

“Uma outra direção se anuncia.”

Lucas Roberto.¹ Dirce Eleonora Nigro Solis.²

É o mediterrâneo. (...) É o fundo do mar (...) É o movimento. (...) É o debate sobre a identidade nacional. São as ondas. (...) É o capital que se move e arrasta tudo em sua passagem. (...) É o ar que parece igual para todos, mas não é. (...) É o que você pensa enquanto fala de outra coisa. É a simultaneidade. Esse espaço exato da sua mente onde algo cresce sem que se possa detê-lo. (...) É o lugar que o acolhe. (...) É ontem. É amanhã. (...) É a Europa.”

Paul B. Preciado.

Resumo

Articular as questões tensionadas em “*O Outro Cabo*” ao problema do *logocentrismo* no seio da desconstrução da linguagem cruza, neste trabalho, dois complexos pontos de difusão: 1) a crítica ao privilégio do centro. 2) o caráter ético-político desse gesto. A tendência ao centro, o culto à identidade portanto, aponta, ao longo de toda a história da tradição metafísica ocidental, o sintoma de uma série de violências ao outro e à radical alteridade. Esse sintoma torna-se ainda mais evidente quando a clausura da estrutura da linguagem denuncia hierarquias e exclusões no exercício das instituições que regem as democracias modernas europeias e na busca por uma identidade nacional. Tentarei rastrear, a partir do pensamento de Jacques Derrida, ancorado pela indecidibilidade de alguns quase-conceitos suscitados pela desconstrução, o *porvir* de uma gasta democracia sob a perspectiva de uma certa experiência do impossível.

Palavras-chave: Desconstrução; Linguagem; Alteridade; Democracia; Jacques Derrida.

Abstract

Articulating the issues tensioned in “*L’Autre Cap*” to the problem of logocentrism within the deconstruction of language crosses, in this article, two complex key points: 1) the criticism of the privilege of the centre. 2) the ethical-political position of this gesture. The tendency to the centre, the cult of identity therefore, points, throughout the history of the western metaphysical tradition, to the symptom of a series of violences to the other and to the radical otherness. This symptom becomes even more evident when the enclosure of the structure of language and its binary side report hierarchies and exclusions in the exercise of the institutions that govern modern european democracies and the aim

¹ Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL- UERJ.

² Professora Titular do PPGFIL-UERJ. Procientista UERJ. Coordenadora do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de filosofia-LLPEFIL.

to get a cultural identity. I will try to trace, on the basis of Jacques Derrida's thought, anchored by the undecidability of some quasi-concepts raised by deconstruction, the “to come” of a worn-out democracy from the perspective of a certain experience of the impossible.

Key-words: Deconstruction; Language; Otherness; Democracy; Jacques Derrida.

Por tentar desfigurar o título de sua conferência proferida em maio de 1990, em Turim, a respeito do que se trata, entre outras coisas, por identidade cultural europeia, seus limites e suas fraturas, Jacques Derrida maneja uma sequência de disseminações semânticas ao cabo do texto, isto é, ao título do texto “*L’Autre Cap*”. Um “*cap*”, um “cabo”, já flexionado ao masculino, é a extremidade de um objeto, a ponta, o *telos* à vista. É a rigidez que garante a movimentação que dele deriva. É a cabeça, a parte mais alta de um corpo humano. É, portanto, a decisão. Na navegação, como um piloto em seu navio, é ainda o condutor, o dirigente. O cabo comanda e, por isso, encontra-se avante ou acima. É quem orienta a tripulação, certamente, mas é também alguém que está refém de seu calculado fim. “A escatologia e a teleologia é o homem”, afirma Derrida, “é ele quem está ao leme ou chefia”³.

A leitura de Derrida ao velho e esgotado tema da identidade cultural europeia não implica apenas uma crítica à Europa enquanto capital, capital mundial, cabo do mundo, das culturas, das civilizações ocidentais mas possibilita, sobretudo em vista do que chamou, em outras ocasiões até, de democracia *porvir*⁴, um exaustivo trabalho, interminável, talvez, a ser feito nas antigas construções obsoletas (do capital, da capital) que seguem por chefiar, capitanear, governar, ainda que sobre seus próprios escombros, enlodados por discursos e práticas violentas, por genocídios, colonialismos, etnocídios, epistemicídios, crimes contra à história, enfim, o sentido primitivo de capital, sua equipagem predatória, as leis, os contratos e as instituições das democracias modernas e liberais na de busca de uma identidade.

Quando retorna a Paul Valéry em “Notas sobre a grandeza e decadência da Europa”, ressalta que, como um cabo geográfico ou um apêndice da antiga Eurásia, a Europa ocidental sempre representou “a figura de um cabo espiritual como projeto, tarefa

³ Derrida, J. *O Outro Cabo*. A Mar Arte. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995, p. 99.

⁴ A dupla injunção *porvir* traz o rastro de uma possível cena para a desconstrução: o encontro de uma preposição, cuja função é ligar os termos de uma expressão – de um lado a outro – e um verbo, que indica sobretudo movimento, ação.

ou ideia infinita, isto é, universal”⁵. Uma europa, uma capital, uma metrópole, ou ainda um centro ou uma tendência à centralização, que na constante tentativa de constituição da sua identidade, na demarcação das suas fronteiras, do seu território espiritual de identidade a si, de afirmação de seu eu, de seu próprio e de suas propriedades⁶ que se convertem, aqui ou ali, em um *nós*⁷, acaba por confundir também o seu campo imagético, sua figura, sua forma, e “o seu próprio lugar, o seu ter-lugar com o de uma ponta dianteira, de um falo se quiserem”⁸. Isso quer dizer que discursos que tendem à universalização, à dominação, portanto, ainda que na locução de um eu que identifica-se como possibilidade de um *nós*, de uma distribuição apaziguada da diferença encobrem, com o véu da fraternidade condicionada⁹, a crueldade de um interesse restrito e marcadamente “antidemocrático” com o apagamento da radical alteridade dos corpos marcados como descentralizados.

