto, não é porque o texto traz a possibilidade de releitura e, conseqüentemente, reescrita, que se pode acrescentar o que bem entender, sem qualquer compromisso.

Uma leitura que se pretende reescritura está comprometida, desde o início, com uma comunidade de leitores. A confecção de um novo tecido, um novo texto, requer pleno cuidado com o tecido que se pretende descoser, requer muita atenção para com o jogo do texto que se pretende desconstruir. Portanto, “aquele que não tivesse compreendido nada do jogo sentir-se-ia, de repente, autorizado a lhe acrescentar, ou seja, acrescentar não importa o quê, ele não acrescentaria nada.” (DERRIDA, 1972 b, p. 8). Em contrapartida, “aquele que a ‘prudência metodológica’, as ‘normas de objetividade’ e os ‘baluartes do saber’ impedissem de pôr aí algo de si, também não o leria” (DERRIDA, 1972 b, p. 8). Isto equivale ao mesmo jogo metafísico do “sério” e “não sério”.

Em resumo, para não cair na armadilha dos pólos, o pensador procede a partir de um duplo movimento, em que, por um lado deve-se

[...] respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até o ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. (DERRIDA, 1972 a, p. 12).

E, por outro lado, deve-se “inscrever violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora.” (DERRIDA, 1972 a, p. 12). Isto significa que, a fim de cumprir uma costura consistente, ou seja, para ler reescrevendo, é importante que se sirva de “duas mãos”: enquanto com uma mão, comprometemo-nos com uma leitura respeitando as regras do jogo, sua sintaxe etc., com a outra ao mesmo tempo, mostramo-nos ousados em reeditar a originalidade do texto, de forma que o leitor mantenha-se, de certa forma, sempre no limite deste tecido.

Portanto, o intento de Derrida consiste, sob esta perspectiva, em desfiar os fios que compõe o tecido metafísico - no caso o diálogo de Platão - ao mesmo tempo em que tece sua própria costura, enxertando e suplementando o texto, sempre de maneira respeitosa.

3.5.2 Suplemento e texto

Suplementar o texto não significa aqui inserir para dentro elementos de fora do texto no intuito que o texto se torne mais rico e mais completo. A idéia de suplemento, tal como foi extraído do pensamento de Rousseau³², não possui o caráter de complementaridade, ou seja, não é alguma coisa que, vindo de algum lugar, venha complementar o que está faltando ao texto. A lógica do suplemento, diferentemente da lógica do complemento, identifica o texto como impossibilidade de totalização, ou seja,

[...] a impossibilidade se explica não porque a totalidade do 'que existe' não possa ser empiricamente abarcada por um indivíduo, mas porque o jogo de que se compõe a finitude do campo – do texto enquanto tecido, enquanto arquiescritura – permite substituições infinitas. (NASCIMENTO, 2001, p. 180).

Portanto, para além do jogo de oposições entre positivo/negativo, finito/infinito, falta/complemento, pensar a partir da lógica do suplemento, significa pensar o texto como um “campo de substituições infinitas”, cuja ausência de um centro, de um solo fixo, impede que o sentido esteja mais próximo, ou, caso contrário, mais distante da origem. Dessa forma, o texto consiste em um “campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, falta-lhe algo, a saber, um centro que detenha e funde o jogo das substituições.” (DERRIDA, 1967a, p. 234). Portanto, suplementar o texto consiste em exceder o texto, em enxertar o texto sem que com isso ele ganhe um sentido mais completo ou mais verdadeiro. A rigor, a leitura desconstrucionista procede enxertando e suplementando o texto.

3.5.3 A cena da escritura

A leitura que Derrida promove de Platão consiste em mostrar que o rebaixamento da escrita, explícito na última parte do diálogo *Fedro*, é evocado de um extremo ao outro do diálogo e, em última análise, de um extremo ao outro do

³² Sobre este assunto cf. DERRIDA, 1967(b).

pensamento platônico. Derrida chama de “cena da escritura”, o momento em que Sócrates evoca um mito egípcio para tratar do nascimento da escritura.

Eis o texto de Platão em sua íntegra:

Sócrates – Bem, ouvi dizer que na região de Náucratis, no Egito, houve um dos velhos deuses daquele país, um deus a que também é consagrada a ave chamada Íbis. Quanto ao deus, porém, chamava-se Thoth. Foi ele que inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e os dados, e também a escrita. Naquele tempo governava todo o Egito, Tamuz, que residia no sul do país, na grande cidade que os egípcios chamam Tebas do Egito, e a esse deus davam o nome de Amon. Thoth foi ter com ele e mostrou-lhe as suas artes, dizendo que elas deviam ser ensinadas aos egípcios. Mas o outro quis saber a utilidade de cada uma, e enquanto o inventor explicava, ele censurava ou elogiava, conforme essas artes lhe pareciam boas ou más. Dizem que Tamuz fez a Thoth diversas exposições sobre cada arte, condenações ou louvores cuja menção seria por demais extensa. Quando chegaram à escrita, disse Thoth: ‘Essa arte, caro rei, tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria.’ Responde Tamuz: ‘Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber, embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios. (PLATÃO, *Fedro* 274c-275b).

Assim Theuth, um deus subalterno, submete à apreciação do deus dos deuses, Tamuz, algumas de suas invenções. Dentre elas encontram-se os caracteres escritos (*phármakon*), que segundo o seu inventor, serviriam como remédio para a memória e para a instrução, já que na falha desta a escrita viria em auxílio. Entretanto, o Deus supremo intervirá e inverterá o valor primeiro dos caracteres escritos argumentando que, se a escrita é útil para alguma coisa, não é para a memória, mas sim para a recordação. Sendo útil para a recordação, a escrita seria responsável, portanto, por estimular o ócio e a preguiça, convertendo-se, então, de remédio para veneno.

Portanto, este elemento que teria um sentido positivo (remédio), adquire, sob o julgamento do Deus supremo, um sentido negativo (veneno). O fonocentrismo faz-se presente de forma clara neste mito. A escrita aqui é submetida ao olhar depreciativo do deus dos deuses, deus que possui o poder de julgar e decidir seu valor. A intenção de Derrida é demonstrar que este rebaixamento não é um mero apêndice do diálogo, um anexo complementar que Sócrates, em um certo momento, depois de ter tratado de todos assuntos mais interessante no diálogo, decide, então, refletir sobre a origem da escrita. Contrariamente, Derrida pretende trabalhar esta passagem como uma manifestação explícita do que ocorre a todo instante no texto de Platão, a saber, um processo de rebaixamento violento da escrita apresentada sob a forma do significante *phármakon*.

A “cena da escritura” seria apenas o fio pelo qual Derrida iniciará sua descostura, ou desconstrução, do texto de Platão. O fio que vai servir para desfilar o pano tecido por Platão, a fim de mostrar que os “nós” através do qual o pensador grego amarra suas idéias, não são absolutos. Como ele mesmo diz: “este será nosso fio suplementar.” (DERRIDA, 1972 b, p. 12).

Derrida procura, desta forma, realizar um pequeno recorte no texto de Platão, puxando alguns fios para, assim, acrescentar novos fios e, deste modo, criar um novo texto. À medida que um texto comporta-se como um tecido, então, nada nele se encontra isolado, ou seja, a partir do mito da escritura, Derrida puxa outros fios do próprio texto, manifestando, pois, o entrelaçamento de idéias que compõe o palco metafísico. A bem da verdade, ele vai deixando explícito, sempre com bastante esmero, que não só todo diálogo *Fedro*, mas também todo discurso platônico, e mais ainda, toda metafísica, fazem parte de uma mesma “costura”. Costura esta que segue o fio do discurso da verdade, ou seja, um discurso logocêntrico constituído a partir da exclusão da escrita.

O trabalho de desconstrução de Derrida segue, neste caso, o seguinte fio: ao reconhecer, então, a repetição da “cena da escritura” em toda a extensão do diálogo *Fedro*, Derrida segue reconhecendo o rebaixamento da escritura no discurso de Platão como um todo. Assim, Derrida parte explorando o primado da voz sobre a escritura em toda extensão do pensamento ocidental.

3.5.4 A exclusão da escrita e o rebaixamento do *Phármakon*

A escrita torna-se inoportuna para os propósitos de Platão, visto que ela não se deixa dominar de forma tranqüilizante pelo discurso metafísico. Seu caráter descentrado se torna inadequado para os fins da filosofia em geral. De modo que o discurso central do diálogo, segundo Derrida, é uma tentativa de conter a escrita como um elemento exterior, como Sócrates apresenta no mito egípcio.

À proporção que Derrida vai desatando os nós do diálogo, este rebaixamento vai se tornando evidente, e isto acontece desde o início do diálogo. É verdade que o significante *phármakon* e a escrita só se tornam um único elemento no mito final, contudo, Derrida vai mostrar que esta proximidade está presente em toda parte do *Fedro*.

O *phármakon* e o grafema se fizeram signo, se assim se pode dizer, de longe, remetendo indiretamente um ao outro, e como por acidente, aparecendo e desaparecendo juntos sobre a mesma linha, por uma razão ainda incerta, uma eficácia bastante discreta e **talvez**, em suma, não intencional. (DERRIDA, 1972 B, p. 17, grifo nosso).

Destaco o termo “talvez” para enfatizar que, se para Derrida, o fio cujo qual ele decide iniciar sua leitura não se encontra isolado, ou seja, se Derrida observa que escrita e *phármakon* designam um único e mesmo problema no texto platônico, não significa, todavia, que a relação entre estes dois elementos se construa intencionalmente a partir do filósofo “Platão”. Contrariamente, esta relação se dá mediante o fato de um texto metafísico caracterizar-se sempre pela discriminação da escrita, o que leva, portanto, neste caso, à discriminação do *phármakon*, visto que ele segue a mesma lógica - ou a “estranha lógica” - da escrita. Deste modo, segundo esta hipótese, Derrida aponta no diálogo momentos em que a marca do significante *phármakon* e da escrita sofrem, de modo bastante semelhante, a mesma discriminação. Derrida procede, assim, passo a passo costurando seus fios e destacando a similitude entre estes dois elementos.

Mas o que seria propriamente o *phármakon*? Segundo Derrida:

O *phármakon* seria uma substância, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de

profundidade crítica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria anti-substância. (DERRIDA, 1972 b, p. 14).

Com efeito, o significante *phármakon* vai tomando destaque no diálogo na medida em que Derrida vai colocando em evidência o caráter de sua indecibilidade que, tal como a escrita, não permite “nenhum privilégio absoluto dominar seu sistema textual.” (DERRIDA, 1972 b, p. 44). Desta maneira, “encanto, fascinação, potência de feitiço podem ser – alternadas ou simultaneamente – benéficas e maléficas” (DERRIDA, 1972 b, p. 14). O *phármakon* seria, em última análise,

[...] o que resiste a todo filosofema, excedendo-o, num movimento indefinido, como não-identidade, não essência, não substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo. (DERRIDA, 1972 b, p. 14).

