

Nº 30

ENSAIOS
FILOSÓFICOS

JACQUES DERRIDA

ISSN 2177-4994 - QUALIS: B2

2024.2



Editora Chefe

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente

Dirce Eleonora Solis - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Marcelo José Derzi Moraes - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Maria Inês Senra Anachoreta - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Carlos Magno Fisgativa Sabogal - *Universidad de Quindío – Colômbia*

Duifje Von Egmond – *Universidade Estadual Paulista*

Eloísa Benvenuti – *Faculdade Cásper Líbero*

Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*

Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*

Marcelo de Mello Rangel - *Universidade Federal de Ouro Preto*

Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*

Renato Nogueira - *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*

Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia

Luiz Eduardo Bicca

Marly Bulcão L. Britto

Rosa Maria Dias

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Leandro Assis Santos

Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis

Marcelo de Mello Rangel

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Rafaela Nóbrega

Nathan Braga Fontoura

In memorian

James Bastos Arêas

Capa: Collage Derrida/ Zaha Haddid

Por: Brendow Gabriel Celli Pereira

Ensaaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaaiosfilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial	4
	<i>Nathan Braga Fontoura</i>
Herdeiros	6
	<i>Dirce Eleonora Nigro Solis</i>
A língua de Derrida	18
	<i>Rafael Haddock-Lobo</i>
A desconstrução da idolatria – Derrida por vir	43
	<i>Ricardo Timm de Souza</i>
A besta e o soberano. Na pele da loba.....	59
	<i>Fernando Freitas Fuão</i>
Indícios em fotografia – análise em ruínas: Jacques Derrida, a partir de <i>Résistances</i> e <i>Demeure, Athènes</i>	92
	<i>Alice Mara Serra</i>
A estranha língua que me habita.....	108
	<i>Marcelo José Derzi Moraes</i>
Desconstrução e psicanálise: do psiquismo como uma máquina de escritura	120
	<i>Victor Maia</i>
“Não é preciso ser um Quarto – para ser Assombrado”: espectralidades, (in)hospitalidades e estranhas familiaridades entre Desconstrução e Psicanálise	137
	<i>Diogo Bogéa</i>
Siguiendo a Derrida. Contaminación de escrituras literarias y filosóficas.....	157
	<i>Carlos Mario Fisgativa Sabogal; Juan Manuel Díaz Leguizamon</i>
A im-possibilidade da avaliação a partir de Derrida	174
	<i>Marinazia Cordeiro Pinto; Alice Casimiro Lopes</i>
Em terra de vidente, quem é cego é quem vê: desconstrução da percepção em <i>Memórias de Cego</i>	191
	<i>Mariana Di Stella Piazzolla</i>
Onde você estava na grande enchente de 2024?	205
	<i>Celma Paese; Gianluca Perseu</i>
Três H's em Derrida e Lispector: herança, hospitalidade e hostilidade	220
	<i>Adriano Negris; Pâmela Bueno Costa</i>
O autorretrato e o engeguimento em <i>Memórias de Cego</i> de Jacques Derrida.....	245
	<i>Laurent Ferreira</i>
Escrevendo do avesso: entre Clarice Lispector e Jacques Derrida	253
	<i>Quesia Oliveira Olanda</i>

Editorial

É com alegria que anuncio a 30^a edição (2024.2) da *Revista Ensaios Filosóficos*. Lançada em abril de 2010, por livre iniciativa de determinados alunos que compunham, à época, o corpo discente da Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), a *Ensaios Filosóficos* contou com o apoio fundamental do Departamento de Filosofia da instituição, bem como de seu Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia (LLPEFIL).

No decorrer desses quinze anos de existência, a *Ensaios*, assim referida pelos mais íntimos, empenhou-se para publicar dois volumes anualmente, compromisso que mantém com seus inúmeros leitores. O propósito último desta publicação tem sido contribuir para a produção filosófica em nosso país, destinando um espaço para a apresentação de debates e pesquisas produzidas, sobretudo, mas não unicamente, por especialistas e/ou pensadores brasileiros que se dedicam ao ensino e à investigação filosóficos. Além disso, tornar viável um diálogo entre estudos realizados por professores, pós-gradua(n)dos e gradua(n)dos de Filosofia da UERJ e os seus respectivos pares em diferentes instituições de ensino superior – seja no Brasil ou no exterior.

A *Ensaios* geralmente publica textos de diversas modalidades (artigos, entrevistas, resenhas, traduções etc.). A diversidade encontrada na sua forma reflete-se também no seu conteúdo, na medida que possui uma abertura infinita/radical ao acolhimento de trabalhos que partem de concepções filosóficas heterogêneas, cujos temas são de interesse à área de filosofia. Nesse sentido, diria que a *Ensaios* firmou-se enquanto um lugar privilegiado para a discussão e a reflexão filosóficas contemporâneas, cumprindo o papel de suporte teórico à comunidade acadêmica, mas, particularmente, ao campo das humanidades e das ciências ditas sociais.

No segundo semestre de 2024, completou-se vinte anos desde a morte do pensador franco-argelino Jacques Derrida; sem dúvida, uma das personalidades mais proeminentes do pensamento mundial, desde a segunda metade do século XX, cuja influência reverbera fortemente na contemporaneidade. Um obstinado defensor da alteridade e radicalidade do pensar, Derrida foi um filósofo especialíssimo que nos ensinou a filosofar diferentemente, seguindo rastros outros, e a ver a filosofia e as instituições, nas quais ela está normalmente vinculada, de outras maneiras, levando-nos a repensar as nossas próprias práticas.

Por esses e tantos outros motivos, a *Ensaios 30* é especialmente dedicada a celebrar a memória e o legado do filósofo da *différance* – ou, dos desvios, dos espectros etc., como preferir

–, responsável por realizar a hipercrítica incessante aos centrismos problemáticos de toda ordem, encontrados na nossa tradição filosófica ocidental.

É importante ressaltar que, desde a sua concepção, a *Ensaaios* possibilitou reflexões acerca da obra derridiana, num período em que a recepção de Derrida e o pensamento da desconstrução ainda era discreta, ou mesmo inexistente, nos departamentos nacionais de filosofia. Dessa maneira, é possível reconhecermos que a *Ensaaios*, ao contrário de muitas publicações, soube acolher os esforços intelectuais de um pensador singular que, outrora, fora injustiçado, rechaçado, rejeitado etc., por certos “doutos” da academia filosófica.

A edição em questão da *Ensaaios* nos traz quinze textos que exemplificam o espírito diverso, diversificador, disseminador, do pensamento derridiano, um legado que o filósofo teceu ainda em vida. Em virtude da publicação de suas três obras incontornáveis, em 1967, a saber, *A escritura e a diferença*, *A voz e o fenômeno* e *Gramatologia*, Derrida veio a ser, ao menos nas prestigiadas universidades, conhecido mundialmente. Desde então, cerca de seis décadas depois, a Desconstrução derridianamente pensada continua inspirando textos de diferentes perspectivas temáticas, como é perceptível no presente volume.