Em “Vadios”, brevemente, Derrida marca o cruzo de um impasse urgente para o que quer que seja ainda hoje a democracia ou o exercício democrático: se é fracassada a tentativa dos regimes atuais de incluir, por meio de suas políticas centralizadoras, corpos marginais e expelidos do sistema e acabam, assim, por hostilizar o inadequado, o “vadio”, é fundamentalmente porque essa marginalização cria uma abertura, de alguma forma, à uma aporia constitutiva das práticas desse sistema. É fora de seus contratos e também junto deles, ou seja, no entre de suas questões que as diferenças permitem-se diferenciar-se. A inadequação, a alteridade que se mostra com a impossibilidade da hospitalidade, a justiça para Derrida, se mantém sempre como um alargamento e uma denúncia às tentativas de centralização, de presentificação e de sedimentação das identidades. Assim, portanto, o *porvir* da democracia, “a era da promessa”, tratarei adiante, supondo o movimento de diferenças, não se reduz e não se guia pelo imperativo de um Estado, tampouco clama a presença de cidadãos docilizados sob a égide de instituições hierarquicamente projetadas para criar suas possibilidades. Atua, mesmo, no erro, na falta, sendo refém de sua insuficiência e de sua impossibilidade.

⁵ Ibidem. p. 106.

⁶ Em seus nacionalismos, suas manifestações em prol das origens e das purezas, do bem, dos bons costumes, da verdade até, e em seus altos muros com suas “vigilantes sentinelas do ser”.

⁷ Como em suas suspeitosas políticas de cidadania, suas leis, seus contestáveis regimes e códigos de recepção, de hos(ti)pitalidade, de trabalho, de condições políticas, éticas e sociais...

⁸ Ibidem. p. 103.

⁹ Como as políticas meritocráticas, os violentos processos de gentrificação e “ordenamento” social, as falsas e ilusórias acessibilidades, a violenta criação das falsas liberdades individuais, a capitalização e comercialização das subjetividades em nome de uma identidade ou de um falso ideal de liberdade, as dificultosas políticas de inclusão, imigração e recepção, etc.

A democracia, todavia, é ainda o que há de mais tolerável entre outras formas de governar. Não se trata de declarar sua queda ou de aclamar regimes ou práticas antidemocráticas. Derrida também acredita que é preciso defendê-la. Mas sobretudo defendê-la dela mesma, de suas armadilhas liberais, de suas queimas de arquivo, seus rebaixamentos e suas violências de todos os tipos. É preciso estar atento à ela, às suas limitações e especialmente às suas tendências autoritárias e identitárias. É preciso que permaneça uma sensação de vigília quanto às suas propriedades e suas formas de apropriar-se de algo que tende sempre a escapar, apontando não apenas ao outro cabo, ou seja, ao outro centro, mas ao outro do cabo, ao outro que não obedeça e não seja mais submetido à lógica, ao regime ou às ordens do que quer um cabo. Com isso, Derrida declara, “uma outra direção se anuncia”¹⁰, mas antes, ainda, como em um previsível e rígido movimento de auto-afeição, esse cabo à semelhança de um falo aproxima-se, arrisco afirmar, do regime do *logos*, ou do sintoma de uma época do *logos*, de uma época centrada no *logos*, de um *logocentrismo* cujo princípio tende a inventar, categorizar e cristalizar o que é e o que não é; a forjar, portanto, uma dualidade, hierarquizando-a na medida em que dela se afasta e a criar e a comportar a diferença no interior de seu cálculo. A história do *logos*, marcadamente eurocêntrica, produz-se por uma retenção do outro ao mesmo, ao idêntico, ao centro, ao presente, à essência, enfim, ao ser. O lugar do *logos* como um ponto fundamental, essencial, idêntico a si, ou seja, presente e inflexível em torno do qual toda ação, toda inscrição, toda diferença, toda experiência é possibilitada, toda ordem é executada à sombra de seu mesmo e a partir dele deve orientar-se se sustenta sobre condições binárias, hierárquicas e, por fim, universalizantes. E é aí, no desvio dessa constatação, que Derrida se debruça criticamente, em seus primeiros escritos, ainda na década de 1960, para encenar o que ficaria marcado, posteriormente, como o pensamento da desconstrução no horizonte da linguagem.

O signo linguístico, tal como definido pelas ciências estruturalistas modernas, é uma unidade que comporta, em si, dois aspectos distintos: o *signans*, ou seja, o significante, sendo o significante falado e o significante escrito, e o *signatum*, o significado. Esses aspectos, por um cálculo histórico metafísico-ontoteológico, dizem respeito não apenas à linguagem, à semiologia, mas à construção e à manutenção da subjetividade do sujeito ocidental, por ser a expressão do pensamento, uma vez que conservam a diferença entre o sensível e o inteligível, a exterioridade e a interioridade,

¹⁰ Ibidem, p. 99.

reservando a hierarquia dos termos em oposição. Com essa marcação da pertencença metafísica, Derrida afirma que a época do signo é essencialmente onto-teológica, ou seja, o significado, a “forma pura” do signo, em sua inteligibilidade interior e anterior possui uma relação inerente ao infinito, ao verbo e à face de deus, de forma que todos esses aspectos não são separáveis da estrutura linguística. Essa estrutura, assim, historicamente construída, aproxima o significado, em seu caráter transcendental, à centralidade do *logos*, da voz que vêm à consciência, da auto-afeição.