[...] O *phármakon*, portanto, 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, 1972 b, p. 57)

Por esta razão, Derrida acredita que o texto platônico esforça-se por subjugar e, por conseguinte, manter afastado este perigoso significante. Este gesto caracteriza-se, com efeito, numa atitude fundamentalmente metafísica, à medida que procura conceber o *phármakon* como exterioridade, como elemento invasor. A dinâmica do platonismo consagra, neste momento, a polaridade entre dentro/fora, marca basilar do pensamento metafísico³³.

Em seqüência deste gesto metafísico, é estabelecido, pois, toda cadeia de valores entre remédio/veneno, bem/mal, certo/errado, sério/não sério e outras infinitudes de oposições que Platão, para levar a cabo a exterioridade do *phármakon*, é obrigado a delimitar. Dentre outras: Fala/escrita, vida/morte, pai/filho, mestre/servidor, primeiro/segundo, filho legítimo/órfão bastardo, alma/corpo, dia/noite e sol/lua. (DERRIDA, 1972 b, p. 32). Cada uma destas duplas de oposições carrega a marca de uma violenta imposição valorativa, no qual um dos pólos se sobrepõe ao outro por encontrar-se próximo à origem - origem esta que

³³ Como exemplo, Sócrates utiliza a escrita como exemplo para aferir um preconceito à pintura: “O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas.” (PLATÃO, *Fedro*, 275c).

delimita o dentro e o fora do sistema. O rebaixamento do *phármakon* designa, portanto, o rebaixamento da escrita, reconhecendo, desta forma, o discurso platônico como um discurso essencialmente logocêntrico-fonocêntrico.

No entanto, embora o texto se esforce para compilar um sistema de constrações e dicotomias, não obstante, o movimento do *phármakon* opera como um puro jogo de rastros, impedindo que nenhuma referência absolutamente exterior, nenhum significado transcendente venha bordejar, limitar, controlar este elemento. Ou seja, ao passo que Platão procura aprisionar este elemento, compreendendo-o como veneno – seu sentido mais negativo – Derrida, na contracorrente, mostra que ele, a toda hora, retorna nas brechas do diálogo, manifestando a impossibilidade de apresentar-se como uma entidade, como um ente-presente. Nesse sentido, segundo Derrida, o *phármakon* é, de fato, perigoso por não se submeter às exigências da metafísica, quer dizer, por não deixar-se limitar de maneira definitiva em nenhum dos pólos estabelecidos, seja como veneno, seja como remédio. “Sua essência é sua não-essência.” (DERRIDA, 1972, p. 89).

3.5.5 *Phármakon* como indecível

A desconstrução, de um modo geral, tem como objetivo pensar o *phármakon* como um elemento cujo significado não se deixa dominar por um simples jogo de polaridade. Assim, pode ele livremente ser definido tanto como remédio quanto como veneno, visto que não comporta em si uma “essência”, uma “verdade”. O *phármakon* habita, portanto, o campo dos *indecíveis*.³⁴ Deste modo, é inviável uma condenação definitiva do *phármakon*.

Se, de acordo com Derrida, o *phármakon* – a droga que vem de fora para auxiliar/envenenar a memória – não se deixa definir fixamente em um dos pólos, ou seja, se o *phármakon* é violentamente rebaixado por não existir sob a forma do “como tal”, ele introduz, assim, a “diferença como condição da presença da

³⁴ Os *indecíveis* são termos que não se reduzem à decisão estática, ou seja, que não se delimita a partir de um dentro ou de um fora. De fato, todo julgamento metafísico apóia-se, imprescindivelmente, na lógica binária que decide por um dos opostos; **ou** dentro **ou** fora (ou/ou). Entretanto, os *indecíveis*, agem a partir de outra lógica cuja qual permite pensar em um só momento o dentro **e** o fora (e/e), ou ainda, pensar o **nem** dentro **nem** fora (nem/nem).

essência, abrindo a possibilidade do duplo, da cópia, da imitação.” (DERRIDA, 1972 b, p. 112). É, justamente, pelo fato do *phármakon* não ser o legatário de uma presença-viva – de uma verdade sobre si – que ele pode extrapolar o limite de uma definição cabal.

Sabe-se que não é pretensão de Derrida na *Farmácia de Platão* provocar uma inversão do sentido do *phármakon* provando que Platão cometeu uma injustiça ao defini-lo como veneno e, desta forma, conduzi-lo ao sentido oposto (remédio), acreditando ser uma definição mais verdadeira. Derrida pretende apenas, através do *Fedro*, transparecer a indecibilidade deste significante de modo que, ao demonstrar que o *phármakon* não permite ser controlado por uma presença-viva, acaba, assim, por apagar o limite que define o dentro e o fora.

3.5.6 A lei de Tamuz

Embora Platão deseje legitimar, com base em um discurso racional, em uma verdade incondicional, a escrita (*phármakon*) enquanto veneno, enquanto um tóxico para a memória, esta definição só se torna possível perante o julgamento do deus supremo, Tamuz. Isto significa que só é possível identificar o *phármakon* como veneno mediante um tribunal absoluto, capaz de legitimar o que é o bem e o que é o mal. O Deus dos deuses impõe seu juízo determinando, portanto, a escrita como um mal para a memória, invertendo seu valor e transformando o que antes era positivo, em negativo. Deste modo, Tamuz conduz para exterioridade o que anteriormente serviria como auxílio. Assim, a escrita, sob o julgamento de Tamuz, deve ser mantida afastada para evitar os males que poderia ocasionar, tais como a preguiça e o ócio.

O problema, entretanto, é tentar definir a escrita como pura exterioridade. É que a escrita (*phármakon*), sendo indecível, acaba por perturbar a lógica binária da metafísica, confundindo, então, o fora no dentro e o dentro no fora. Portanto, o trabalho de desconstrução consiste em mostrar que, se por um lado, este julgamento do *phármakon* é uma decisão necessária para a construção do edifício metafísico, que age em nome de uma verdade absoluta, de uma presença viva etc,

não obstante, por outro lado, ele consiste em um juízo opressor e violento que conduz a idéia de verdade, de origem, para o interior do jogo, erradicando, assim, a noção de verdade como fundamento e estabelecendo, pois, o rastro como origem.

Em outros termos, está em jogo na leitura desconstrucionista de Derrida mostrar que, se o *phármakon* em um primeiro momento é definido como remédio, algo benéfico para a memória, logo em seguida, segundo o juízo do deus dos deuses, ele será redefinido como veneno, então, a verdade enquanto essência não existe.

Não obstante, por outro lado, a verdade existe como um efeito de uma decisão. Segundo Derrida: “O valor da escritura – ou do *phármakon* – é, por certo, dado ao rei, mas é o rei quem lhe dará seu valor. Quem fixará o preço daquilo que, recebendo, ele constitui ou institui”. Portanto, “a escritura não terá valor em si mesma, a escritura só terá valor se e na medida em que o ‘deus-o-rei’ a estime.” (DERRIDA, 1972 b, p. 22). Tal decisão tem o objetivo de estabelecer um sistema homogêneo, um sistema estruturado a partir de uma verdade originária.

O Deus Tamuz, aquele que não escreve, age, portanto, em defesa de uma memória presente a si, uma memória que não necessita de auxílio (remédio), uma memória auto-suficiente, capaz de, a partir de sua interioridade, dominar-se a si mesma.

O Deus 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, a sua fala é suficiente. (DERRIDA 1972 b,, p. 22).

Uma vez que o deus dos deuses opta por uma memória presente a si, concebendo, portanto, o *phármakon* como um mero recurso rememorativo, é fixado então o privilégio de uma presença-viva, consagrando um sistema homogêneo, organizado em torno de um núcleo, um centro, uma origem. O gesto do deus Tamuz corresponde, pois, ao gesto do platonismo que, de fato, inaugura o pensamento metafísico. Em outros termos, a leitura derridiana do *Fedro* pretende mostrar que o Deus Tamuz encontra-se na posição de um juiz supremo que, tal como a metafísica, imprime, em proveito de uma presença-viva, um sistema cunhado pelo rebaixamento da escrita em favorecimento da fala. Efetivamente, se Tamuz corresponde a uma metáfora, condizendo, portanto, no mito egípcio, ao lugar da metafísica no pensamento ocidental, então, de acordo com Derrida, a cena da escritura, no final

do diálogo, é, com efeito, a manifestação clara – cena que Derrida não deixa passar despercebida – da necessidade de manter a escrita afastada, traduzida como veneno, a fim de que o pensamento da verdade torne-se possível.

Portanto, Tamuz – o deus que decide (que impõe) a ordem dos valores – visualiza a escrita como um mero registro de lembrança, o que enviesaria, portanto, a boa conduta da memória. Ora, para manter a escrita compreendida como veneno é imprescindível que se disponha sempre da presença do Deus Tamuz. Quer dizer então que o valor que ele impõe ao *phármakon* só é mantido caso se mantenha, também, sua majestosa presença. A sua fala, portanto, revela sua presença, ou ainda, sua fala revela, em última análise, seu querer-dizer. No entanto, na ausência do Deus, sua fala torna-se igualmente escrita. Isto quer dizer que, ao passo que a voz encontra-se diretamente conectada à presença de Tamuz, então, na sua ausência, a voz não será outra coisa senão *phármakon*.

A presença de Tamuz designa, portanto, a presença de uma origem demarcando, sempre por meio da dicotomia presença/ausência, dentro/fora, a sobre-determinação do vivo sobre o morto, da memória sobre a recordação, do modelo sobre a imagem e, sobretudo, da fala sobre a escrita. A escrita consistiria, então, em caracteres mortos, caracteres de recordação, ao passo que a fala, conectada à presença do Deus dos deuses, firmar-se-ia enquanto vida, memória presente a si.

Significa, em suma, que a fala encontra-se conectada ao verdadeiro saber, ao passo que a escrita seria apenas a repetição deste saber como lembrança, o que implica em um não-saber, visto que na ausência de Tamuz, nada se pode saber. Portanto, se a fala diferencia-se da escrita por encontrar-se tutelada pela presença-viva de um Deus, quer dizer então que a metafísica está ancorada sobre a *imago* de um pai vivo – pai que enuncia e controla seu próprio discurso evitando o erro e o logro interpretativo.

A fala é, portanto, o filho legítimo ao passo que a escrita, em contrapartida, é o parricida; aquele que recusa a presença do pai-tutor. “Ao fingir re-apresentar o discurso do Pai, a escrita, órfã e parricida, acaba por des-apresentá-lo, afastando-o definitivamente de sua origem, uma, homogênea e pontual.” (NASCIMENTO, 2004, p. 23). “Assim fazendo, deus-o-rei-que-fala age como um pai. O *phármakon* é aqui apresentado ao pai e por ele rejeitado, diminuído, abandonado

desconsiderado. O pai suspeita e vigia sempre a escritura.” (DERRIDA, 1972 b, p. 22).