Diante dos numerosos problemas que o século XXI nos propõe a pensar, penso que a potência da Desconstrução encontra-se nos seus desdobramentos epistemológicos, ético-políticos e estético-poéticos. Dentre os temas tratados neste periódico, estão: *acolhimento*, *colonialidade*, *educação*, *estética*, *ética*, *hospitalidade*, *herança*, *linguagem*, *literatura*, *psicanálise*, *soberania*, *violência*, entre outras questões relacionadas a Jacques Derrida e a sua Desconstrução.

Antes de terminar... Gostaria de aproveitar o espaço aqui concedido para agradecer a sugestão da Prof.^a Dirce Solis para que eu escrevesse esta breve apresentação da *Ensaaios* de nº 30. Agradeço igualmente aos autores que contribuíram na composição desta edição mais do que especial da *Revista Ensaaios Filosóficos*. Enfim, espero que você tenha leituras transformadoras!

Nathan Braga Fontoura¹

¹ Doutorando em Filosofia (PPGFIL/UERJ), orientado pela Prof.^a Dirce Solis. Bolsista CAPES.

Herdeiros

Dirce Eleonora Nigro Solis²

Resumo

Trata-se aqui de um resgate da desconstrução e do pensamento de Jacques Derrida a partir de questões já desenvolvidas pela autora em outros textos e artigos ao longo de suas pesquisas. Herdeiros são todos aqueles que, de alguma forma, se dedicaram ao pensamento do franco-argelino e que puderam se debruçar sobre questões por ele levantadas ao longo de sua trajetória como pensador e filósofo da desconstrução. Herdeiros são também aqueles que, inspirados em Derrida, disseminaram e deslocaram ideias para contextos específicos envolvendo questões sobre pensamentos originários anteriores ao pensamento traduzido como ocidental, aos pensamentos não ocidentais, nem ocidentalizados, às questões de gênero, e outras. Para dar conta da imensidão dessa herança, mas sabendo de antemão da impossibilidade da tarefa, houve uma escolha nesse artigo de referenciar três aspectos que consideramos fundamentais para a compreensão do texto derridiano: a concepção de aforismo no sentido do desvio, pouco trabalhada por muitos de nós herdeiros, mas segundo a perspectiva desse texto, fundamental para a compreensão da desconstrução; a noção de retoricidade que culminou em alguns momentos na afirmação que a desconstrução é retórica; e a criação por Derrida do por vir (*à venir*), exemplificado no artigo através da noção de democracia por vir.

Palavras-chave: desconstrução; aforismo; retórica; democracia por vir.

Abstract

This article is about recovering the deconstruction and thought of Jacques Derrida based on questions already developed by the author in other texts and articles throughout her research. Heirs are all those who, in some way, dedicated themselves to the thought of the French-Algerian and who were able to focus on questions raised by him throughout his trajectory as a thinker and philosopher of deconstruction. Heirs are also those who, inspired by Derrida, disseminated and displaced ideas to specific contexts involving questions about original thoughts prior to the thought translated as Western, non-Western or Westernized thoughts, gender issues, etc. In order to account for the immensity of this legacy, but knowing in advance the impossibility of the task, there was a choice in this article to reference three aspects that we consider fundamental for the understanding of Derrida's text: the conception of aphorism in the sense of deviation, little worked on by many of us heirs, but according to the perspective of this text, fundamental for the understanding of deconstruction; the notion of rhetoric that culminated at times in the statement that deconstruction is rhetoric; and Derrida's creation of “to come” (*à venir*), exemplified in the article through the notion of democracy to come.

Keywords: deconstruction; aphorism; rhetoric; democracy to come.

Se pudéssemos falar em “começo” ou em que momento a desconstrução teve início como problema para a filosofia no Brasil (em outras áreas, tais como a linguística, a arquitetura, as artes, ela é mais antiga), ao invés de nos prendermos ao tempo - mas já se vão uns 30 anos em que ela acontece nos currículos de filosofia do Brasil -, gostaríamos de iniciar com uma frase de Geoffrey Bennington, marcada talvez como o primeiro aforismo da desconstrução: “A desconstrução não é o que se pensa.” (BENNINGTON, 1989, p. 84). A partir daí, passamos muito tempo justificando que “se o que se pensa é um conteúdo, presente à mente, no “espaço

² Professora Titular de Filosofia da UERJ e Coordenadora do LLPEFIL.

7

de presença da mente (Locke)” (BENNINGTON, 1989, p. 84), desconstrução, repetimos, não é o que se pensa. No entanto, mesmo com a resistência de Jacques Derrida em assumir o termo desconstrução, o que se pensa já poderia ser compreendido como desconstrução. Difícil foi e ainda é, justificar que a fala, os referenciais, os argumentos pensados e expressos, se considerarmos o viés desconstrutor, não são mais aqueles da chamada metafísica da presença, que as textualidades não são dadas sempre, como costumamos falar, em linha reta, e que elas não são os significantes do logocentrismo (privilégio do logos), ou os traços (*traits*) impressos como *gramma*, algo escrito ou desenhado, como voz ou falo.

Difícil pensar a partir da inversão de pares ou de elementos binários, e explicitar o pensamento e o texto a partir de deslocamentos ou desvios. Alguns dos que podemos nomear “aforismos” são interessantes de evocar e deixar aqui grafados, para quem não conhece a estratégia da desconstrução, como apresenta Bennington (1989, p. 84): [...] “Não há diferença essencial entre a linguagem e o mundo, um como sujeito e outro como objeto. Há rastros.” (2.3); “[...] se desejar, pense em desconstrução como extensão do paradigma do mundo. Não fará diferença, desde que não se considere o mundo lá fora contra isto.” (2.3.1).

Esses “aforismos” entendemos como uma boa provocação aos questionamentos logocêntricos a que eram submetidos a desconstrução e seu autor Jacques Derrida. E a provocação derridiana e dos derridianos aos adoradores do logos era contínua. Convém lembrar o texto de Derrida publicado, como o anteriormente citado sobre Bennington, em *Deconstruction Omnibus Volume* (1989): “Cinquenta e dois aforismos para um prefácio”.³ O prefácio em questão é sobre a arquitetura.⁴ Na fala de Derrida: “Espera-se do aforismo pronunciar a verdade. Ele profetiza, às vezes vaticina, profere aquilo que será, detém-no antecipadamente de forma monumental certamente, mas anarquitetônica: dissociada e assistêmica.” (Aforismo 2). Observamos aqui uma clara perturbação da compreensão do aforismo quando este é visto sob a perspectiva binária.