De fato, o lugar do império do *logos* como centro, como cabo, como origem, origem da verdade, como história da origem da verdade encontra, também, no que Derrida chamou de metafísica da presença, o lugar de um *etnocentrismo*, de um *fonocentrismo* e de um *falocentrismo* violentamente articulados. À suspeita do recurso privilegiado que o pensamento possui para expressar-se – o par fala/escrita, instrumento da linguagem, assim sendo, fonética –, as discussões em torno do movimento estruturalista ocupam um lugar notável na economia geral da desconstrução. Derrida percebe, entre outras coisas, uma certa postura repetitiva ao longo da história do conhecimento ocidental, de Platão a Saussure, que fixa a voz (*phoné*), o significante falado, como um comandante da cadeia de representação do pensamento, das reflexões em torno da linguagem. Quer dizer, a voz, ao longo de toda a tradição metafísica, garante a presença daquele que fala, tornando-se, no jogo do ouvir-se falar, de imediato, próxima à consciência, à exatidão da referência a si, ao incontornável *logos* de um sujeito, ao significado transcendental.

De certo modo, com o Curso de Linguística Geral, a ciência semiológica de Ferdinand Saussure, naquele momento, fornece uma crítica importante à tradição quando afirma que o significante e o significado, no interior do signo, são duas faces de uma mesma moeda, o que quer dizer que um significado não possui qualquer valor fora da relação diferencial entre os significantes num dado jogo. Esse golpe de *desessencialização* do significado, na contramão da tradição da linguagem, j áfornece os primeiros passos para um pensamento da desconstrução. No entanto, essa diferença ainda remete a um centro, à uma identidade, em que o significante falado encontra-se numa esfera privilegiada em relação à escrita. De forma ainda atrelada à metafísica, permanece “na descendência deste *logocentrismo* que é também um *fonocentrismo*, portanto, um *fonologocentrismo*: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser e da idealidade do sentido. ¹¹”Sutilmente atrelado ao sentido, ao “fora da cadeia”, o

¹¹ Jacques Derrida. *Da gramatologia*. 2008. p. 14

significante falado, em Saussure, ainda ocuparia o plano inteligível por estar atrelado a um significado em uma aliança naturalizada, enquanto o significante escrito, “por ser uma imagem cuja exatidão cumpre determinar”¹², encontra-se não tão próximo da idealidade.

À sombra do regime do *logos*, a linguagem possibilita, para o homem, a expressão ou a representação da “verdade”, e um significado transcendental através das imagens acústicas que dele estariam mais próximas. Dessa forma, o ser confunde-se como presença plena. Parece razoável notar que a metafísica da presença, quer dizer, o regime de uma época *fonoetnologicofalocêntrica*¹³ no seio de uma cultura que aspira sempre sua dominação global tem como base a voz como portadora de toda a verdade, de todo o discurso, de toda a experiência possível, enquanto a escrita, caso ainda haja um interesse, é secundária, posterior, distante do instante de intelecção – encontra-se, pois, à bordo, à deriva e à espera de um cabo que a oriente. Cabe observar, com isso, o lugar que ocuparia um certo significante impróprio, “perverso” – como lembra Derrida em Saussure –, a saber, a escrita, enquanto significante distante da origem da razão. A escrita poderia, potencialmente, romper com a verdade, com o sentido originário, com os contratos *logocêntricos*, por ser representação da representação, por estar descolada, desvinculada, distanciada do invariante fixo que sustenta a cadeia que ela pertence, por estar prestes a forjar seu campo de (im)possibilidade. A escrita encontra-se distante da pureza do significado transcendental: maior é a distância, mais se faz necessária a presença de outros significantes para alcançá-lo: maior é a superficialidade. A escrita, significante do significante, é despossuída de presença e, portanto, de verdade, de sentido, de centro. É posta de lado, às margens, nas bordas, nas encruzilhadas, debaixo das marquises.

É por esse desvio que a desconstrução toma forma – ainda que não seja possível pensar em uma forma para a desconstrução. Arrisco afirmar, outra vez, com alguma pretensão, mas também carregando a herança e a memória do estruturalismo que, neste momento, já havia percorrido um expressivo caminho para o que pouco tempo depois ficaria marcado como desconstrução que as contribuições de Ferdinand Saussure ocupam um importante lugar para o pensamento de Derrida e esse nada seria sem essas

¹² SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. pp 44.

¹³ *Fono*, então, pois toma o significante falado, a voz, como mais próximo da alma, da origem, portanto, mais verdadeiro, mais primordial, em detrimento da escrita; *etno*, pois, além de tomar a linguagem como linguagem fonética, reduz sua escrita às expressões alfabéticas, principalmente do tronco indo-europeu; *logo*, pois toma o sistema lógico formal, sustentado por hierarquias conceituas, como direção do pensamento, da “linguagem”, do discurso, da experiência; *falo*, posto que na tradição metafísico-ontoteológica a voz é sempre a voz de deus, do pai, do homem, do cabo, do capitão, da virilidade masculina dominante e dominadora.

constatações. Seria ainda mais pretensioso, e talvez cruel, afirmar que um vai além do outro, mas certamente a semiologia é levada às suas últimas consequências quando, com o projeto gramatológico, Derrida toma o significado como só mais um significante que, em alguma medida, se disfarça de significado e se coloca distante e superior na cadeia que o produz. Pensar que esses significantes “só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças”¹⁴ é pensar que qualquer significação não pode jamais ser primeira nem definitiva: os termos fazem parte de um cálculo histórico.