O pai, aquele que vigia e determina o valor supremo – o valor do bem e do mal, do dentro e do fora –, seria também o pai do logos. “O logos é um filho, então, um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele.” (DERRIDA 1972 b, p. 22). A razão – aquela que orienta o caminho do bem, o destino da verdade – é, então, juntamente com a *phóne*, o filho legítimo.

Se a desconstrução significa, destituir a origem, a presença-plena de um pai, de um deus capaz de assegurar transcendentemente a ordem dos valores, ou ainda, significa uma desmontagem dos valores preestabelecidos, desvelando, portanto, a violência implícita, mascarada por trás da idéia de uma verdade universal, transcendental, então o *phármakon* encontrar-se-ia já na origem, de modo que presença de Tamuz, não passaria, senão, de uma ilusão, uma ficção.

Se a presença de Tamuz torna-se uma ficção metafísica, então a memória seria desde sempre *phármakon*. Em sua interioridade, desde seu primeiro momento, a memória faz uso da escrita. Uma escritura que permeia a interioridade do sistema, como nas palavras de Derrida:

A memória tem sempre, pois, necessidade de signos para lembrar-se do não presente como qual ela tem necessariamente relação. A memória deixa-se assim contaminar por seu primeiro fora, por seu primeiro suplente. Mas aquilo com que sonha Platão é uma memória sem signo, ou seja, sem suplemento. (DERRIDA, 1972 b, p. 56).

3.6 No Início, o Simulacro

O simulacro precede a origem ou é proveniente dela? Para tratar esta questão, abandonaremos, portanto, a leitura do diálogo *Fedro*, porém, supondo que em nenhum momento abandonaremos o fio que compõe a cena da escritura. Assim, o desnudamento da cena da escritura abre-se para outras cenas cujas quais compõem o mesmo pano metafísico.

Se Platão - entenda-se sempre, o platonismo - aposta na primazia do sentido e da essência, acreditando que o plano das Idéias precede o plano da *Physis*, isto significa, portanto, que, segundo o esquema metafísico, devemos encontrar, em primeiro lugar, a verdade originária, o sentido transcendental, o significado prévio, para então sucedê-lo, a imagem, a cópia, a máscara, o simulacro etc.

Neste propósito, comentaremos outra obra de Platão na qual Derrida aponta mediante um exemplo muito claro este domínio do *eidós* sobre a *physis*. Este exemplo encontra-se no livro X da *República*.³⁵

Trata-se, pois, da famosa ordem dos três leitos que serve para situar o lugar da cópia, do simulacro, ou seja, da mimese em geral. Neste episódio, Sócrates descreve o tipo de mimeses que a técnica seria capaz de produzir estabelecendo três espécies de leitos: o primeiro é o leito "em si", o leito "enquanto tal", o leito criado por Deus, *phyotourgós*: autor da *physis*. Em segundo lugar, temos o leito que é fruto desta idéia e que é fabricado pelo carpinteiro. O carpinteiro, neste caso, produziria o leito a partir do leito "real", uma cópia fiel, servindo então, obedientemente, ao deus criador. Por fim, temos a cópia do leito do carpinteiro e que é feita pelo pintor. O pintor, de fato, é responsável por uma cópia da cópia, ou seja, uma cópia produzida pelo marceneiro a partir do modelo original.

A partir desta cena fica notório, portanto, qual o valor da origem e qual o valor da mimese dentro do discurso platônico. Existe, no entanto, uma sutil curiosidade neste episódio. Ora, embora o trabalho do marceneiro já se constitua como mimeses, no entanto, ele é admirado e louvado. Isto se dá mediante o fato do marceneiro construir seu leito a partir da "idéia" originária. Em contraposição, o trabalho do pintor seria um trabalho inferior, haja vista que, como cópia seguida de cópia, afasta-se da origem e da verdade. Logo, a arte de imitar estaria muito afastada da verdade. Assim, daria a impressão de poder imitar tudo, no entanto, não corresponderia nada senão um simples simulacro.

Há, portanto, uma divisão entre mimeses boa e mimeses má, uma cópia que se orienta conforme modelo do criador, e outra que guia-se irresponsavelmente a partir da cópia do criador, acarretando no afastamento da origem. O valor da cópia só pode ser definido com base da sua proximidade com a origem, ou seja, a *mimese*

³⁵ Sobre este assunto cf. DERRIDA, 1972(d), n. 8.

só tem valor mediante o papel que ela desempenha face à idéia originária. Portanto, o sistema platônico, a partir de agora, polariza: *mimeses* boa/*mimeses* má.

O intrigante aqui é o fato do modelo só poder manifestar-se através da mimese, caso contrário ele não existe. Derrida pretende demonstrar a partir disso que não há como fugir da cópia. Por mais que Platão tente definir um modelo homogêneo, independente, presente a si, acaba por definir sempre dentre uma boa e má escritura, como no caso do *Fedro*.

A cópia está no princípio. Nisto se resume o pensamento de Derrida, ou seja, no início encontra-se a repetição, a escritura, o *phármakon*. O texto de Platão vai, com efeito, manifestando essas ambigüidades, essas aporias. Ora, se a cópia é má, o sistema todo está infectado, tudo está contaminado por esse germen destrutivo e, conseqüentemente, na medida em que um sistema auto-suficiente, homogêneo, não existe, então, tudo é escrita, ou, em um só termo, tudo é alteridade.

Ao passo que Tamuz descarta o *phármakon* como exterioridade, ele pretende estabelecer um primado do mesmo, do pensamento auto-suficiente, independente, ou seja, um sistema fechado em si, livre da alteridade, da duplicidade, do erro, da insegurança, da instabilidade. Um sistema capaz de exercer, seguramente, a dicotomia entre dentro e fora, verdade e falsidade, bem e mal etc. Em contrapartida, a desconstrução promove o chamado para alteridade. Para o pensador, a origem é desde sempre indecível. “Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente a escrita. A “usurpação” começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico de retorno.” (DERRIDA, 1967 b, p. 45).

3.7 Situar-se no Indecível

A indecibilidade não é um momento para atravessar-se, a fim de superá-la³⁶. A indecibilidade também não é um fim. A indecibilidade segue habitando a decisão de modo que esta última não existe sem a primeira.

³⁶ Segundo Pecoraro: “O caminho está barrado. Mas a desconstrução, e a filosofia negativa na qual se encarna, não procuram caminhos, escapatórias, vias de fuga. Não se sabe para onde ir, mas se pode ‘rodopiar no vazio’ e andar incessantemente pelas margens – detendo-se ali sem ultrapassagem ou

Em “*Posições*”, Derrida procura definir o movimento desconstrucionista a partir de uma “estratégia geral da desconstrução”:

O que me interessava naquele momento e que eu tento perseguir agora, por outras vias, é, ao mesmo tempo que uma ‘economia geral’, uma espécie de ‘**estratégia geral da desconstrução**’. Essa estratégia deveria evitar simplesmente neutralizar as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente residir, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo. (DERRIDA, 1972 a, p. 47).

Tal “estratégia” ocorre mediante dois momentos; a fase de inversão e de deslocamento. Contudo, embora Derrida fale em dois momentos, antes de eles se constituírem como dois momentos distintos, realizados em tempos diferentes, tanto a fase de inversão como a de deslocamento ocorrem em um só gesto, ou melhor dizendo, a partir de um gesto duplo, como prefere Derrida. Ou seja, o gesto de inversão já implica um deslocamento e vice-versa. No entanto, como isso é possível?

A fase de inversão seria uma forma de “reivindicação dos direitos da parte de quem sofre a imposição.” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 11), ou seja, a partir da dicotomia estabelecida pelo sistema metafísico, em que um pólo sempre está submetido ao outro, como o dentro/fora, é necessário, em um primeiro momento que se realize a inversão destes elementos.

Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nos não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta, um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. (DERRIDA, 1972 a, p. 48, 49).

superação, mas também sem recuo – da existência, dos pensamentos, da filosofia. Com efeito, temos a **impressão** (apenas a impressão, a saber, algo suspenso entre real e irreal) de agir, de produzir somente quando nos abandonamos ‘a uma interrogação sem fim nem objeto’ [...]. Ali talvez aconteça ter a sensação de ter conseguido alcançar algo de estável, findado; de algo que possa servir como fundamento, prestar muita atenção porque ‘a , maior loucura é acreditar que nós andamos sobre algo sólido [...]. Os nossos passos pareciam aderir ao solo e nós descobrimos bruscamente que não há nada que se assemelhe a um solo. Que não há sequer nada que se assemelhe a uns passos. (PECORARO, 2002, p. 49).

“Este momento de inversão é estruturalmente inseparável de um momento de deslocamento com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual.” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 12). Em outros termos, significa que, se a escrita encontra-se na origem, ou seja, se a origem é desde sempre cindida, dupla, indecível, então o solo que sustenta o sistema constitui-se, portanto, como um solo móvel, de maneira que, no momento em que a inversão é efetuada, toda cadeia semântica que regia um determinado campo semântico é abalado. Logo, a fase de inversão deve ser acompanhada da fase de deslocamento.

Seria ingênuo acreditar que uma simples inversão seria capaz de romper com o sistema vigente. “Ater-se a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído.” (DERRIDA, 1972 a, p. 49). De acordo com Derrida, estes foram os movimentos de todos que tentaram romper com o sistema metafísico efetuando uma mera inversão de pólos. O trabalho desconstrucionista, ao contrário, não almeja alcançar um fim mediante a inversão de valores. Para Derrida, a inversão seria um trabalho incessante da desconstrução. Em outros termos, não se trata de inverter a metafísica para atingir um novo sistema dotado de novos valores, regidos sobre outros códigos etc., a inversão é uma atividade que não cessa de se inscrever no campo da metafísica. Isto quer dizer que a desconstrução é um movimento eterno de inversão e de deslocamento.

Essa escrita dupla (desconstrução), justamente estratificada, deslocada e deslocante, marca o afastamento entre, de um lado a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo conceito, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior. (DERRIDA, 1972 a, p. 49).

Em conclusão, a desconstrução consistiria, portanto, em uma atividade que se esforçaria para manter-se na esfera do indecível, permitindo, assim, a emergência do pensamento da alteridade, da *différance*, do *rastro*. Em vista disto, a desconstrução, a partir de agora, deverá ser pensada, sobretudo, como um pensamento ético, e não como outra teoria do conhecimento. Em outros termos, a desconstrução se inscreveria antes no campo da ética que, propriamente, no campo da epistemologia.