E mais adiante Derrida vaticina: “Um texto que é apresentado como o simulacro de um prefácio, uma série descontínua, um arquipélago de aforismos. Esta seria uma composição intolerável neste lugar, um monstro tanto arquitetônico quanto retórico. Demonstre-o, depois leia isto... Talvez se vá começar a duvidar dele.” (Aforismo 7).

A provocação foi dirigida basicamente ao saber arquitetura; no entanto, a relação desse saber com os demais que defendem o privilégio do logos é bastante relevante. A arquitetura, de

³ O mesmo texto em francês foi publicado em *Psyché: Invention de l'autre*, II. Paris, Galilée, 1987-2003, p. 121-129.

⁴ Prefácio a “Mésure pour mesure. Architecture et philosophie”. Cahiers du Centre Georges-Pompidou, 1987.

8

Vitrúvio aos contemporâneos, é compreendida como área da binariedade logocêntrica, difícil seria pensá-la naquele momento pelo desvio. Ela possui a mesma dificuldade que a filosofia e todo o pensamento logocêntrico. A provocação vale para todas as áreas do saber e mesmo as científicas. A desconstrução visa a fazer pensar por aforismos. Não é preciso, então, demonstrar. Nietzsche já havia ensinado o caminho.

Derrida, pensando a partir de Nietzsche, deixa um legado importante para a filosofia acostumada ao logos que pode oferecer a demonstração e a prova clássicas; pois, para dar crédito filosófico, há que se passar por essa “construção”. No entanto, a desconstrução, que não é o contrário da construção, e nem tampouco é destruição, propõe uma estratégia que abdica de um caminho nesse sentido, e assumindo o deslocamento faz persistir o aforismo que, em sua autenticidade: “Basta-se a si mesmo, mundo ou mônada.” (Aforismo 24). E o que a desconstrução quer afirmar como estratégia está expresso no Aforismo 25: “Um aforismo nunca se impõe. Não exclama, não ordena nem promete. Ao contrário, propõe, pontua e diz o que é. Um ponto final que nunca é um ponto de exclamação”. (DERRIDA, 1989, p. 67-69). O pensamento logocêntrico gosta do aforismo como gosta da aporia. São para ele o já dito intransponível, o impasse sem saída. No entanto, no domínio da in-decidibilidade (*indécidabilité*) derridiana, assim como a aporia não é ponto de chegada, mas ponto de partida, o aforismo também deve ser tomado como im-possibilidade para o possível, como ponto de partida para a decisão.

Se o aforismo se mostra de outra forma que o modo como ele se apresenta ao logos - como conhecimento absoluto e que não coloca mais nenhuma questão, nenhuma interrogação, prescritivo e inteiro - e assim ele “permite o triunfo desta filosofia logocêntrica” (Aforismo 44), essa outra forma pressupõe o desvio e então, a partir dessas considerações talvez pudéssemos, enfim, afirmar: para a desconstrução no começo é o aforismo.

Derrida nunca assumiu que a desconstrução fosse um método e nem tampouco que ela serviria de bula de leitura para o pensamento filosófico do desvio. No entanto, é inegável que ela possui procedimentos próprios de abordagem que se constituem em suas estratégias que investigam o solo (ou seria o abismo?) em que se dão as desconstruções no plural, que são acontecimentos que podem aparecer em toda a dimensão cultural ou que podem simplesmente estar na literatura, filosofia, política, nas artes em geral, na arquitetura, na psicanálise, no direito... Em termos de promover sempre a abertura do pensamento, Derrida não trabalha, quando se trata dos deslocamentos, com conceitos, preferindo o *por vir* dos quase-conceitos e que ganharam o estatuto de *operadores da desconstrução*.

Derrida justifica a desconstrução como um *acontecimento* que independe da vontade individual ou dos grupos e que persiste à medida em que o imprevisível e o inesperado aparecem. A desconstrução não promove nunca a exaltação do presente como crise ou conflito, como tragédia ou catástrofe, mas é este presente conflituoso, em crise ou não, sempre “*out of joint*” que aparece como passível de análise crítica e de desconstrução. É neste sentido que a desconstrução é *afirmativa*, pois, o que interessa é o que está estruturalmente e necessariamente *por vir*. Afirmar o *ad-vir*, o *à venir*, eis a tarefa desconstrutora.

Como acontecimento, ainda, a desconstrução não é, ela tem lugar, pensa Derrida:

[...] é um acontecimento que não espera deliberação, consciência ou organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. Isto se desconstrói (*ça se déconstruit*). O isto (*ça*) não é aqui uma coisa impessoal que alguém oporia a alguma subjetividade egológica. (DERRIDA, 1967, p. 321).

Isso que ocorre (*ce qui arrive*), ocorre em qualquer tempo, em qualquer discurso, em qualquer texto. Desfeitas as hierarquias conceituais, pois a desconstrução procede por des-hierarquizações, afastadas as questões do signo enquanto representação logocêntrica, da verdade e da existência, a estratégia desse acontecimento que é a desconstrução pode, então, operar livremente o jogo das diferenças (a *différance* com *a*).

A partir dessas considerações, dizemos que herdeiros são aqueles cuja prática e experiência de pensamento é, de modo predominante, estratégia desconstrutora, e que podem ser considerados herdeiros enquanto se envolvem de muitos modos nessa tarefa de pensar a partir dos operadores da desconstrução, dentre eles, escritura, *différance*, rastros, hímen, suplementos, espectros, só para nos referirmos a alguns. Herdeiros porque também experimentam a maneira de pensar e trabalhar com pressupostos filosóficos de toda a monta, a partir desses referenciais.

Derrida foi um dos pensadores que trouxe de forma bastante significativa em grande parte de suas obras a questão da herança. Aliás, procuramos sempre ressaltar três noções-problemas trazidas pela desconstrução: repetição, herança e dobra. Ressaltamos, também, o tratamento fenomenológico dado por Derrida ao imbricamento dessas três noções.

A herança podemos exemplificar com alguns desdobramentos encontrados em *Espectros de Marx* (1993), onde Derrida e a partir dele, seus herdeiros, ajudam a pensar o conjunto diferenciado de poderes, a hegemonia político-econômica, a dominação intelectual ou discursiva (DERRIDA, 1994, p. 78) e tantos efeitos espectrais que esses “aparecimentos” possibilitam.