Se o significado transcendental, para o pensamento da desconstrução, não é nada além de significantes desempenhando papéis estratégicos no jogo da significação, é razoável afirmar que só há significantes. Isso não quer dizer que não há significado nenhum, ou que as coisas não possuem nenhum valor e de nada servem para a realidade. O que está em jogo é a pureza de uma estrutura que nada conserva (*a coisa mesma sempre escapa*¹⁵), apenas opõe, hierarquiza e escamoteia seu outro. Dessa forma, pensar significantes destituídos de centralidade, de auto-identificação ou de uma origem pura é pensar que tampouco há significante em si. O que resta são remetimentos de significantes a outros numa cadeia diferencial alheia à qualquer ontologia, à qualquer presentificação; o que resta é uma intensa contaminação sem preservar a pureza de um significado próprio – pois não há propriedade alguma por si mesma! – ou presentificar uma suposta essência intocada de um ente. E se esses significantes podem falhar em suprir qualquer necessidade transcendental exigida pelo *logos*, o que resta, se ainda resta, são apenas rastros desses significantes. O rastro (*trace*¹⁶), para a desconstrução, como um entre tantos outros indecíveis, rasura e inviabiliza qualquer chance de conceitualização, identificação, sedimentação ou presentificação. O movimento das diferenças em que o rastro oculta-se é o movimento da alteridade mesma: é pelo rastro, entre outros rastros, afirma Derrida, que se imprime a relação com o outro.

¹⁴ Jacques Derrida. *Gramatologia*. 2008. pp. 86.

¹⁵ Cf. “A Voz e o Fenômeno” de Jacques Derrida.

¹⁶ Observo a distinção entre *trace* e *trait*. Em francês: rastro (*trace*): vestígio e traço (*trait*): marca, respectivamente. O *trace*, tal como mostra Derrida, não deixa traço algum que possa entificá-lo (“é preciso pensar o rastro antes do ente”), torná-lo visível ou presente. O *trait*, por outro lado, é a marca que se deixa impressa, o traço, o rabisco numa folha. Me aproprio da tradução de *trace* para rastro por ser a mais adequada para pensar justo a rasura com o ideal de presença que se propõe o pensamento da desconstrução com o advento deste quase-conceito. O rastro, como veremos, não é ausência, nem presença – é da ordem de uma alteridade absoluta. Sobre o *trait*, Derrida trata de pensá-lo em outra ocasião, sob outras circunstâncias. Para isso, cf. *Mémoires d’aveugle* (1990).

Uma vez que não há presença ou ausência plena, há apenas rastros numa cadeia de produção de diferenças, em que o rastro produz-se como ocultação de si¹⁷, Derrida traz o rastro que, de outro modo que o signo, no jogo da *différance*¹⁸, sem *arché* e sem *eidos*, nem apresenta-se ou conserva-se enquanto tal; ao contrário, destitui-se de si na medida em que se refere aos outros, e só advém na medida em que diferencia-se. O rastro, para além do signo e de outro modo que o ser, transborda a possibilidade da pergunta “o que é”, impossibilitando-a, em uma cadeia heterogênea, não adequando-se à estrutura que o desvelaria. Rastros, portanto, diferem:

“Não se pode pensar o rastro sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece *como tal* e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. A ausência de um *outro* aqui- agora, de um outro presente transcendental, apresentando-se como ausência irreduzível na presença do rastro, não é uma fórmula metafísica que substituída por um conceito científico da escritura. Esta fórmula, mais que a contestação *da* metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição natureza e convenção, símbolo e signo etc. Estas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro.”¹⁹

Quando marca a impossibilidade de um projeto gramatológico, Derrida aponta certamente para a incapacidade de submeter a escrita às suspeitas categorias de cientificidade e significação tais como a tradição maneja, mas aponta, em especial, para a transgressão à mera restituição de direitos e dignidades da “filha bastarda do pai do logos” como uma ciência secundária. Em outras palavras, apenas inverter axiomas, reestabelecer prerrogativas, realocando-os sobre as antigas condições binárias, como acaba por fazer, em certa medida, alguns filósofos canônicos, em uma distribuição ainda

¹⁷ Jacques Derrida. *Da Gramatologia*. 2008. pp. 57.

¹⁸ Outro importante indecível para a força da desconstrução. Não haveria tempo de me debruçar sobre este quase-conceito aqui, mas deixo um breve comentário: a marca silenciosa da troca da letra “e” pela letra “a” produz uma espécie de abalo sísmico na estrutura *fonocêntrica*, pois pode ser lida, escrita, mas é inaudível: “esta diferença gráfica (...) marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, “não se entende”. Não se pode ouvi-la, entendê-la [é ela da ordem da compreensão?].” Derrida, J. *Margens da filosofia*. pp. 34, 35. Meus colchetes. O corte da homofonia marcado pela “*différance*” *avec a*” – para remeter à conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1968, em que Derrida precisou distinguir o termo original e o neologismo criado por ele – e seu movimento completamente outro na tradição faz suscitar, em uma enorme cadeia de ramificações, uma disposição da desconstrução que, certamente, permite pensar uma implicação ético-política que faça justiça à textualidade, à superficialidade, à plasticidade, à subalternidade, à alteridade: “ora, se deixamos de nos limitar ao modelo da escrita fonética, que não privilegiamos a não ser por etnocentrismo, e se extraímos também as consequências do fato de que não existe escrita puramente fonética (em razão do espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.), toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática. Seu campo de legitimidade torna-se estreito e superficial” Derrida, J. *Posições*. 2001. pp. 31/32.

¹⁹ *Ibidem*.

hierárquica, que ainda preza por um centro, por um cabo, por um *telos*, um fundamento, é ainda uma tarefa metafísica, i.e., ainda estende-se sobre posturas *logocêntricas* e reproduz os pressupostos totalizantes da tradição que se pretende ultrapassar. Por isso, também, não se pensa em um privilégio da escrita ou do grafema. A gramatologia enquanto “projeto”, ou o que ficou atrelado ao seu pensamento como desconstrução, não possui um objeto definido por um sujeito e, nesse sentido, não se encerra em uma categoria da linguagem ou em um método hermenêutico de leitura de textos.