Capítulo 4

DESCONSTRUÇÃO E ÉTICA

O que me interessa não é propor uma ética ou o conteúdo de uma ética, mas pensar o que quer dizer a eticidade da ética. Como, onde aparece ou o que é a ética? Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética ali onde não há mais regras ou normas éticas. ... O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras nem normas prévias. (DERRIDA)

Num certo sentido, este quarto e último capítulo pode ser considerado como resultado final da discussão com Habermas travada no primeiro capítulo e que deu origem à questão-guia deste trabalho, qual seja, “onde se situa o pensamento de Derrida?”. De um modo geral, trata-se aqui de responder esta questão proporcionando, assim, uma leitura da obra de Derrida diferentemente da empreendida por Habermas. A leitura que será proposta no momento consiste em determinar o discurso da desconstrução como discurso essencialmente ético.

A crítica que Habermas faz a Derrida falha por não enxergar com nitidez a dimensão ética do pensamento de Derrida. Fixado num discurso que tem a verdade como foco, Habermas faz vista grossa sobre o aspecto ético do discurso derridiano, aspecto este que emoldura todo o discurso do pensador franco-argelino. Desta forma, no momento em que Habermas pretende inserir Derrida numa contradição performativa, ele está conduzindo o pensamento derridiano em direção a uma teoria do conhecimento. Sendo assim, para Habermas, ou bem se admite um discurso racional, ou nada pode ser dito com propriedade. Ou seja, Habermas está preocupado com uma epistemologia fundada em um discurso racional.

No entanto, não se trata de afirmar aqui que Derrida não se preocuparia com um discurso sobre a verdade, desmerecendo, no caso, o conhecimento, a

ciência etc. Pelo contrário, ele afirma, categoricamente, que acredita, sim, na ciência e no conhecimento:

Acredito na verdade das ciências, não sou cético, acredito no saber, acredito no objetivo dos cientistas. Trata-se evidentemente de uma objetividade garantida pela discussão, pela comunidade científica, pelos protocolos de interpretação.” (DERRIDA, *Entrevista*, 2001).

Entretanto, sua preocupação maior se concentra, sobretudo, em suspeitar de certa imparcialidade no discurso, ou seja, da neutralidade que é pressuposta no conhecimento. A partir de um gesto, antes de tudo, nietzscheano, Derrida toma a verdade como um discurso de cunho moral e é assim que ele pretende trabalhar a história da filosofia e o pensamento metafísico num sentido mais amplo.

Sendo assim, se a preocupação primeira de Derrida é dotar a filosofia de um substrato político, cujo discurso se faz sempre por meio da dicotomia matriz Dentro/Fora, então, o seu pensamento estaria, em última análise, menos preso a uma epistemologia e muito mais preocupado em manifestar a violência que ocorre no interior do sistema metafísico. Nesse sentido, esta preocupação desembocaria inevitavelmente em reflexões ético-político-sociais.

Neste intuito, a proposta de leitura que desenvolvo aqui, seria menos o acréscimo de um novo conceito derridiano, somando-se aos que já foram tratados, e sim um reposicionamento de seu pensamento. Deste modo, o presente capítulo é uma espécie de reorganização daquilo que já dissemos antes sobre Derrida, agora, porém sob a ótica de um primado ético. Acredito que tudo o que Derrida se propõe a dizer, desde o primeiro momento de seus escritos, consiste, sobretudo, em um discurso cunhado sobre uma ética.

No entanto, caracterizar o discurso de Derrida como um discurso essencialmente ético exige que, em primeiro lugar, se compreenda o que seria ética para o pensador franco-argelino. Para tanto, faz-se necessário uma redefinição do conceito de ética, ou seja, deve-se diferenciar a idéia a ética derridiana da forma como a tradição pensou este termo. Portanto, o trabalho que se segue deverá mostrar que a ética cuja qual Derrida se inclina a pensar não se trata, de forma alguma, de uma instância moral superior, compreendida no âmbito da ontologia.

Trata-se, todavia, de outra concepção ética, uma concepção que não se deixa mais subscrever no registro da polaridade bem/mal.

Em minha opinião, a ressignificação deste conceito só se torna compreensível se acessarmos, minimamente, o pensamento do filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Defendo que situar Derrida no campo da ética é pensar a ética da forma como Lévinas a concebeu. Assim, torna-se imprescindível esta passagem por Lévinas, para que, enfim, possamos ler Derrida da forma mais fiel e “justa” possível, o que nos distanciaria radicalmente da leitura habermasiana no seu *Discurso Filosófico da Modernidade*.

4.1 Ética da Tradição e Ética Desconstrucionista

É estranho e paradoxal referir-se a uma ética em Derrida, já que, como afirma Bennington,

A desconstrução não pode propor uma ética. Se o conceito de ética, como todos os conceitos, vem a nós, como não poderia deixar de fazê-lo, da tradição que passou a ser chamada de metafísica ocidental, e se, como Derrida coloca desde o início, a desconstrução pretende desconstruir a rede inter-relacionada de conceitos que nos é legada pela ou como metafísica, então a ‘ética’ não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução. (BENGNINTON, 2004, p. 9).

O conceito de ética seria integrado a um discurso essencialmente metafísico “não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução.” (BENGNINTON, 2004, p. 9).

É importante, primeiramente, compreender o significado de ética diante do qual Derrida pretende se posicionar. Não seria, certamente, sobre a ética que habita a metafísica tradicional, que se ergue sobre uma origem, a fim de estabelecer e fixar seus princípios valorativos. Derrida não pretende trabalhar uma ética estipulando primeiramente uma base ontológica, para enfim, poder pensar qual a maneira mais adequada de agir no mundo. Ao contrário, se Derrida empreende um redimensionamento do primado ético sobre o primado metafísico, significa que ele

concebe uma maneira singular de pensar a ética. O discurso ético derridiano da desconstrução “não dispõe de uma tábua de valores morais.” (DERRIDA, *Entrevista*, 2001). E sendo assim, “a desconstrução não é uma moral. Não é um dever moral”. (idem).

Por conseguinte, ao passo que a ética derridiana não corresponde, portanto, à mesma ética da tradição, então, como seria possível uma ética da desconstrução? Seria, talvez, possível uma ética anterior à metafísica, ou seja, uma (arqui)ética que fosse anterior ao pensamento ético da tradição?

Seguindo Bennington, se a princípio ele demonstra uma incompatibilidade entre desconstrução e ética, mais adiante, ele apresenta a idéia de outra ética, sobre a qual a desconstrução se apoiaria:

A desconstrução desconstrói a ética, ou revela a ética desconstruindo-se (a si mesma) na desconstrução, mas algum sentido de ética ou do ético, alto de arquétipo, talvez sobreviva à desconstrução ou venha à tona como sua origem ou recurso. (BENGNINTON, 2004, p. 10).

Desta forma, ao passo que, em um primeiro momento, a desconstrução seria a negação e, além disso, a rejeição de todo pensamento ético, ela, pode, doravante, trazer à tona a idéia de outra ética, concebida como uma ética primeira. Ou, mais que isso, a desconstrução pode ser tida como a ética mesma.

4.2. Desconstrução: Ética e Relativismo

Em que condições Derrida pode ser considerado um pensador relativista? O problema do relativismo em Derrida torna-se pertinente caso seu pensamento esteja implicado com um discurso voltado acerca do problema da verdade. No entanto, se a desconstrução for considerada um discurso “ético”, não convém confundí-lo com um pensador relativista. Se tudo o que já foi ressaltado sobre a idéia de *rastró*, *différance*, caracteriza-se como uma origem heterogênea, então, o pensamento da desconstrução inviabiliza a constituição de uma verdade unitária enquanto tal. Todavia, por outro lado, este discurso não tem como objetivo

último destituir o lugar de uma verdade absoluta almejando fins epistemológicos. Ou seja, a desconstrução proposta por Derrida – a desconstrução de uma origem enquanto presença plena – não tem o intuito de deixar tudo fragmentado à mercê de um relativismo. Tampouco, tem a pretensão de levar a cabo a morte da filosofia, ou estabelecer outras bases para a fundamentação do conhecimento. Muito pelo contrário, se Derrida inclina-se a ler a metafísica sob a luz da *différance*, é porque ele acredita, primeiro, que é possível ir além da verdade enquanto presença, e, segundo, sair da armadilha do relativismo. Neste propósito, Derrida afirma categoricamente:

Não sou relativista, e aos que acreditam poder tirar uma lição relativista das leituras de meus textos diria simplesmente que se enganam. O relativismo é uma filosofia que consiste em dizer que todas as perspectivas se equivalem, que todos os pontos de vista têm o mesmo valor, e que tudo depende do lugar onde o indivíduo se encontra, do tempo, do assunto etc. Nunca pensei desse modo. (DERRIDA, *Entrevista*, 2001).

Ao inserir Derrida numa trilha que conduz seu pensamento a um primado ético, seria, para além de uma preocupação com a verdade, entendê-lo como alguém que se inclina a pensar a singularidade. No entanto, é o foco na singularidade que, segundo ele, possibilita um mal-entendido no seu discurso, levando-o a ser confundido como pensador relativista:

Creio que a origem dos mal-entendidos no caso se deve a que sou muito enfático a respeito da singularidade e das diferenças: a singularidade das culturas, das nações, das línguas. Não acredito que se possa deduzir um relativismo da atenção à singularidade, mas como ênfase muito a incondicionalidade, o perdão incondicional, a hospitalidade incondicional etc. conclui-se daí que sou relativista. Muito ao contrário, o motivo da incondicionalidade é justamente o que abala todo e qualquer relativismo e hipóteses condicionais. Existem coisas que é preciso fazer, às quais é preciso responder de maneira imperativa, com urgência, e que não se deixam relativizar... Em todo caso, jamais fui relativista. E naturalmente enganam-se os que tiram essa conclusão, privando a desconstrução de toda espécie de força de convicção. Isso supõe, segundo a definição clássica, que se você se diz relativista, ou cético, como pode acreditar na verdade do que diz? Penso que a interpretação relativista é uma interpretação fraca. (DERRIDA, *Entrevista*, 2001).

Ora, se Derrida não se assume como relativista é porque ele acredita na ética e na justiça, e, por conseguinte, na política. Todavia, o ético em Derrida seria, antes de mais nada, o pensamento da alteridade. Então, teremos: por um lado, um Derrida preocupado em desconstruir a idéia de uma verdade última como fundamento, o que permitiria, a exemplo da crítica habermasiana, uma leitura relativista de seu pensamento. E, por outro, um Derrida aberto às questões éticas e políticas, o que inviabilizaria o relativismo em seu pensamento. De tal forma, optamos aqui, e este é o objetivo último deste trabalho, por ler Derrida sob um pano de fundo ético, e não sob um primado epistemológico. Deste modo, podemos postular que se há algum horizonte no pensamento de Derrida este se define como pensamento da alteridade e esta alteridade só pode ser concebida de maneira consistente se for pensada enquanto ética. O que afasta definitivamente sua identificação como um pensador relativista.