Derrida ainda de modo embrionário, pois faleceu antes do desenvolvimento intenso das redes sociais e, portanto, antes da disseminação de notícias e das *fake news* pelas mídias das redes da internet, já prevê que a “cultura erudita ou acadêmica”, considerando aí historiadores, antropólogos, sociólogos, literatos, filósofos, “especialmente os filósofos do político”, como ele diz, mas também arquitetos, psicanalistas, juristas, e mesmo outros, já estariam de algum modo, como que subordinados à ou cooptados à edição comercial ou midiática em geral (DERRIDA, 1994, p. 77)

No caso do marxismo, como em *Espectros de Marx*, diria Derrida que seria “preciso assumir” sua herança, “assumir a mais “viva”, ou seja, “[...] paradoxalmente, o que nunca se afastou da questão da vida, do espírito ou do espectral, de a-vida-a-morte para além da oposição entre a vida e a morte.” (DERRIDA, 1994, p. 78). Nesse sentido, essa herança específica, mas qualquer outra herança trazida a partir das obras de Derrida, poderiam ser para os herdeiros sempre reafirmadas, porém, transformadas em sua trajetória desviante sempre que necessário.

Para Derrida uma herança, qualquer que seja, “não é jamais dada, é sempre uma tarefa” (DERRIDA, 1994, p. 78) e ele prossegue: “Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, mesmo antes de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros. E herdeiros enlutados, como todos os herdeiros.” (DERRIDA, 1994, p. 78).

Somos herdeiros do que nunca tivemos e que, mesmo assim, perdemos, e mais, somos herdeiros da desconstrução como acontecimento. Somos herdeiros de Derrida numa boa medida, mas para isso é preciso delimitar o sentido da herança no pensamento da desconstrução.

Como herdeiros devemos assumir a herança e fazê-la como tarefa, já o disse Derrida. Para a desconstrução isso é completamente diferente do herdar apenas como repetição do mesmo. Sabemos as implicações da indecidibilidade (*indécidabilité*) derridiana, do pensar e experimentar o desvio. No entanto, a repetição faz parte, também, das nossas indagações e posicionamentos. Assumir a herança tal e qual seria reapropriar-se da repetição contida no sentido logocêntrico do pensamento. Para a filosofia desconstrucionista que se sustenta, entretanto, no deslocamento, isso não é possível. Não é o mesmo que advém, mas o outro.

Herdeiros têm autonomia para saber o que fazer com a herança. Ao invés de conservá-la como “dada” ou adquirida, os herdeiros devem respeitá-la como aquisição, mas sem que isso signifique necessariamente preservá-la tal e qual, sem tentar manter apenas o que ela diz textualmente. A posição logocêntrica sempre fez isso com maestria. Mas para a desconstrução, entretanto, como já expressamos anteriormente, é preciso transitar pelo deslocamento, que é diferente das hierarquias e pela não binariedade dos pares.

Herdar no sentido da desconstrução significa que, ao invés de conservar a herança como algo dado imodificável, pode-se experimentá-la como um outro ser. Diz Derrida:

Todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: *or not be*) são questões de herança. Não há nenhuma devoção passadista em lembrá-lo, nenhum sabor tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, é o caso, unicamente de interpretações da estrutura de herança (DERRIDA, 1994, p. 78-79).

Interpretações conservadoras, diríamos nós, que ainda sentem o prazer da origem, do primordial, e até nas análises mais conservadoras, o prazer do primeiro com gosto de eterno.

Derrida em sua clareza extrema traz a herança como um in-condicional, com a possibilidade de ultrapassar os limites e as fronteiras do tradicionalismo:

Somos herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não (DERRIDA, 1994, p. 79).

O ser herdeiro pode funcionar, então, como testemunho. Mas há dois tipos de testemunho: aquele da “evidência incontestável” e aquele que devido a uma percepção interpretativa contesta o que foi dito e visto imediatamente, e possibilita uma nova roupagem ao testemunhar, como por exemplo, verificamos nas *Memórias de Cego* (título dado ao catálogo da exposição de 1991 no Louvre), e que tem dimensões não apenas estéticas, mas também ético-políticas. Memórias acompanhadas de ruínas, ruínas do pensamento e de todas as formas de escritura (no desenho, nas escritas existentes na História).

Lembrando Hölderlin, citado por Heidegger⁵ (DERRIDA, 1994, p. 79, nota 1) “[...] testemunhar seria testemunhar do que *somos* à medida que *herdamos*”, diz Derrida. Assim, “[...] herdamos isso mesmo que nos permite dar testemunho.” (DERRIDA, 1994, p. 79). E é precisamente isso que, segundo Derrida, Hölderlin chama de linguagem, “o mais perigoso dos bens”, dado ao homem, “a fim de que ele testemunhe ter herdado isto que ele é.” (DERRIDA, 1994, p. 79). Além disso, o testemunho deve ser público para ser reconhecido. Não pode ser secreto, ou seja, não pode ter como restrição o segredo.

Uma outra questão que envolve a herança, e aqui estamos no domínio ético-político, é a questão da hegemonia ou do discurso dominante. O acontecimento desconstrução inverte as hierarquizações e é um deslocamento a partir dessa “sobre- importância” aceita com relação aos discursos oficiais ditos hegemônicos, ditados pelos modelos ocidentais, hierárquicos, centralizadores e conservadores. Nesse sentido, poderíamos dizer que tais discursos, mas

⁵ Conforme Derrida, cf. nota 1: em Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35.); tr. francesa por Corbin, em Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, p. 44-45).

também as práticas determinantes do logocentrismo dessas posições, aparecem, muitas vezes, como significantes desconstruídos no acontecimento que é a desconstrução.

Com relação ao discurso da filosofia logocêntrica, assistimos à antiga querela filosofia versus retórica, e já escrevemos muito sobre isso desde a minha tese de doutorado num capítulo, denominado Retórica e Desconstrução, discutindo o problema desde as origens da filosofia ocidental (os gregos) e a consequente e gradativa deposição da *retórica* como paradigma de organização do discurso. Em síntese, até o liberalismo, as revoluções burguesas e a afirmação do capitalismo como modo de produção universal, dizíamos que a retórica parecia estar fadada ao esquecimento ou à memória erudita. Porém, segundo Wellbery (1998, p. 28-29), a retórica retornou. Ou seja, constatamos que o paradigma retórico vai reaparecer revigorado, como modelo teórico e técnico do período moderno. E parece-nos possível afirmar que o retorno moderno da retórica ocorreu determinado pelos desdobramentos do que estava inscrito no mesmo processo que a tornou obsoleta.