A hipótese de uma transgressão, para o pensamento da desconstrução, no entanto, não pode se estabelecer como uma realização, como um ato em condições encerráveis e ordenadamente, teleologicamente calculado, tampouco como um simples para além, como um passo adiante, uma superação do território que se habita. A desconstrução também é incapaz de dar conta do real fora de um cálculo histórico no campo que a possibilita. Quando pensa a escrita no seio da desconstrução da linguagem, Derrida não o faz de forma alheia ao sistema que promove sua clausura. É com os seus códigos internos, a partir dos conceitos cunhados por essa mesma tradição, mas supondo uma certa exterioridade absurda, irrealizável que se desconstrói. Os códigos da transgressão, o gesto transgressivo, afirma, “volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio.”²⁰ Isso não quer dizer, todavia, que não há um trabalho a ser feito. Ao contrário:

“pelo trabalho que se faz de um lado e de outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. [...] esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como esse pensamento que não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao cabo de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou transgressão se tornará suspeito.”²¹

À razão científica, bem como para suas expressões e representações, nada falta. O ser é e o não ser não é. Não há espaço para o que ainda não é parte de seu cálculo. Mas, com a desconstrução, a escrita²², como um indecível, isto é, como um quase-conceito,

²⁰ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 19.

²¹ *Ibidem*. Meu itálico.

²² Do francês “*écriture*”. Com relação a este indecível, adoto, aqui, a palavra “escrita” e não “escritura” como algumas outras traduções. Em francês, só há “*écriture*” e é, portanto, a palavra que Derrida utiliza para expressar o que está para além do que a tradição clássica quer como escrita (fonética), ou seja, “*écriture*” é não apenas a escrita, mas todo o campo que a possibilita. É documental. Ainda que na língua portuguesa tenhamos tanto a palavra “escrita” quanto “escritura” e essa possibilidade de denotar outro sentido ao quase-conceito derridiano, acredito que “escrita” expressa, neste momento, a armadilha que a

posto que não exprime nenhum significado definitivo, nenhuma delimitação conceitual, à deriva do sistema que a enclausura, advém da falta constitutiva que a linguagem e, portanto, o significado transcendental, no interior do signo linguístico possui ao tentar conter-se e não deixar-se contaminar pelas impurezas da exterioridade, da sensibilidade, da plasticidade e promove, assim, uma certa assombração ao castelo do *logocentrismo*.

Ora, se a tradição da linguagem se forma com a escrita calcada no espaço que a separa da verdade, por vir depois, como um artifício atrasado na temporalidade do *logos*, é aí que a desconstrução acontece: nesse espaço inerente a todo acontecimento. Essa falta, esse *blank space*, então, carrega o rastro de um duplo gesto em alternância: a inversão e o deslocamento²³: evidenciar uma estrutura binária e hierárquica, inverter os termos de sua cadeia e deixar vir um outro momento alheio à lógica da estrutura anterior. É neste movimento que se evidenciam, portanto, os limites que tentam cercar o pensamento metafísico ocidental e, desse modo, acaba por borrar, rasurar as possibilidades de delimitar uma estrutura conceitual constituidora de um único sentido; é com este movimento que crava-se uma incisão, um corte sempre a sangrar na estrutura *logocêntrica* e seus pressupostos metafísicos; é neste movimento, também, que as margens transbordam para os centros, contaminando-os com sua precariedade, sua condição marginalizada por ela mesma. As categorias anteriormente esmagadas pela tradição atuam como a possibilidade de ruptura com a própria demarcação de categorias ou constituição de identidades. Nesse sentido, por exemplo, a “mulher” está para além do feminino²⁴, a escrita (*écriture*) está para além da escrita *fonoetnologofalocêntrica* justo por trazer a emergência do rompimento de um sistema enlodado pelo binarismo em suas entranhas, rompendo com a mera “diferença” da polarização dialética e só possível por uma disseminação. “Estamos, portanto, num desvio.”²⁵

própria palavra preserva na língua francesa no contexto da desconstrução da linguagem e dos conceitos metafísicos. Escrita como *arqui escrita*.

²³ Não se trata, portanto, de meras etapas, visto que tais movimentos [de inversão e deslocamento] não se estabelecem como um polo ao pensamento, não possuem um limite na fundação de suas implicações, mas atuam sempre por uma alternância, por uma indecidibilidade. Assim, a desconstrução *acontece*, aqui, com este duplo movimento “operando” simultaneamente, indissociados e inerentes à ela e que, por isso, não é de uma ordem cronológica, menos ainda regido por um *telos*: é o movimento interminável, incontornável, irremediável que *desde sempre já começou*.

²⁴ Sobre isso, cf. *Esporas: os estilos de Nietzsche, de Jacques Derrida*. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Ed. NAU. 2013.

²⁵ SOLIS, D. *A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida*. Em: *A democracia e seus desafios em tempos de crise*. 2017. p. 196-244.

Esse desvio traz o rastro de uma demora, como uma disjunção na linearidade temporal: “the time is out of joint”²⁶. Não como um espaço demarcado, com bordas e cabos de delimitação territorial, mas um espaço em espaçamento – em diferenciação. Um movimento de espaçamento que não demanda uma presença plena e que não supõe uma ausência total de seu sentido mas que, na medida em que rasura e difere seu espaço, permite-se criar e referenciar sem necessariamente depender de um sentido regulador, de um centro ou de um cabo anterior ao seu próprio acontecer. Esse espaçamento que supõe uma radicalidade da experiência perturba a ordem das coisas, causando, então, a latência do *porvir*.