4.3. Ética e Alteridade: a Influência de Emmanuel Lévinas no Pensamento de Derrida

4.3.1. Desconstrução, Alteridade e Ética

É sabido que o movimento da desconstrução faz sobrevir pensamento da alteridade. Ou seja, no efeito da desconstrução dá-se a emergência da alteridade. Por conseguinte, é a partir da alteridade que o pensamento ético em Derrida pode, decerto, vir à tona. A alteridade demarca, assim, a violência exercida pelo sistema metafísico. Logo, pelo advento desta alteridade se erigirá uma ética, que não deve ser concebida nos moldes da tradição, mas, sim, enquanto uma (arqui)ética.

Deste modo, a desconstrução, antes de ser um pensamento niilista, seria, sobretudo, um pensamento “afirmativista”, haja vista que o objetivo último na sua relação com a metafísica seria proferir um “sim” à alteridade desde sempre aprisionada pela lógica do mesmo.

O “sim” a esta alteridade implica, em primeiro lugar, reconhecer a violência exercida mediante o pensamento metafísico para, em seguida, possibilitar

um acolhimento deste “outro” suprimido³⁷. Portanto, a idéia de desconstrução culminará naquilo que Derrida chama de acolhimento incondicional, ou, de um “sim” incondicional à alteridade.

Como fio condutor desta aproximação entre ética e desconstrução é inevitável recorrer à influência que o pensamento de Emmanuel Lévinas exerce em Derrida.

4.3.2. O rastro Levinasiano no Pensamento de Derrida

Antes de mais nada, é preciso dizer que não temos o intuito de introduzir aqui uma espécie de corte epistemológico no pensamento de Derrida.³⁸ Este corte produziria duas fases na obra do pensador: na primeira, estaria ele predominantemente envolvido com questões de cunho mais teórico – fase em que surgem os textos que fundamentam a idéia de desconstrução – e, na segunda, mais precisamente na década de 1980, sob uma espécie de reviravolta nos propósitos teóricos, ele se dedicaria aos problemas que sinalizam sobretudo questões éticas, políticas e sociais, como, por exemplo, “crueldade”, “justiça”, “lei”, “amizade”, “perdão” “responsabilidade” etc. Embora artificial e enganosa, esta divisão poderá nos auxiliar a compreender melhor o pensamento ético da desconstrução. Desta forma, caso se aceite tal separação, o grande responsável por este efeito, ou seja, o grande divisor de águas na obra de Jacques Derrida seria o filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Quando se lê Lévinas, tem-se a nítida impressão de uma proximidade textual com Derrida. No entanto, tal similitude não impede Derrida de efetuar uma leitura desconstrucionista do filósofo lituano. Meu interesse aqui não consiste em ler Lévinas sob a luz da desconstrução, mas introduzir uma idéia de ética em Derrida tomando como fio condutor o pensamento levinasiano. Sendo assim, a partir da presente proposta, tudo que for dito no nome de Lévinas, poderemos, seguramente, ligar ao nome de Derrida.

³⁷ Nas palavras de Haddock-Lobo, “Contra toda uma leitura que liga Derrida a uma postura niilista, a desconstrução não seria mais que um dizer “sim” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 17).

³⁸ A proposta deste trabalho vai justamente na direção contrária, ou seja, o objetivo principal aqui é mostrar que o pensamento de Derrida, como um todo, porta em si uma mensagem ética. Contudo, para fins didáticos, exerce-se tal divisão.

No ensaio “*A-deus a Emmanuel Lévinas*” encontramos referências de Derrida a Lévinas que fundamentam as discussões éticas da Desconstrução. Nesta obra, é expresso, sob o nome de Lévinas, “quase” tudo o que o pensamento desconstrucionista se inclina a realizar. Ou seja, Lévinas permite, de certa forma, pensar Derrida no campo da ética, de modo que o que já teria sido dito pelo pensador franco-argelino anteriormente em um âmbito mais teórico, por exemplo, na “*Gramatologia*”, na “*A Voz e o Fenômeno*” e em “*Escrita e Diferença*”, pode ser agora reelaborado a partir de um pensamento ético.

Devemos, portanto, introduzir o pensamento de Lévinas, para que possamos, então, acompanhar a relação intrínseca entre desconstrução e ética. Tomando como princípio a idéia que de alguma forma já fora introduzida acima, temos uma reformulação de uma filosofia primeira enquanto (arqui)ética. (arqui)ética seria, nesse sentido, a idéia central que nos conduziria ao pensamento, tanto levinasiano, quanto derridiano.

Neste ensaio, Derrida aponta a principal importância do pensamento Levinasiano para a filosofia e, além disso, deixa transparecer, num misto de herança e gratidão, sua proximidade para com o pensamento do filósofo lituano. Com belas palavras, Derrida se dirige assim ao filósofo morto:

Cada vez que leio ou releio Emmanuel Lévinas sinto-me inundado de gratidão e de admiração, inundado por esta necessidade, que não é um constrangimento, porém, uma força muito doce que obriga e que obriga, não a curvar de outra maneira o espaço do pensamento no seu respeito ao outro, mas a render-se a esta outra curvatura heteronômica que nos refere ao completamente outro (quer dizer, à justiça, diz ele em algum lugar numa poderosa e formidável elipse : a relação ao outro quer dizer à justiça), segundo a lei que conclama render-se à outra precedência infinita do completamente outro. (DERRIDA, 1997, , p. 26).

Dessa forma, o próprio Derrida não deixa dúvida de sua proximidade com o pensamento de Lévinas, sobretudo no diz respeito ao pensamento do “outro” ou da alteridade. O “outro”, como deixou transparecer Derrida, não é um “outro” pensado no campo da ontologia, mas, sim, num espaço cujo qual este “outro” não se deixa aprisionar enquanto uma definição fechada. Este outro seria, em última

instância, um “outro” completamente “outro”, ou seja, um “outro” enquanto alteridade absoluta³⁹.

É, portanto, seguindo o rastro deste “outro” que o pensamento de Derrida e Lévinas se encontram, ou seja, é mediante esta alteridade radical - alteridade que não se submete jamais como conceito - que se dá a possibilidade da desconstrução enquanto pensamento estritamente ético.

4.3.3. O rosto do outro em Lévinas

A ética de Lévinas é, com efeito, uma abertura ao *rosto do outro*. O *rosto*, para Lévinas, assume uma conotação bastante singular. Ou seja, Lévinas vai trabalhar a idéia de *rosto* como a impossibilidade de um acesso direto à alteridade. Impossível acesso posto que este *rosto* manifesta o infinito, e é somente a partir deste contato infinito com o “outro” mediante seu *rosto*, que torna-se possível uma relação fundamentalmente ética com o outro. Portanto, a relação com o *rosto do outro* é sempre a constatação do outro enquanto totalmente “outro”.

O *rosto* é desconhecível. No entanto, ser desconhecível “nada diz do limite negativo do conhecimento. Esse não saber é o elemento da amizade ou da hospitalidade para a transcendência do estrangeiro, a distância infinita do ‘outro’.” (DERRIDA, 1997, p. 23). Segundo Lévinas: “Penso antes que o acesso ao *rosto* é, num primeiro momento, ético.” (LÉVINAS, 1982, p. 69).

O *rosto* aponta para esta alteridade radical. Seria, de certo modo, o meio pelo qual o outro chega a mim, como ele se apresenta, ultrapassando, portanto, todos os limites que tentam defini-lo, demarcá-lo. Em uma palavra, o *rosto*, para Lévinas, seria a impossibilidade última de tomar o outro como objeto.

Quando um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o que pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o *rosto* pode, sem dúvida,

³⁹ Segundo Haddock-Lobo, “o problema da filosofia não é mais a relação ontológica do homem como ser e, sim, a relação do Homem como outro, com seu outro, como alteridade absoluta” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 39)

ser dominada pela percepção mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 1982, p. 69).

Portanto, o rosto do outro “destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ‘ideatum’ – a idéia adequada.” (LÉVINAS, 1988, p. 38). No processo de perscrutação deste “Outro”, o *rosto* deixa sempre um resto, um excesso de significação, o que o torna intematizável, inapreensível, ou seja, um *rosto sem face*.

4.3.4 Uma ética para além do humanismo

Desta forma, podemos concluir que a relação entre os homens seria, segundo Lévinas, uma relação não-sintetizável, gerando, portanto, uma relação pautada numa ética que não se reduz à maneira da tradição pensar o humanismo, ou seja, um humanismo cerrado na forma de conceito⁴⁰.

No intuito de dar um novo sentido à palavra “Humanismo”, sua filosofia “é uma guerra contra esse primado do mesmo que o humanismo acaba por encerrar.” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 44). Para Lévinas, seguindo os passos de Heidegger, uma ética não deve mais ser compreendida a partir do conceito de humanismo, visto que este “se mostra sempre de forma prescritivo e desrespeitador em relação à natureza humana, e que sempre se sustentam por afirmar a mesmidade.” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 44).

No entanto, se, por um lado, Lévinas serve-se do pensamento de Heidegger para ultrapassar a idéia de Humanismo pensada pela tradição, por outro lado, contra Heidegger, o filósofo lituano vai compreender a ética para além do modo de ser do *Dasein*, em que “se faz necessário um outro passo, ainda que longo, para que a filosofia seja respeitada em sua forma radical, qual seja, a retomada da questão humanista sob um outro olhar, o olhar do “outro”. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 44). Portanto, é somente ao ultrapassar a idéia de “eu” e, por conseguinte, concebendo a alteridade como uma alteridade originária, é que se atinge, portanto,

⁴⁰ Lévinas irá pensar a idéia de humanismo a partir do humanismo do outro homem.

[...] essa mudança de eixo almejada, que se satisfaz em, simplesmente, propor um pensamento pré-ético, não determinante e que visaria tão-somente à retratação da relação mesmo, da relação com meu outro, com meu constante outro – que nada mais é do que todo aquele que me aparece. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 45).

É na primazia do outro que se encontram os pensamentos de Lévinas e Derrida. Porém, esta inversão de eixos efetuada no seio da filosofia, para Lévinas, “não se configura em mais uma indicação metafísica”, de modo que, a fim de radicalizar este ‘outro’ a partir da idéia de uma (arqui)ética, não deve ser, por conseguinte, conduzido como um ‘outrocentrismo’, pelo fato deste outro ser ‘completa disseminação.’” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 45).

Derrida assume, portanto, a postura que nasce da questão primeira de Lévinas, qual seja, a questão do “Outro”. Outro cujo *rostro* nós nunca vislumbramos, “Outro” intocável, cuja infinita distância seria a medida de nossa separação.