A retórica na modernidade vinculou-se a um processo social nascido do liberalismo, mais precisamente de um amplo movimento de estreitamento das conquistas da revolução burguesa que combinou, como nunca antes na história, inovação tecnológica, exploração do trabalho humano, ampliação dos mercados e exclusão social. Enquanto a eliminação da velha retórica deveu-se às inovações trazidas pela modernização, a retórica na modernidade surgiu dos seus recursos de engodo e manipulação. E ressurgiu ainda seguindo o caminho do logocentrismo, como discurso do novo poder de classe mundial, produzido e redefinido pela política da globalização ou, como os franceses costumaram chamar, de mundialização. É notório que, diríamos, há um tipo de retórica específico que acompanha as mídias e redes sociais, e que promove a disseminação torta das *fake news*, a desinformação desenfreada ou mascarada nas redes sociais, e que basta a informação parecer ser certa para ser verdadeira. Conhecemos bem a força disso.

É evidente que as contradições deste poder liberal e mais tarde neoliberal, produzidas como ele, a nível mundial, demandariam outros requisitos retóricos. E a retórica, a partir da modernidade, da mesma forma que a clássica, deveria ser a medida do (novo) homem, mas de um homem desenraizado, livre de referências tradicionais, nacionais, culturais e linguísticas; despido de vínculos de classe e de trabalho, possivelmente desempregado, ou talvez autônomo, ou flexibilizado enquanto relação de trabalho, ou de classe, desprovido de ideologia ou de partido político.

Como a velha retórica clássica, o novo paradigma retórico é um discurso que coloca em ação as técnicas da sofística, com novos “argumentos”, mas velhos sofismas. Pela

implementação deste novo paradigma retórico, o discurso, que chamaremos de neo-sofista, expulsa o significado e o sentido do plano da elocução discursiva, esvaziando-o de qualquer conteúdo. A retórica nesse novo padrão (e insistimos em não nomear como “nova retórica”) esmera-se em produzir um discurso vazio de sentido, um discurso a-crítico. Ou pelo menos, um discurso servil a uma nova ordem, em que o sentido deva ficar oculto, ou possa ser manipulado pelas técnicas de marketing e midiáticas.

Só que diferentemente dessa espécie de renovação da retórica, ainda sob o domínio do logos, e para não chamar de nova retórica (que já seria uma conceituação por demais congestionada), assumir a perspectiva da retórica na contemporaneidade coloca a fala ou o discurso no patamar do que Wellbery chamou de retoricidade. Mas dependendo de como se desenvolva ou encare a retoricidade, esta pode ser tão logocêntrica quanto a mais antiga:

[...] *o modernismo é uma época, não de retórica, mas de retoricidade*, ou seja, a época de uma retórica generalizada que penetra nos mais profundos níveis da experiência humana. A tradição retórica clássica dilatou o discurso e o fixou numa malha de limitações: ele era um domínio governado por regras, cujos procedimentos próprios eram delimitados pelas instituições que organizavam a interação e a dominação na sociedade europeia tradicional. A retoricidade, em contraste, não está presa a nenhum conjunto específico de instituições. Ela manifesta o caráter sem fundamento do discurso, que se ramifica infinitamente no mundo moderno. [...] A retórica [...] torna-se, em vez disso, algo como a condição de nossa existência. (WELLBERY, 1998, p. 31, grifo do autor).

Quando Derrida assume como pressuposto que a desconstrução é retórica, não devemos, entretanto, incorporar ao seu entendimento as características de falseamento ou sofísticas da retórica. A desconstrução não incorpora, por exemplo, as características burocráticas e políticas de uma nova sofística, nem assume que a retórica distorce intencionalmente a realidade através do discurso. Nesse sentido, podemos lembrar o velho Aristóteles que em sua *Retórica* insiste que não vai falar da retórica como discurso falso (mesmo acreditando nisso como resultado, mas não por esse motivo do falsear), mas vai se preocupar com a retórica como *techné* - um saber incorporado ao sistema de pensamento. Aristóteles, com isso, coloca entre parênteses sua forte coloração afetiva, e dimensiona e analisa os meios de persuasão, dos quais ela dispõe, ao invés de dizer que seu fim é persuadir. (ARISTÓTELES, 1967, 1354b).

A desconstrução denota uma espécie de destituição do privilégio da própria noção de argumentação logocêntrica. Com isto quer convencer, mas utiliza a argumentação, não no sentido de uma lógica demonstrativa com critérios objetivos ou universais. Faz opção pelo que textualmente é capaz de afetar ou seduzir. É dessa forma que a desconstrução se insere no debate filosófico: não se trata de tomar partido em relação a esta ou aquela corrente interna ao paradigma filosófico, mas sim, em relação a todo ele.

Derrida procura se ater ao caráter figurativo da linguagem, mas, Aristóteles já havia estabelecido o mesmo, quando afirmou que o homem não pensa sem imagens. Assim, a relação da retórica com a desconstrução apresenta-se como estratégia afirmativa as mais significativas. Para abranger as questões e preocupações que uma afirmação como “desconstrução é retórica” poderia fazer surgir, a relação da desconstrução com a retórica, lembramos, é ressaltada por Derrida a partir de sua inspiração nietzschiana. Assim, a desconstrução em Derrida, mas não esqueçamos Paul de Man (1989), assume uma feição particularmente nietzschiana, tanto com relação à crítica antimetafísica, como no que se refere aos fenômenos linguísticos, literários e filosóficos, feição esta que demarca uma ambivalência radical que desemboca na aporia. Estas duas características precedentes, bem como aquelas do estilo fragmentário e aforístico, tão caras à Nietzsche.

Na verdade, Nietzsche antecipa a estratégia derridiana da desconstrução como retórica, com sua postura cética com relação ao método ou ao conceito filosófico. Nietzsche irá defender, contra os filósofos tradicionais, que a linguagem é essencialmente ou radicalmente metafórica, o mesmo valendo para a linguagem filosófica. E conforme a desconstrução, a filosofia sempre teve a tendência de omitir sua “origem metafórica”, de Platão ao presente. Nietzsche seria um dos responsáveis em apontar isto que considera uma espécie de “engodo” ou “farsa”. Assim sendo, a linguagem retórica para Nietzsche e para a desconstrução é uma linguagem figurativa, metafórica, que não se limita à persuasão ou à eloquência.

A retórica seria uma forma atraente de desenvolver o pensamento, que mesmo o mais sistemático dos rigores não conseguiria livrar dos efeitos da linguagem metafórica. Desse modo, o pensamento que produz polissemias, sentidos involuntários, metáforas, é também irremediavelmente retórico.

Não é possível, então, mesmo com os mais firmes esforços, escamotear de modo permanente o aspecto figurativo da linguagem também presente no texto filosófico. Muito menos ainda, ocultar a conotação ambivalente que pode se fazer presente na linguagem filosófica, no entender da desconstrução.

Revelando o caráter metafórico e metonímico da linguagem, Nietzsche acaba por colocar para os desconstrucionistas, a noção de retórica no centro do debate. A desconstrução do binômio conceito/metáfora, como regra ordenadora da razão, irá inspirar Derrida, Paul de Man e outros, que como consequência, rejeitarão o conceito tradicional de verdade e enfatizarão o caráter inseparável da linguagem no que se refere à figura e ao tropo.