Mas pensar uma alteridade radical em uma democracia *porvir* só é possível no campo do acontecimento – aquilo que chega a despeito de quaisquer condições ou regimes, aquilo que independe da ordenância condicionada. O acontecimento é o lugar do ad-vir, do que vem, daquilo que se espera e que pode ou não acontecer. O momento da decisão de um acontecimento é o momento do inesperado, do imprevisível. Do indecível. É o lugar do impossível, portanto. Dessa forma, a desconstrução move-se por uma experiência aporética. Isso não significa abdicar de toda e qualquer ação prática ou de cruzar os braços frente às decisões, pois o impossível impele ao “movimento para ir mais longe do que a certeza pacífica e sedentária.”²⁷ É como se a experiência do impossível e tudo o que ela *im*-possibilita guardasse consigo uma radicalidade da própria experiência, um transbordamento de si – e do outro; um pôr-se diante do que há de mais impróprio à condição da realização, já que impossível e, assim, promover a abertura e o acolhimento no caminho para a justiça, sem reservas. A impossibilidade de uma identidade plena é a constante possibilidade de alargamento de suas condições, de reinvenção das suas ordens, deslocando-as do regime das totalizações e contratos definitivamente pré estabelecidos e permitindo o movimento diferencial das diferenças. E, para isso, é preciso que permaneça o impossível.

Essa outra democracia, o *porvir* da democracia, pelo acontecimento, na medida em que promove uma abertura ao outro, isto é, na medida em que permite e possibilita uma estranha indecibilidade, essa diferença em constante diferenciação, a *différance*, promove uma abertura à alteridade, à hospitalidade, ao outro do cabo sem delimitar quaisquer condições. Sem condições. Para uma alteridade pensada radicalmente, para

²⁶ “O tempo está fora dos eixos”. Cf. “Espectros de Marx”, de Jacques Derrida.

²⁷ Derrida, J. *A escritura e a diferença*. 1995. p. 65.

uma democracia *porvir*, o acolhimento, a hospitalidade deve ser incondicional, como um gesto de um “desejo que incessantemente é alimentado mas que nunca poderá ser exaurido.”²⁸ É por essa abertura que se mantém a força do mistério daquilo que não se pode experimentar por completo.

Pensar uma democracia *porvir*, para Derrida, não implica mais estabelecer relações com um regime político que obedeça às ordens de um Estado-nação. Isso que se encerra em um regime, isso que se apresenta como democracia, portanto, acaba por não ser suficiente quando se é preciso pensar a hospitalidade incondicional, a radicalidade da alteridade. O que resta, quando resta, “alguma coisa que se pode chamar de político”²⁹, é uma indecidibilidade do político. Não mais possui as leis de instituição de um cabo. O tempo do *porvir*, sem atribuições utópicas como equivocadamente acaba por ser pensado, implica debruçar-se politicamente sobre as disputas em jogo em relação à própria manutenção e ao monopólio do que se quer como político, como democracia, como cidadania, como capital.

Nesse sentido, o outro do cabo, por anunciar uma outra direção alheia à lógica do cabo, quer dizer, do capital, movimenta o ético e o político a partir de seu limite. Ou seja, não mais a ética da tradição filosófica, a ética do sujeito, do *logocentrismo*, tampouco a política das decisões práticas sob as ordens de um Estado centralizador. O arcabouço ético-político³⁰ suscitados pela desconstrução remonta as considerações de Geoffrey Bennington quando propõe uma espécie de hipérbole do que circunscreve o sentido da ética:

“A desconstrução desconstrói a ética, ou revela a ética desconstruindo-se (a si mesma) na desconstrução, mas *algum* sentido de ética ou do ético, algo de arquiético, talvez sobreviva à desconstrução ou venha à tona como sua origem ou recurso. A desconstrução não pode ser ética, não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma *pista* privilegiada para a

²⁸ Moraes, M., Negris, A. *Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida*. 2016. p. 67.

²⁹ Derrida, J. *A solidariedade dos seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento em Suplemento Mais/Folha de São Paulo, p. 12-16.

³⁰ É interessante perceber que, da mesma forma que Derrida dificilmente afirma que a “desconstrução é isso ou aquilo”, quer dizer, quase não há, em suas obras, momentos em que define a desconstrução como algo, justo por não ser *nada*, não significar nada, não conceituar nada, também não há, nem no que se chama, (especialmente a partir da introdução dos “estudos desconstrucionistas” nos EUA) equivocadamente, de “segundo Derrida” ou o período de uma “virada ético-política” de seu pensamento, momentos em que utiliza, marcadamente, a expressão ética ou política – ainda que, desde a tríade das suas primeiras publicações, em especial, aqui, a “Gramatologia”, essas questões já estejam absolutamente tensionadas e postas em jogo como pontos de difusão. Seja por não desejar aproximar-se desses conceitos gastos pela tradição metafísica, que nada exprimem senão um vício ao logos como centro, seja por acreditar que esses conceitos devem ser usados com alguma cautela. Por isso, reforço a expressão “ético-político” (uma dupla injunção) como objeto de desconstrução, como um gesto de alteridade, de justiça.

desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionais propostos pela ética.”³¹

Repensar as exigências das instituições políticas no exercício da justiça, por abalar as clássicas tradições conceituais do que se toma por ética, redirecionando-as, promovendo o tempo da promessa, do impossível, do *porvir*, tal é a tarefa desconstrutora. Assim, um outro cabo indica, talvez, a condição daquele que margeia o lugar de um cabo instituído, aquele que difere do cabo. Não se trata, porém, de destituir o cabo ou de promover uma decapitação, mas de anunciar uma outra direção que não seja submetida à ordem aniquiladora de uma identidade, de uma normatividade, mas talvez de uma identificação estratégica, quando o que une, separa. Se há identificação, que seja à deriva de uma diferença originária, a *différance*, como uma aliança que não se oriente pela ordem do cabo e pela teleologia da temporalidade de um cabo.