Em direção contrária à tradição metafísica, que pensou o retorno do pensamento “Outro” ao pensamento “Mesmo”, ou ainda, o retorno da diferença à identidade, então, a categoria filosófica fundamental, para Lévinas, passaria a ser a noção de infinito, que balizaria toda sua concepção de ética como filosofia primeira. Nesse sentido,

[...] a experiência mesma é a relação que se estabelece no infinito espaço assimétrico entre eu e outro e é estampada na nudez do rosto deste que me convoca a palavra, que me invade violentamente com a demanda da ética e que, por isso, me institui como eu. (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 167).

Logo, se a experiência ética se estabelece no infinito, então, ao propor uma simetria absoluta entre o eu e o outro, ou seja, pensar a relação eu-outro a partir da lógica do cálculo, seria ainda permanecer no campo da metafísica. Neste caso, a ética de Lévinas seria, pois, uma ética da assimetria absoluta, onde “a epifania do outro inaugura o gesto ético.” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 167). Nesse sentido, o “Outro” nunca poderia submeter-se ao pensamento do “mesmo”.

Para Lévinas, dada a infinita distância que nos separa do Outro, do *rostro do outro*, nunca poderemos saber, ao certo, com quem estamos e, até mesmo, se estamos com alguém em cada momento. Este outro que desconhecemos, este outro faltoso, é justamente o que vai iniciar a demanda ética.

Portanto, o pensamento Levinasiano-derridiano, propõe abordar uma “outridade” que ultrapassa os limites da metafísica. Ou seja, para além de um juízo, de um fundamento, que comandaria, a partir de uma esfera transcendental, a relação entre os homens, a ética para Derrida e Lévinas seria possível somente mediante a recusa deste fundamento. Derrida, portanto, recebe de Lévinas a herança de uma ética suplantada não em preceitos metafísicos na qual uma ética - concebida enquanto dever-ser - estaria sempre submetida a um “Bem” maior, mas, sim, um pensamento ético que lida, sobretudo, com esta alteridade radical, este outro sem nome, sem identidade, sem pátria. Em outras palavras, o pensamento de Lévinas conduz Derrida a pensar uma ética suplantada em um outro *an-árquico*, ou seja, um outro destituído de *arquia*, de fundamento, uma origem sem solo.

4.3.5 O Deus de Lévinas

A rigor, se a idéia de Deus - compreendido enquanto princípio moral - serve para garantir a harmonia da vida em sociedade, então, na ausência dele, não subsiste, portanto, nenhum valor superior ético-moral e, por conseguinte, toda e qualquer convivência harmônica entre os seres humanos tornar-se-ia impossível.⁴¹ Ora, ao passo que a ética, tanto para Lévinas como para Derrida, não pode ser pensada com base em um fundamento, ou seja, a partir de uma presença-plena, então, em consequência disso, deveria se acreditar que este pensamento conceberia uma ética sem Deus. Como isto é possível? Assim como foi preciso efetuar uma reestruturação no campo da ética, será preciso também pensar outra concepção de Deus.

A idéia de Deus em Lévinas seria não mais que um prolongamento deste reposicionamento ético que vem sendo efetuado ao longo do capítulo. Ao passo que a filosofia primeira de Lévinas corresponde a um primado ético, então, Deus, antes de consistir numa ontologia interessada em verdades últimas, corresponderia, acima de tudo, a um princípio ético. Deste modo:

⁴¹ Este seria o grande problema teológico aberto por Dostoievski. Para o literato russo, a crença em Deus torna-se necessária para manter e garantir o sentido da existência.

O Deus Levinasiano não pode ser encarado como uma instância de julgamentos e prescrições, como acaba de configurar no pensamento religioso tradicional. O Deus, se não ontologia nem religiosamente concebido, mas pensado eticamente, passa a designar não um princípio de alteridade absoluta, mas o chamado para que se perceba este princípio, um verbo, uma aparição no *rosto sem face do outro*, para que compreenda a infinitude da alteridade, o próprio infinito, e para que se experimente a assimetria absoluta. (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 169)

Deus, enquanto possibilidade de abertura infinita ao *rosto do outro*. Num certo sentido, seria esta idéia de divindade em Lévinas, ou seja, “um chamado não ontológico, um apelo ético para que se evidencie esta abertura com o outro.” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 168). Deste modo, seria equivocado tomar uma concepção Levinasiana de Deus representado por uma instância moral transcendental. O Deus Levinasiano, ao contrário, é um “Deus sem ser, ou seja, é apenas uma invocação não precedida de compreensão que se dissemina na multiplicidade cotidiana nos rostos de todos aqueles que nos surgem.” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 168).

4.3.6 O “sim” incondicional e a hospitalidade absoluta

Se a idéia de Deus, de infinito, de *rosto do outro*, abrem margem para se pensar uma ética que não coaduna com pensamento do cálculo - uma ética enquanto instância transcendental prescritiva de valores - então, resta supor que a ética da alteridade, conforme se pretende apresentar aqui, não pode, em hipótese alguma, consistir em uma ética condicionada. De maneira mais direta, este pensamento ético consistiria em uma aceitação incondicional da alteridade. Em suma, o pensamento ético que Derrida herda de Lévinas, consiste, em última instância, numa hospitalidade incondicional ao estrangeiro, que seria, a rigor, um acolhimento absoluto do rosto do outro.

Ora, este movimento sem movimento apaga-se no acolhimento do outro, e como ele se abre ao infinito do outro, ao infinito como outro que o precede, de alguma maneira, o acolhimento do outro (genitivo subjetivo), já será uma resposta: o *sim* ao outro já responderá ao

acolhimento *do* outro (genitivo objetivo), ao sim do outro. Esta resposta é convocada desde que o infinito – sempre do outro – é acolhido. Seguiremos seu rastro em Lévinas. Porém o “desde que” não indica o instante ou o limiar de um começo, duma *arké*, já que o infinito terá sido pré - originariamente acolhido. Acolhido na anarquia. (DERRIDA, 1997, p. 41 e 42)

Com efeito, tanto para Lévinas como para Derrida, a relação com outrem se dá através de um “sim” incondicional. Contudo, este sim não seria uma mera resposta, na qual um sujeito, senhor a si, direciona ao chamado do outro. Ao contrário, o sim, do qual Derrida se refere, precede o chamamento. O “sim” está no início, como ele mesmo afirma, “é preciso começar por responder” (DERRIDA, 1997, p. 42).

O “sim” seria, portanto, o compromisso ético *par excellence*. Ou seja, o “sim” indicaria, com efeito, que o outro se encontra desde sempre lá. Nesse sentido, não há, no entanto, um momento primeiro onde tudo é “familiar” e, um segundo momento, no qual o estrangeiro bate à sua porta. Para Derrida, como para Lévinas, o acolhimento “em si” configura a (arqui) ética da qual vimos falando.

É, portanto, o *rastro* deste sim incondicional que permite Derrida a refletir sobre a idéia de hospitalidade. Nesse sentido, o pensador propõe a seguinte questão: “a hospitalidade consiste em interrogar quem chega?” (DERRIDA, DH, p. 25). Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável de um duplo apagamento, o apagamento da questão e do nome? (DERRIDA, DH, p. 26). Este é o cerne da problemática que envolve o pensamento de Derrida quando se trata de ética da desconstrução. Para Derrida, a questão da hospitalidade⁴² que, decerto, encontra-se fundamentalmente depositada sobre o solo do pensamento ético de Lévinas, deve estar submetida a uma lei

sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar. Porque, se eu pratico a hospitalidade por dever (e não em conformidade com o dever), essa hospitalidade de quitação não é mais uma hospitalidade absoluta, ela não é mais graciosamente oferecida para além da dívida, e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada pela

⁴² "A hospitalidade pura consiste em acolher aquele que chega antes de lhe impor condições, antes de saber e indagar o que quer que seja, ainda que seja um nome ou um “documento” de identidade. Mas ela também supões que se dirija a ele, de maneira singular, chamando-o portanto e reconhecendo-lhe um nome próprio: como você se chama?" (DERRIDA, 2001, p. 250).

singularidade do que chega, do visitante inopinado. (DERRIDA, DH, p. 73).

Ou seja, a hospitalidade deve ser pensada, acima de tudo, como um acolhimento incondicional ao outro.

De acordo com Lévinas, o sujeito, antes de ser um hóspede, é, sobretudo, um refém do estrangeiro. Refém porque ele encontra-se permanentemente perpassado pelo outro, dada, ou não, sua permissão. Derrida mostra, portanto, que o sim incondicional revela a anterioridade da alteridade sobre o primado do mesmo, quer dizer, a anterioridade do estrangeiro sobre a hegemonia do “eu”. De que forma?

Na medida em que Derrida posiciona-se contra a idéia de uma identidade a si, ou ainda, a todo pensamento que desemboca na idéia última de presença-plena, seria, então, contraditório acreditar que existe algo que se legitime enquanto propriedade privada. A língua materna seria uma dessas propriedades invioláveis, cujo espaço que a separa do sujeito falante é neutro.

A língua é também a experiência da expropriação de uma irreduzível expropriação. A língua dita materna, já é uma língua do outro. Se nos dizemos, aqui, que a língua é a pátria, a saber, isso que os exilados, os estrangeiros, todos os judeus, que os errantes do mundo levam na sola de seus sapatos, não é para evocar um corpo monstruoso, um corpo impossível, um corpo cuja boca e língua arrastariam os pés, e mesmo sob os pés. O que nomearia, de fato, a língua, a língua dita materna, aquela que carregamos consigo, aquela que nos carregado nascimento à morte? Não parece aquele lar que não nos abandona nunca? O próprio ou a propriedade, pelo menos o fantasma de propriedade que, no mais perto do nosso corpo, e nós sempre ali voltamos, daria lugar ao lugar mais inalienável, uma espécie de habitat móvel, uma roupa ou uma tenda? A tal língua maternal, não seria ela uma espécie de segunda pele que carregamos, um *chez-soi* móvel? Mas também um lar inamovível, já que ele se desloca conosco? (DERRIDA, DH, p. 80 e 81).

Derrida procura, desta forma, desapropriar o sujeito de seu *habitat* mais próprio, qual seja, a língua materna. Portanto, se a língua materna já se revela como língua do outro, então, a alteridade é anterior à subjetividade. Isto (a alteridade) começa, portanto, antes de começar. Eis a origem. O sujeito é desde sempre refém

da alteridade, de maneira que, negar a alteridade significa, ao mesmo tempo, negar a si mesmo.⁴³

Logo, este movimento ético para Derrida seria, com efeito, uma desapropriação constante daquilo que se pretende afirmar enquanto propriedade; seja a idéia de sujeito, de língua materna, ou de pátria. De um jeito ou de outro, o próprio se revelará enquanto alteridade.⁴⁴

Todas estas palavras: verdade, alienação, apropriação, habitação, chez-soi, ipseidade, lugar do sujeito, lei, etc., permanecem problemáticas aos meus olhos. Sem exceção, todas elas transportam o selo desta metafísica que, justamente, se impôs através desta língua do outro. (DERRIDA, MO, p. 91).