Com Nietzsche, a retórica poderá assumir força operativa, e se tornar “o nome do desenraizamento do nosso ser” (WELLBERY, 1998, p. 33). Em *A Escritura e a Diferença*,

Derrida autoriza-se de Nietzsche que teria colocado no lugar dos conceitos metafísicos de ser e de verdade, as noções de jogo, interpretação e signo (signo sem verdade presente) (DERRIDA, 1967, p. 412).

Para além do aforismo conotado no desvio da desconstrução, além da retoricidade, a herança derridiana se movimenta por inúmeras outras estratégias desconstrutoras, dentre elas aquelas do dom, da justiça e da lei, da responsabilidade, a questão do estrangeiro, da amizade, as aporias hospitalidade/hostilidade, decidibilidade/indecidibilidade, as relações políticas centro-periferia, o segredo e a promessa, a soberana crueldade, o perdão, o pensamento da alteridade radical, a democracia. São todas reflexões de cunho ético- político no entender de Jacques Derrida, com ênfase especial em seus escritos a partir das décadas de 80 e 90, mas que no entanto, sempre estiveram presentes no desenvolvimento de seu pensamento.

Herdamos o *por vir* (*à venir*) de Derrida. E já nos referimos inúmeras vezes ao contexto de uma democracia *por vir*, de uma justiça *por vir*, desse *por vir* que em geral se coloca como movimento da desconstrução. Nada mais atual que a experiência do *por vir* como incompletude, considerando principalmente nos dias de hoje, por exemplo, a democracia, a justiça, a economia, a cultura que aparecem de modo tão fragilizado, hostilizado mesmo, no mundo e no Brasil.

A discussão ético-política permeia todo o trabalho de Derrida nos últimos anos de sua existência. Questões como o papel da ONU e o novo desenho do quadro político internacional, envolvendo principalmente o eurocentrismo, o *apartheid* na África do Sul, as novas tecnologias e a comunicabilidade (ou incomunicabilidade), o direito das minorias, o feminismo etc. são objeto de referência e indagação por parte deste pensador. Nas obras do que poderíamos chamar sua última fase, Derrida irá se debruçar sobre questões tais como as do estrangeiro e da hospitalidade, do dom e do perdão incondicional, temas de clara conotação ético-política, uma vez que Derrida não utiliza muito usualmente os termos *ética* e *política* que sempre foram arrestados pelo pensamento logocêntrico.

Derrida elege a democracia como o regime mais palatável do mundo contemporâneo, talvez o seu melhor recurso quando se trata de liberdade e direitos dos povos, cidadãos ou não. No entanto, o autor tem plena consciência de que a democracia, incompleta, também é uma tarefa, está sempre por se fazer. Nos dias atuais, com o recrudescimento das práticas anti-democráticas mundiais, nada mais acertado.

Daí o sentido do *por vir* para a desconstrução. Não se está falando de uma temporalidade a alcançar como um futuro próximo ou longínquo, mas de uma experiência que os indivíduos

estão vivendo em suas dimensões particulares e políticas, em sua singularidade e em moldes coletivos na atualidade.

A proposta derridiana de uma *democracia por vir* situaria o viés democrático numa categoria para além de todos os interesses mesquinhos, para além de toda aparente fraternização. Mesmo considerando que as democracias ocidentais existentes possam ser o que de melhor conseguimos construir no presente, Derrida observa que as atuais estruturas democráticas são, na verdade, profundamente antidemocráticas. Estão corrompidas em múltiplos aspectos econômico-políticos, sociais, morais, conhecidos mundialmente.

Para tanto seria necessário, segundo Derrida, um outro sentido de *democracia*, ou melhor, a *democracia por vir* não mais estaria ligada ao conceito clássico de Estado-nação ou de cidadania, mas estaria mais próxima da ideia de uma democracia inclusiva, que considerasse todos os indivíduos, mesmo aqueles abstraídos dos direitos de cidadania, tais como os imigrantes indesejáveis, os clandestinos, os exilados de todos os lugares.

E incluiríamos nesse *por vir* a consideração dos povos originários desprezados, dos descendentes de escravos, dos quilombolas e de toda a multiplicidade de declinações LGBT+. A esse respeito poderíamos ainda afirmar: sem dúvida, o pensamento de Derrida, a partir não apenas do por vir, mas da possibilidade de não fechamento das textualidades, pode ser traduzido como abertura à coragem de muitos de seus herdeiros (porque lutar contra o conservadorismo às vezes é muito difícil) de repensar a realidade a partir de um pensamento inclusivo não logocêntrico.

Referências

- ARISTÓTELES. *Obras*. Tradução do grego por Francisco P. Samaranch. Aguilar, 1967.
- BENNINGTON, Geoffrey. Deconstruction is not what you think. In: *Deconstruction Omnibus volume*. International Publications, p. 84, 1989.
- _____. A Desconstrução não é o que se pensa. Trad. Leila Longo. Revisão técnica Dirce E. Nigro Solis. In: *Areté*. Revista de Filosofia, nº 2. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Santa Úrsula, p. 123-126, 1996.
- DE MAN, Paul. *Allégories de la Lecture*. Trad. T. Trezise. Paris: Galilée, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. *A escritura e a diferença*. Tradução de M. Beatriz M. N. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Psyché: Invention de l'Autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Spectres de Marx: L'État de la Dette, Le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Politiques de l'Amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. Fifty-Two Aphorisms for a Foreword. In: *Deconstruction Omnibus Volume*. International Publications, p. 67-69, 1989.

_____. Cinquenta e dois aforismos para um prefácio. Trad. Leila Longo. Revisão técnica Dirce E. Nigro Solis. In: *Areté*. Revista de Filosofia, nº 2. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Santa Úrsula, p. 127-139, 1997.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Democracia por vir e a política da filosofia a partir de Jacques Derrida. In: *Revista de Filosofia SEAF*, Ano 6, nº 6, 2007. Coedição UAPÊ, p. 13-33.

_____. Retórica e desconstrução segundo Jacques Derrida. In: *Revista de Filosofia SEAF*, Ano 11, nº 11, 2012. Coedição UAPÊ, p. 49-71.

WELLBERY, David E. *Neoretórica e Desconstrução*. Orgs. Luis Costa Lima e Johannes Kraitschner. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.

A língua de Derrida⁶

Rafael Haddock-Lobo⁷

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar alguns dos axiomas que compõem a obra *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, de Jacques Derrida (1996). Partindo do axioma inicial sobre o problema da relação entre monolinguismo e alteridade, o texto pretende apresentar as questões concernentes à divisão ativa da língua, à perturbação da identidade, aos fantasmas da língua, à identificação, ao mar e a *la nostalgie*, bem como apresentar em linhas breves as aporias da comunicação e da tradução.