Derrida acredita só ser possível pensar em identidade, identidade cultural, se essa tiver um certo comprometimento com a sua desordem interna, ou seja, se a unidade do idêntico, não mais conduzida ao uno, ao centro, permitir-se diferenciar internamente e deslocar-se ao absolutamente outro que está sempre por vir. Essa radicalidade da experiência ético-política, com a descentralização da identidade a si e o advento do rastro, deve, como marcou tão incansavelmente em suas leituras da ética levinasiana, acolher “todo e absolutamente qualquer outro” – “*tout autre es tout autre*”.

Numa certa relação impossível, numa relação-sem-relação³² marcada, traçada e rasurada por uma impossibilidade, quer dizer, só possível por ser da ordem de um *desejo do infinito*, uma relação de uma amizade que caminha por terrenos impróprios, “de outro modo que ser”, assim chamada por um “contato no coração de um quiasma”, o rastro torna-se rastro, uma vez mais, entre outros rastros: aquilo que Emmanuel Lévinas chamou, de modo a ocultar e por ela ser ocultado, ou seja, de modo a não permitir o desvelamento e, portanto, a totalização: a epifania do rosto do outro. Lévinas, em sua crítica à categoria do mesmo e a projeção de uma ética enquanto filosofia primeira,

³¹ Bennington, G. *Desconstrução e ética. Em: Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Org Paulo Cesar Duque-Estrada. Ed Puc-Rio; São Paulo, Loyola. 2004. p. 10.

³² Expressão herdada de Maurice Blanchot. O hífen como um elemento que une e separa. Une, mas separa. A presença do hífen aproxima e causa uma ausência, um afastamento necessário – uma alteridade. Uma relação-sem-relação, para além de qualquer contradição formal, é uma relação que só é possível para além da própria condição que a tornaria uma relação. Nesse contexto, ao qual Derrida busca tornar o outro todo e *ab-solutamente* todo outro, diferentemente outro, Lévinas só pode ter sua possível presença como um rastro de um outro que não se dá por completo: um outro espectral que chama ao impossível – ao infinito.

contribui para pensarmos a contaminação da não-presença do outro [do rastro] na esteira de uma ruptura com o paradigma onto-teológico da metafísica ocidental.

Se antes, com Heidegger, havia o ser, o sentido, o sentido do ser como regulador da metafísica, agora, com Lévinas, há o outro, que, por ser outro, por não adequar-se à totalização, está sempre rasurando seu campo de assimilação. É importante perceber o movimento da crítica de Lévinas em torno da estrutura de um sujeito e de uma subjetividade até então neutralizada pela tradição metafísica ocidental. Essa estrutura onto-teológica, por expressar-se a partir da lógica do uno bipartido em oposições hierárquicas, que funciona como uma espécie de vetor da racionalidade – e já desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles, todo o período medieval e sendo ainda mais consolidada a partir da modernidade, atingindo seu pico com o projeto heideggeriano de uma constituição do sentido do ser em geral –, edifica e centraliza o sujeito como o que detém o sentido, a verdade, a racionalidade e marca, com isso, um duplo apagamento da dimensão da alteridade: por rebaixá-la em nome de um regime da lógica do mesmo e por apropriar-se, violentamente, em negação, de suas manifestações – *de suas escritas*. Com a inversão da ética enquanto filosofia primeira, em Lévinas, o movimento de tornar sensível o inteligível traz a emergência de uma inclinação ético-política que, para além de pensar a existência, compreendendo-a, pensa os existentes.

O rastro, também em Lévinas, manifesta-se como um movimento da alteridade. De fato, Derrida já havia acenado para a proximidade do rastro que surge com a desconstrução do signo linguístico daquele desenvolvido por Lévinas em “O rastro do outro homem”, obra que comporia, posteriormente, “O humanismo do outro homem” e que, de certo modo, já suporia a crítica à ontologia heideggeriana tal como fora trabalhada pelo lituano “[em] relação à illidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença.”³³ No entanto, é por um certo movimento hiperbólico que o rastro, com Derrida, produz sua ocultação e não apenas escapa à identificação, à possibilidade de nomeação, mas acaba por disseminar a centralidade do humanismo no projeto levinasiano, uma forte herança de sua tradição – embora os esforços do pensamento levinasiano sejam calcados na crítica ao velho humanismo. Há, ainda, uma tendência ao outro homem enquanto fraternidade a qual Lévinas ainda não consegue escapar. O outro, para o lituano, é o outro homem. Para Derrida, o rastro, destituído de presença, sem origem, não compreende apenas o

³³ Derrida, J. *Da Gramatologia*. 2008. pp. 86. Meus colchetes.

fenômeno do rosto do outro, ainda que a noção de rosto, em Lévinas, seja da ordem do indeterminado. É também o rastro do não humano, do não vivente, dos que já foram e dos que ainda não chegaram, enfim, todo e qualquer outro.

Herdar os rastros de Lévinas é também saber indicar seus pontos de não pertinência, suas brechas e suas limitações; é, também, se relacionar com a experiência singular de um certo impossível que se dá a todo instante, sem cessar: é a tarefa que nos mantém sob vigília pelo outro: um constante, incessante e singular fazer-se e desfazer-se, a cada vez diferente, “em um tecido antigo que é preciso continuar a desfazer, interminavelmente.”³⁴ Tal é o outro que se torna todo e qualquer outro. Derrida marca, assim, a experiência de um acontecimento impossível.