Passo a passo, este discurso ético vai se convergindo no discurso da desconstrução. Ou seja, se para Derrida, a ética é uma constante ex-propriação do mesmo, um acolhimento incondicional da alteridade, então, sem maiores dificuldade, podemos concluir que: o pensador pretende, desde o início, realizar, menos uma demonstração argumentativa do “não-fundamento” que, propriamente, um movimento em direção à alteridade. Em outros termos, podemos inferir que o discurso de Derrida está, antes de tudo, implicado com uma demanda ética - ética aqui entendida enquanto (arqui) ética, de acordo com o pensamento levinasiano. Deste modo, a idéia de *rastro*, *différance*, *arquiescritura* etc., foi sempre desenvolvida através de uma relação de compromisso para com a alteridade: “o *rastro* aparece junto à própria epifania do rosto do outro, início da (arqui) ética levinasiana”, de modo que, “é somente no *rastro* que podemos nos encontrar com o rosto do outro.” (HADDOCK-LOBO, 2002, p. 119 e 120, respectivamente).

⁴³ O si-mesmo seria, aqui, uma autocontradição, posto que, se a alteridade encontra-se na origem, então, o “si mesmo” ou ainda, a idéia de subjetividade, estaria, em última análise, fragmentada. Nesse sentido, o “em mim” diz respeito ao “outro em mim”, de modo que “eu sou” na medida em que abrigo o “outro” em mim mesmo.

⁴⁴ É imerso neste espírito que Derrida irá redigir o “*Monolinguísmo do Outro*”. Neste ensaio, Derrida vai se colocar diante de sua própria condição como estrangeiro na França. De origem magrebina, Derrida relata que, sob a violenta dominação da França sobre Argélia, suas referências identificatórias – como costumes, valores, raça e, sobretudo, língua – foram, num certo sentido, desde sempre, a referência do outro. Ou seja, em uma só palavra, o pensador Jacques Derrida estaria, desde sempre, perpassado pela alteridade. Desta forma, no início do ensaio, Derrida apresenta uma antinomia; à medida que “não falamos nunca senão uma única língua”, “não falamos nunca uma única língua”. Esta construção aparentemente paradoxal significa que, para o pensador fraco-argelino, ao passo que não existe uma língua própria, ou seja, se todas as línguas são estrangeiras, portanto, falamos só e unicamente a língua do outro; ao mesmo tempo que nenhuma língua pode se constituir única e universal.

No entanto, é a partir desta herança levinasiana que Derrida poderá, finalmente, tomar a desconstrução como um pensamento ético.

4.4 Ética e Justiça

Torna-se, portanto, visível, no presente trabalho, que o pensamento desconstrucionista vai sendo conduzido para outra abordagem, afastando-se radicalmente do solo da epistemologia, para atingir um espaço de cunho essencialmente ético. Entra em cena, deste modo, a problemática da Justiça. Num certo sentido, toda reflexão sobre ética aponta para uma reflexão sobre a idéia de justiça. É, portanto, sob o prisma desta (arqui)ética levinasiana que Derrida vai pensar a justiça.

Num certo sentido, poderíamos falar em ética e justiça como uma única coisa, ou seja, tudo o que for do campo da ética, Derrida vai trabalhar no terreno da justiça. A justiça para Derrida seria, pois, um prolongamento destas questões que compõem o quadro deste pensamento pré-ético, adquirindo, portanto, um sentido mais profundo e heterogêneo que aquilo que comumente se compreende por uma justiça, ou seja, uma justiça restrita ao cumprimento de leis.

Com efeito, a proximidade entre o pensamento desconstrucionista de Derrida e as questões éticas abertas por Lévinas, deixam transparecer, portanto, como a idéia de justiça deságua no conceito de (arqui)ética levinasiano:

Eu seria tentado a aproximar o conceito de justiça daquele de Lévinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e da qual sou refém. (DERRIDA, 1994, p. 42).

Ou seja, a idéia de justiça para Derrida seria, então, compreendida à maneira do pensamento ético em Lévinas. Segundo Derrida: “Relação com outrem – isto é, a justiça – justiça que ele define em outro lugar como ‘direiteza’ da acolhida feita ao rosto.” (DERRIDA, 1994, p. 42)

Logo, a (arqui)ética levinasiana conduziria, portanto, a uma compreensão desta correlação entre ética e justiça. Nesse sentido,

Se em Lévinas, deslocamento nos eixos do saber retira a filosofia de seu substrato ontológico e a repousa sobre a ética, a justiça passa a ser vista como o aspecto concreto e formal dessa relação maior com essa alteridade absoluta, embora a filosofia mesma configure-se por meio desta intersecção entre ética e justiça que, de acordo com o filósofo lituano, de modo algum, podem ser dissociadas. (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 167).

A partir desta alteridade radical, deste *rosto inatingível* que, na relação com o outro será tratada eticamente, no âmbito da política e do direito será trabalhada enquanto justiça.

4.4.1 Desconstrução e Justiça

No entanto, a relação entre justiça e desconstrução implica alguns problemas que já vêm sendo trabalhados ao longo do trabalho. Em *“Força e Lei”*, Derrida os apresenta da seguinte forma:

Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza, a possibilidade de justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso conseqüente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade de justiça? (DERRIDA, 1994, p. 4).

Todo o esforço de Derrida consiste em trabalhar a idéia de justiça a partir do pensamento desconstrucionista. No entanto, esta correlação levanta o problema de que, primeiro, a desconstrução nada poderia dizer sobre questões de cunho ético, haja vista, ela jamais tratar, de forma direta, sobre este assunto. Como ele mesmo se questiona: “Os desconstrucionistas tem algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam dela tão pouco?” (DERRIDA, 1994, p. 4).

Em segundo, emerge a suposta idéia de que o trabalho da desconstrução seria, em última análise, demonstrar a impossibilidade de todo e qualquer posicionamento de ordem ético-político. “Como alguns desconfiam, a desconstrução não permite, nela mesma, nenhuma ação justa, nenhum discurso

justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça?” (DERRIDA, 1994, p. 4).

Entretanto, para Derrida,

[...] é, pois, somente em aparência que, nas manifestações mais conhecidas sobre esse nome, a desconstrução não enveredou o problema da justiça. Mostrar por que e como aquilo que se chama correntemente a desconstrução, embora não pareça endereçar o problema da justiça, diz apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo oblíquo. (DERRIDA, 1994, p. 4).

[...] Por que a desconstrução tem a reputação, justificada ou não, de tratar as coisas obliquamente, indiretamente, em estilo indireto, com tantas aspas e perguntando sempre se as coisas chegam ao endereço indicado? (DERRIDA, 1994, p. 28 e 29).

Significa, portanto, que o pensamento derridiano, de uma ponta a outra, não fala de outra coisa senão de justiça. Contudo, embora este discurso exponha a idéia de justiça de maneira oblíqua como ele afirma acima, é com base na “estranha lógica” da alteridade, da *différance*, da escrita, que Derrida tratará desta problemática. Em outras palavras, desconstruir seria, a rigor, a essência mesma da justiça.

Vejamos: de acordo com Derrida, o direito e a justiça consistem em coisas diferentes. De maneira que, de um lado encontra-se a justiça; “infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica.” (DERRIDA, 1994, p. 41) e do outro, “o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas.” (Idem, *ibidem*).

O direito, segundo Derrida, seria algo “essencialmente desconstruível” posto que seja “construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis, ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado.” (DERRIDA, 1994, p. 41). Para Derrida, isto não seria, em hipótese alguma, um infortúnio, pelo contrário, esta desconstrutibilidade do direito asseguraria, em última instância, a possibilidade da desconstrução e, por conseguinte, da justiça.

Por outro lado, a justiça, segundo Derrida, encontra-se no âmbito do não-desconstruível, tal como a desconstrução, o que tornaria também a desconstrução possível, resultando, portanto, na indistinção entre Desconstrução e Justiça; o que

leva Derrida a afirmar categoricamente que: “A *Desconstrução é a Justiça*” (DERRIDA, 1994, p. 27 e 28).

Deste modo, Derrida conclui que, primeiro, é a “desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível.” Segundo, a “indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.” E por fim, “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito” (DERRIDA, 1994, p. 27 e 28).

Seguindo este raciocínio, o pensamento desconstrucionista estaria visceralmente vinculado à idéia de justiça⁴⁵ ou, num sentido mais amplo, a um pensamento de natureza ética. E é com base nesse prisma que devemos compreender Derrida. Com efeito, se a desconstrução deve “desestabilizar ou complicar a oposição de *nomos* e de *physis*, de *thesis* e de *physis*, isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado.” (DERRIDA, 1994, p. 13), então, seria previsivelmente certo que pesquisas de cunho desconstrutivo desemboquem na problemática da justiça e da ética.

Derrida deixa claro, no entanto, que estes questionamentos sobre os fundamentos da justiça não seria nem fundamentalistas nem anti-fundamentalista, de modo que, se há desconstrução, esta deve acontecer em prol da justiça. Desta

⁴⁵ Para Derrida a força de uma lei é garantida unicamente por sua condição de lei. Ou seja, uma lei não está sustentada em nenhum solo, o qual pudesse legitimar um efeito de justiça na aplicabilidade daquela. Sendo assim, o *justo* da lei é, com efeito, legitimado pela força exercida pela própria lei. Como diz Derrida: “A necessidade da força está pois implicada no justo da justiça.” (DERRIDA, 1994, p. 19). Em “*Força de Lei*”, Derrida colhe em Kant, Pascal e Montaigne, o testemunho da necessidade de violência na aplicação da Lei. Em Kant, Derrida afirma que, segundo o filósofo alemão, o direito não existiria se não existisse, de certa forma, a possibilidade de coerção. Já em Pascal, Derrida, utilizando as palavras do filósofo francês, afirma: “A justiça sem a força é impotente (por outras palavras, a justiça não é justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser *enforced*; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito); a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo.” (DERRIDA, 1994, p. 19). Na mesma linha de pensamento, Derrida reenvia-se à Michel Eyquem de Montaigne para afirmar o fundamento místico da justiça. Servindo-se das palavras de Montaigne: “As leis se mantêm em crédito, não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.” (DERRIDA, 1994, p. 21). Portanto, apoiando-se nas afirmações dos três pensadores, Derrida pode concluir que, “Não obedecemos a elas (às leis) porque são justas, mas porque têm autoridade.” (DERRIDA, 1994, p. 21). Nesse sentido, a desconstrução tem como objetivo - objetivo este ético-afirmativo - retomar o solo movediço sobre o qual o direito repousa, manifestando, pois, o caráter violento de toda e qualquer aplicabilidade da Lei. Ou ainda, pôr a mostra, segundo as palavras de Montaigne, este fundamento místico sobre o qual se apóia a lei. Nesse sentido, a justiça para Derrida seria o movimento de retorno à origem sem fundamento, a esta origem cindida. Retorno este que, decerto, coincide com o trabalho da desconstrução.

maneira, a idéia de desconstrução atinge um horizonte para muito além de uma mera investigação epistemológica a respeito da verdade. A desconstrução, desta forma, não deve “permanecer fechada em discursos puramente especulativos, teóricos e acadêmicos”, mas, sim, possibilitar “mudar as coisas e inferir de modo eficiente e responsável não apenas na profissão, mas naquilo que chamamos a cidade, a polis e, mais geralmente, o mundo.” (DERRIDA, 1994, p. 14).