Palavras-chave: monolinguismo; desconstrução; língua; identificação; aporia.

Abstract

This article is focused on presenting some of the axioms of Jacques Derrida's book *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996). Starting from the initial axiom about the problem of the relationship between monolingualism and alterity, the text aims to present the issues concerning the active division of language, the disturbance of identity, the ghosts of language, the identification, the sea and *la nostalgie*, as well as to present in brief lines the aporias of communication and translation.

Keywords: monolingualism; deconstruction; language; identification; aporia.

1) Prótese de introdução

Começo minha prótese de introdução assumindo a dificuldade que tenho em tratar do tema que me fez ser convidado para abrir esse belo evento: *a escola*. A escola não foi, nunca em minha vida, um lugar confortável, nem nos tempos de aluno, nem nos tempos de professor. Foram sempre momentos de *tensão*, com alunos sobretudo, quando era aluno, e com professores e, sobretudo, com a direção pedagógica, quando fui professor. O estranho é que, paradoxalmente, sempre senti um profundo carinho pelo “espaço geográfico” escola: onde adorava matar aula quando adolescente, e não para fugir daquele espaço, mas para ficar permanecer lá dentro, sentado em uma escada, em uma arquibancada, lendo ou conversando, na maioria do tempo com funcionários que eram meus cúmplices; e, depois, anos mais tarde,

⁶ O texto aqui publicado foi apresentado como conferência de abertura da II Jornada de Estudo Em Torno da Escola com Jacques Derrida, organizada pelo ProPéd-UERJ, pelo CAP-UFRJ e pelos grupos de Estudo Giros Curriculares e CONCAVA. Agradeço a todas as coordenadoras destes coletivos: em especial à professora Rita de Cássia Frangella, coordenadora do ProPéd-UERJ, à professora Cassandra Pontes, Diretora do CAP-UFRJ, à professora Elizabeth Macedo, amiga querida, a quem tanto admiro, coordenadora do Giros Curriculares e à professora Talita Vidal, coordenadora do CONCAVA. Um agradecimento nominalmente especial à Marinazia Cordeiro Pinto, que fora a médium deste convite para falar de um dos meus livros mais queridos de toda a História da Filosofia Mundial: *O monolinguisismo do outro*, de Jacques Derrida.

⁷ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (PPGF-UFRJ) e da UERJ (PPGFIL-UERJ). Coordena o END – Encruzilhadas da Desconstrução (UFRJ/CNPq).

sendo eu o cúmplice de quem matava aula no “espaço sagrado” fora da sala, mas dentro dos muros.

Mas não cabe aqui meu exercício de auto-anamnese, por impoder e por incapacidade, e por essa razão, tomo aqui como meu mote o olhar para si ao qual Derrida se dedica no *Monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Não pretendo entrar em interpretações minuciosas da referida obra. Esse texto é apenas uma leitura em voz alta, seguida de breves especulações, sobre alguns trechos da obra derridiana que penso poder interessar, por se tratar de um dos mais importantes livros para se pensar a relação entre língua, cultura e colonização: questões fundamentais para que qualquer educador se coloque.

Ouso exagerar aqui, já que é de exagero que, no fundo trataremos, como é sempre exagerado todo tipo de sofrimento, de ressentimento, de inveja, de ódio, bem como de paixão, admiração e amor, que este livro talvez seja o mais importante na filosofia contemporânea para se pensar os processos de colonização e de colonialidade da língua e da cultura. Todos sabem da importância de Derrida para os chamados filósofos pós-coloniais, como Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak, a começar pela leitura de *Gramatologia* (que tem, aliás, sua tradução para o inglês, junto com um maravilhoso prefácio, feito pela Spivak). Porém, é em *O monolinguismo do outro* que Derrida avança na tentativa (como fez em *Força de lei*, ao dizer que a desconstrução é desde sempre ética), de mostrar que, através de sua demonstração pública de sua condição de colonizado, “a desconstrução em geral é um empreendimento que muitos consideram, com toda a razão, como um gesto de desconfiança em relação a qualquer eurocentrismo” (DERRIDA, 2005, p. 42).

Qualquer um que leia com atenção as obras de Derrida verá que as noções de “brisura”, “margem”, “mitologia branca”, “*double-bind*”, entre outras, sempre disseram respeito a isto que, em 1992, é assumido e tornado público: Derrida era um filósofo francês nascido na Argélia que nunca foi considerado francês pelos franceses. Apenas o preconceito ao revés de um nascido na América Latina, ou uma aversão rápida e inconsequente à língua francesa, faria um filósofo aparentemente inteligente como Walter Mignolo não ter compreendido uma linha do que escreve Derrida em *O monolinguismo do outro*, como veremos mais à frente.

De volta a algumas observações gerais, vale lembrar, em primeiro lugar, que a conferência que deu origem ao livro aconteceu no colóquio “Echoes from elsewhere / Renvois d’ailleurs”, organizado por Édouard Glissant e David Wills na Universidade do Estado da Louisiana, em 1992, cujo tema era o problema da francofonia fora da França. O livro, publicado em 1996, consiste em uma versão mais alongada da conferência e tem como principal interlocutor *diretamente nomeado* o escritor marroquino Abdelkebir Khatibi, autor da teoria

sobre o *bilinguismo* na perspectiva de um franco-magrebino. Importante também destacar que o livro é escrito em forma de diálogo, porém, um diálogo imaginado, embora plenamente possível, com um interlocutor crítico, provavelmente de alguma filiação racionalista em sua perspectiva filosófica da linguagem, aproximando-se de perspectivas habermasianas no que concerne ao agir comunicativo, às suas ideias de linguagem como instrumento, universalidade e possibilidade do consenso baseada na comunicação racional.

Nesse sentido, *O monolinguismo do outro* se constrói através de diálogos explícitos e implícitos e supõe, portanto, as noções anteriormente desenvolvidas por Derrida como *écriture*, *trace* e *différance* (notadamente presentes em *Gramatologia* e traduzidas, respectivamente, por escrita ou escritura, rastro e a última ainda não traduzida de modo digerível), todas as três noções compondo o coração do que Derrida nomeia “a desconstrução do signo”, como empreendimento fundamental para a tarefa decorrente do “transbordamento do conceito de linguagem” (DERRIDA, 1999, p. 08). Outros dois gestos importantes para firmar ponto no *Monolinguismo do outro* são a desconstrução do conceito de comunicação (que aparece mais fortemente em “Assinatura acontecimento contexto”) e a impossibilidade de tradução (presente em *Des tours de Babel*, traduzida por *Torres de Babel*, mas cuja tradução – como toda tradução – não incorpora os desvios – *detours* – que se escondem por detrás das torres – *Des tours*).