O começo e o fim. O *eidos* e a *arché*. A Europa ergue-se historicamente como o cabo que comanda a origem de todo acontecimento, de toda possível multiplicidade, bem como sua determinação. As democracias liberais que erguem-se diariamente com a violência que produzem aos que não adequam-se aos seus valores, às suas normas, aos seus códigos, ao alimentar o apagamento dos rastros que pairam por suas fronteiras, ou até por seus centros, seguem por chefiar as civilizações ocidentais. Ora, é possível pensar “um outro cabo”, “um outro do cabo” em uma organização ainda coordenada por leis e instituições ultrapassadas (em seus modelos medievais) e colonizadoras? É possível transgredir uma lógica aniquiladora de constituição de identidade e exclusão de diferenças? É possível pensar uma cultura, uma linguagem, uma política e uma ética não mais alérgica à alteridade?

Essa Europa, essa velha nova Europa, para Derrida, coberta de sangue e gradeada por um ideal centralizador, “não deveria ser uma outra super-potência econômica orgulhosa de um novo nacionalismo soberano, mas uma Europa que dá a si mesma os meios, incluindo militares, para marcar com a sua influência o *porvir* das instituições”³⁵ Com o que se quer como transgressão, se é que isso ainda é uma possibilidade, aqui, o trabalho que resta ao velho continente há de supor também uma dupla memória. Uma memória capaz de olhar ao outro que serviu de objeto às suas violências e uma *arquimemória* capaz de recriar, reinventar suas escolhas e seu campo de impossibilidades. Para uma memória capaz, por exemplo, de garantir os direitos e devolver

³⁴ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 30.

³⁵ Derrida, J. *Carta à Europa. “Dupla memória”*. Trad. Fernanda Bernardo. Em: *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 23 - número 46. 2014. p. 471-480.

a dignidade arrancada do povo palestino e de todas as vítimas de suas colonizações. Ainda que isso seja da ordem do impossível da justiça.

Pensar a Europa a partir de um outro cabo, de um outro do cabo, como faz Derrida, além de constantemente pendular o regime do que toma-se como fixidez absoluta, organismo vital do pensar e do agir, comandante de toda a ordem da experiência, o cérebro de um vasto corpo, incide também sob gesto da promessa, o motor da democracia *porvir*. E

“[essa democracia] não somente ficar áperfectível indefinidamente, ou seja, sempre insuficiente e futura, mas pertencendo ao tempo da promessa, ela ficar ásempre, em cada um de seus tempos futuros, por vir: mesmo quando h á democracia, ela nunca existe, nunca est ápresente, fica o tema de um conceito não apresentável”³⁶

A democracia *porvir*, para Derrida, não mais implica estabelecer relações com um regime político que obedeça às ordens de um Estado-nação, é certo. Isso que se encerra em um regime, isso que se apresenta como democracia, portanto, acaba por não ser suficiente quando se é preciso pensar uma hospitalidade incondicional, uma radicalidade da alteridade enfim. Há uma aporia constitutiva no exercício dos seus contratos. A abertura que o *porvir* da democracia promove deve ser a passagem para o ético-político das ações e das decisões propriamente ditas. Não o fim, tampouco a redução às sedimentações contratuais e às restritas aplicações do direito e das leis do homem, de um certo modelo de homem, “o cidadão”, mas a passagem ao outro que vem, a abertura ao outro: eis o lugar da promessa. Eis o lugar da invenção: da desordem; do impossível – e “este não é, [e não deve ser], você haverá de concordar, um exercício tranquilizante”³⁷.

³⁶ Derrida, J. *Politiques de L'Amitié*. Paris: Galilée, 1994. p. 339-340. Meus colchetes.

³⁷ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 21. Meus colchetes.

ROBERTO; SOLIS, Ensaios Filosóficos, Volume XXVI - Dezembro/2022**Referências bibliográficas:**

DERRIDA, Jacques. Spectres de Marx- L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993. Trad. port. Anamaria Skinner.

Espectros

de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de

Janeiro:

Relume Dumará, 1994 .

_____ Politiques de L'Amitié. Paris: Galilée, 1994

_____ A voz e o fenômeno: introdução o problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. Gramatologia. Trad Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006/2008

_____ A Escritura e a Diferença. Trad Maria Beatriz Marques Nizza

da

Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____ Positions. Paris: Minuit, 1972. trad Thomaz Tadeu da Silva.

Posições. São Paulo: Autêntica , 2001.

_____ Le Monolinguisse de L'Autre. Paris: Galilée, 1996

_____ A solidariedade dos seres vivos. Entrevista a Evando

Nascimento

em Suplemento Mais/Folha de São Paulo, 27/05/2001.p.12 -16.

_____.L'Autre Cap. La Démocratie Ajournée. Paris:

Minuit, 1995.

trad Fernanda Bernardo . O Outro Cabo. Coimbra: A Mar Arte. Reitoria da Universidade de Coimbra, 1996.

_____ Carta à Europa. "Dupla memória". Trad. Fernanda

Bernardo. in: Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 23 - número 46. 2014. p. 471-480.

_____ Esporas: os estilos de Nietzsche, de Jacques Derrida. Trad.

Rafael

Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Ed. NAU. 2013.

BENNINGTON, G. Desconstrução e Ética. in: Desconstrução e ética: ecos de

Jacques

ROBERTO; SOLIS, Ensaios Filosóficos, Volume XXVI - Dezembro/2022

Derrida. Org Paulo Cesar Duque-Estrada. Ed Puc-Rio; São Paulo, Loyola. 2004.
p. 10.

MORAES, M., NEGRIS, A. Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida. In Políticas do Lugar. Org. Dirce Eleonora Solis e Marcelo Moraes. Porto Alegre., UFRGS, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de Lingüística Geral. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida. in: A democracia e seus desafios em tempos de crise.org. Ozanan Carrara, Editora Saluz, 2017.