A desconstrução, compreendida agora enquanto justiça, se legitima numa atividade que, de acordo com Derrida, extrapola o espaço acadêmico e passa a agir no mundo de forma ativa. Portanto, em suma, a desconstrução, age eticamente no mundo.

A idéia de “agir no mundo” estaria mais próxima aqui da idéia de acontecimento, que, propriamente, de uma “intervenção calculada, deliberada e estrategicamente controlada.” (DERRIDA, 1994, p. 14). Segundo Derrida:

Há um porvir para a justiça (desconstrução), e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao calculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. Uma história sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de historia social, ideológica, política. (DERRIDA, 1994, p. 55).

4.5 A Possibilidade do Impossível e do Acontecimento

O acontecimento seria, pois, imprevisibilidade, evento não-calculável, que o pensamento desconstrucionista proporciona. Rompendo com a ordem do possível, é no endereçamento às singularidades, à singularidade do outro, à alteridade, que a desconstrução torna-se justiça.

A partir deste acontecimento não calculável, a desconstrução vai pensar o impossível. O impossível aqui não se caracteriza na impossibilidade última de um acontecimento, ao contrário, o impossível seria aquilo que não coaduna com o cálculo, com a previsibilidade, com o programa. A justiça, ou ainda, a ética para

Derrida seria, pois, a possibilidade do impossível, ou seja, permitir que o impossível compareça. Como todo pensamento de Derrida, isto que parece paradoxal, sem sentido, incompreensível, consiste na força do seu pensamento, ou seja, Derrida quer trabalhar, ou melhor, quer pensar para além dos limites metafísicos, para além dos grilhões que selam o pensamento. Portanto isto só é possível se o “outro”, excluído, preso pelo pensamento do mesmo, for, num certo sentido, acolhido incondicionalmente. Por isso, o pensamento de Derrida seria, em primazia, um pensamento voltado ao campo da ética e da justiça. O impossível, para Derrida, não pode ser revelado através de uma análise argumentativa ou dialética do pensamento. O pensamento do impossível só é possível na e pela desconstrução. Ou seja, o pensamento do impossível só é possível se houver um abalo ou uma perturbação na ordem estabelecida. Deste modo, apelar para a desconstrução significa, acima de tudo, apelar para um movimento político-ético-social, em que o “novo”, o “acontecimento”, o “impossível”, se tornam possíveis.

A desconstrução consiste, assim, numa crítica sem horizonte, cuja única preocupação seria a incineração de uma origem condicionada à polaridade dentro/fora. A idéia de dentro e fora, matriz-motriz do pensamento metafísico, demonstra que, enquanto o dentro exerceria o comando de uma presença-plena, a alteridade - conforme Derrida e Lévinas - estaria, decerto, sofrendo uma violenta opressão. Por isso, deve-se sair de casa e dirigir-se ao estrangeiro, fazendo desta forma justiça à alteridade e deixando o impossível acontecer. É imerso neste espírito ético-político da desconstrução que Derrida resume em poucas palavras sua verdade:

A desconstrução não é uma demonstração lógica que impõe uma conclusão. É, em primeiro lugar um acontecimento político, uma manifestação na rua, uma marcha, um ato, um apelo, uma exigência. Ainda uma cena. (DERRIDA, MO, p. 105).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão desenvolvida no presente trabalho, aberta pela questão “onde se posiciona o discurso derridiano”, levou-nos a estabelecer duas frentes de leituras sobre Derrida. A primeira, seguindo os passos de Habermas, consistiu em ler o pensador franco-argelino a partir de um exame epistemológico. Neste caso, Derrida se enveredaria inevitavelmente em uma armadilha discursiva, pois cairia em contradição ao negar um horizonte normativo racional último. Por outro lado, procurei mostrar que poderíamos ler Derrida sob a luz de um discurso ético. Lembrando sempre que ética é compreendida aqui como (arqui) ética, segundo o pensamento de Emmanuel Lévinas.

Todavia, não foi intuito nosso suspender a crítica Habermasiana por completo, no entanto, mostramos a necessidade de reexaminar em qual contexto está ancorado este discurso próprio da filosofia e analisar as forças que o regem. Com isso, Derrida pretende, a nosso ver, em última análise, dissociar do conhecimento toda e qualquer noção de imparcialidade ou neutralidade.

Nesse sentido, a crítica de Habermas à Derrida é, em última instância, uma crítica parcial. Assim, Habermas efetuou uma análise do pensamento desconstrucionista a partir de um determinado ponto de vista, situado, portanto, numa corrente de pensamento racionalista. Habermas se inclina a ler Derrida por uma via unicamente epistemológica, ou seja, preocupado com o discurso acerca da verdade, do conhecimento, negligenciando, desta maneira, o caráter ético do pensamento derridiano. Habermas é um pensador preocupado com uma epistemologia, o que o leva a compreender Derrida também sob este prisma. No entanto, não é esta a leitura que propusemos aqui. Vimos que Derrida nega veementemente a possibilidade de estabelecer qualquer sistema de pensamento como um sistema absoluto. A desconstrução seria, a nosso ver, uma leitura diferenciada da metafísica à medida que procura desestabilizar a pureza do sistema, abalando, assim, a “simples” oposição entre os pólos.

A desconstrução apresenta-se, em última análise, como uma crítica da metafísica, no entanto, não uma crítica racionalista, mas uma crítica genealógica, na

qual pretende transparecer a violência exercida pelo tribunal metafísico. O trabalho de Derrida consiste, então, num eterno desconstruir de princípios, paradigmas, verdades, o que nos permite afirmar que, se há algum horizonte no pensamento de Derrida este horizonte seria a própria desconstrução.

Por outro lado, a desconstrução não almeja o encontro harmônico entre a retórica e a lógica, entre a voz e a escrita, entre o “dentro” e o “fora”, mas antes pensar o que leva uns elementos, a fim de afirmar sua supremacia, subjugar outros. Ou seja, o papel da desconstrução resume-se na tarefa de repensar as hierarquias e a violência inerentes à filosofia, e não simplesmente, aboli-las, como se refere Habermas.

Se nos aprisionarmos a um discurso essencialmente filosófico, diríamos que a desconstrução seria um princípio que nega todo e qualquer princípio, e por isso ela se contradiria, pois, no momento em que pretende eliminar o primado da razão, ela erguer-se-ia sobre um outro edifício, construindo assim, um novo sistema, um outro pensamento etc. Portanto, se Derrida pressupõe a *différance* anterior à presença, ou seja, trata o *rastró* como uma nova origem - origem esta cindida, heterogênea – significa que seu propósito consiste, sobretudo, em desestabilizar, desestruturar as camadas solidificadas do pensamento e com isso pôr a cadeia sob um eterno movimento. Portanto, a Desconstrução é, antes de tudo, movimento, e movimento aqui não pode ser concebido com base em um prisma epistemológico, pois assim, continuaria sendo estagnação do pensamento.

É por isso que devemos compreender a desconstrução enquanto um pensamento ético. Uma ética que defende uma eterna abertura para alteridade, uma ética que faz repensar a violência exercida no pensamento filosófico. Nesse sentido, a desconstrução não é um método pensado por Derrida a fim de eliminar verdades e afirmar outras. Situada numa privilegiada instabilidade dos indecíveis, a desconstrução emergiria para manter as *aporias*, para deixar as lacunas do sistema aberto, enfim, para embaraçar os discursos do dentro, do fora. Em uma só palavra, a desconstrução consiste na ética do pensamento.

Portanto, respondendo à questão que deu início a este trabalho, “onde se posiciona o pensamento de Derrida?” poderíamos dizer que Derrida não fala de outro lugar senão do campo da “ética”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNINGTON, Geoffrey: Desconstrução e Ética. In: DERRIDA, Jaques. *Desconstrução e ética: ecos de Jacques*. Organizado por Paulo Cesar Duque-Estrada: Rio de Janeiro, RJ: PUC-Rio, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey & DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro-RJ: Zahar Editores, 1991.

CRAGNOLINI, M. Temblores del Pensa. *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, n. 12, jun. 2003.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a diferença*. São Paulo-SP: Perspectiva, 1967a.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1967b.

_____. *A voz e o fenómeno*: Lisboa: Edições 70, 1967c.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 1972a.

_____. *A Farmácia de Platão*: São Paulo- SP: Iluminuras, 1972b.

_____. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1972c.

_____. *La dissémination*. Paris: Édition du Seuil, 1972 d.

_____. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origen*. Porto: Campo das Letras, 1996.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*: São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Papel-Máquina*: São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

_____. Entrevista a E. Nascimento. *Folha de São, São Paulo, Suplemento Mais!*, 27maio 2001.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. & ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã... : Diálogo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

_____. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” in: _____., LACAU, Ernesto e RORTY, Richard. *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar: “Derrida e a escritura”. In: _____. 2002. p. 09-28.

_____. ”Alteridade, violencia e justiça: trilhas da desconstrução”. In: _____. 2004, p. 33-64.

_____. (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2002.

_____. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1970.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Tese (Doutorado), Rio de Janeiro, PUC, 2007.

_____. “O Adeus da desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento”. In: _____. (Org.), 2002, p. 117-131.

_____. “As muitas faces do outro em Levinas”. In: _____. (Org.), 2002, p. 165-192.

HADDOCK-LOBO, Rafael: *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.

HEIDEGGER, Martin: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1959.

_____. *O que é isto : a filosofia & identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 1956.

_____. *Ser e Tempo: Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1949.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Porto: Porto Editora, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel: *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: "Notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*: Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001.

_____. *Derrida*: Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

_____. & GLENADEL, Paula: (Org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NUNES, Benedito: *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

PLATÃO, *Fedro*. São Paulo: Martins Claret, 2004

PECORARO, Rosário Rossano: "Niilismo, metafísica, desconstrução". In: DUQUE-ESTRADA (Org.). 2002, p.

SAUSSURE, Ferdinand: *Escritos de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2002