Não tendo tempo aqui para adentrar o *labirinto de inscrições*⁸ que Derrida trama em *Gramatologia* com a tríade de quase-conceitos acima mencionados, gostaria, contudo, de fazer duas observações preliminares (pois os que me conhecem sabem que eu adoro me *demorar* como Derrida nas preliminares) sobre esses dois gestos seguintes que acabo de mencionar.

2) Primeira preliminar: Sobre a desconstrução do conceito de comunicação

Para apresentar a *aporia* que reside no coração do conceito de “comunicação”, começo com uma anedota que se seguiu à apresentação de Derrida no Congresso Internacional das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa, em agosto de 1971, em Montreal. Nos debates posteriores, Karl-Otto Apel, filósofo analítico da linguagem, teria perguntado a Derrida algo como “Se eu te entendi bem, a comunicação é impossível”, e Derrida teria respondido: “Se você me entendeu bem, você não me entendeu”.

⁸ Remeto a meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições* (Porto Alegre: ZOUK, 2008), onde me demoro suficientemente sobre uma leitura da primeira parte da *Gramatologia* (em especial, no capítulo “O projeto gramatológico”).

Gosto muito dessa anedota pois representa, de um lado, a suposição de entendimento claro, de transmissão plena de sentido, sem que haja alguma espécie de ruído; e, de outro, a ideia de que sempre há algum desvio, perda e que o próprio jogo da comunicação nasce dessa impossibilidade de absoluto entendimento. Nesse sentido, Derrida, no início de sua conferência, se questiona: “Será (...) que a palavra *Comunicação* corresponde a um conceito, unívoco, rigorosamente ordenável e transmissível: comunicável?” (DERRIDA, 1991, p. 349), ou seja, se a palavra ou o conceito de “comunicação” de fato comunica seu conteúdo.

Tal suposição, a de que a palavra comunicação comunica seu conteúdo e, por conseguinte, se a comunicação em geral comunica seu sentido, supõe alguns problemas: 1) que a linguagem seja um campo neutro, apenas um instrumento ou uma ferramenta de comunicação, sem que nada nesse meio altere ou desvie o conteúdo comunicado; 2) que o emissor do significado seja um sujeito plenamente consciente de si e, por conseguinte, do conteúdo a ser transmitido, além de ser pleno conhecedor do uso da linguagem; e 3) que o receptor seja, ele também, seja um sujeito plenamente consciente de si e, por conseguinte, do conteúdo a ser recebido, além de também necessitar ser pleno conhecedor do uso da linguagem. De acordo com esse esquema simples, a comunicação seria a transmissão de tal conteúdo do emissor ao receptor através ou pelo uso da linguagem e qualquer desvio ou problema em qualquer um desses elementos (emissor, receptor, presença a si do conteúdo, uso da linguagem) causaria o que se conhece como *ruído na comunicação*.

No entanto, para Derrida, esse esquema é absolutamente frágil e ingênuo, já que: 1) não somos sujeitos plenamente conscientes de nós mesmos, e o sabemos desde Nietzsche e Freud, pelo menos, o que problematiza a *plena presença a si* tanto do emissor como do receptor; 2) a linguagem não é um meio neutro, mas *talvez* seja ela o próprio *sujeito* da comunicação, seguindo aqui os rastros de Heidegger de que “Die Sprache spricht”, “A linguagem fala” (HEIDEGGER, 2003, p. 15), e que, portanto, ela não pode ser considerada apenas um meio ou uma ferramenta; e 3) decorrente desses dois aspectos, não poderemos afirmar nunca que um sujeito estará *plenamente* consciente do conteúdo e da forma segundo a qual este será emitido ou recebido. Nesse sentido, todo jogo da comunicação e de seus componentes seria, de certo modo, sempre um resultado de um certo *desvio* ou ruído no sistema que supõe a plena comunicação ou a comunicação perfeita.

Nas palavras de Derrida, rumo à conclusão da conferência: “o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita” (DERRIDA, 1991, p. 372), sublinhando esta como uma certa “operação disseminante *desviada* da presença” (DERRIDA, 1991, p. 373). Importante observar que, quando Derrida

apresenta a desconstrução do conceito de comunicação, ele não faz isso de modo apenas crítico. Em primeiro lugar, Derrida pretende mostrar que a própria noção de comunicação apresenta já os elementos de sua desconstrução; além disso, mostrar essa fragilidade ou ingenuidade conceitual não tem como objetivo descartar ou pôr de lado o conceito de comunicação, mas, ao contrário, o que ele quer é mostrar que esse jogo é muito mais amplo e aberto do que supõe o conceito tradicional de comunicação⁹. E podemos ver que o mesmo ocorre com a noção de “tradução”.

Porém, antes do próximo tópico, queria fazer uma observação no que diz respeito à questão do ensino. Problematicar a noção tradicional de comunicação implica diretamente uma redefinição do ensino, pois o que seria o professor, na definição clássica, senão aquele emissor que tem presente a si o conteúdo desta ou daquela disciplina e que pode, por ter o conhecimento pedagógico de como comunicar tal conteúdo, presentificá-lo ao aluno, ou ao menos ao “bom aluno”, que nada mais seria que um bom receptor nos moldes clássicos. Nesse sentido, a desconstrução da comunicação também nos obriga a pensar a sala de aula como um jogo de ruídos que se entrecruzam, formando uma rede sempre aberta aos moldes do que Derrida entende por *différance*. E não seria essa a beleza da sala de aula?

3) Segunda preliminar: *Sobre a impossibilidade de tradução*

No âmbito da desconstrução, o problema tradução aparece primeira e pontualmente em 1968, quando, em “O poço e a pirâmide” (de *Margens da filosofia*), Derrida propõe a tradução muito contestada de *Aufhebung*, termo fundamental para a dialética hegeliana, por *relève*. Não entrando aqui na economia desse debate, que, muitos anos depois (em 1998), Derrida retoma quando apresenta a conferência “*Qu'est-ce qu'une traduction relevante?*” (“O que é uma tradução relevante?”), podemos afirmar que o problema da tradução é recorrente e fundamental na *economia geral* da desconstrução. Herdeira, como a desconstrução da comunicação, da noção de *escritura*, mas somando a isso o debate em torno da *metáfora* (como aparece não apenas em *Gramatologia*, como especialmente em “A mitologia branca”¹⁰), a tradução pensada à sombra da impossibilidade alarga ainda mais a perspectiva apresentada nos textos das décadas de 60 e 70, sobretudo como aparece em *Des tours de babel*, de 1985.

⁹ Em “Margens, fronteiras, limites”, capítulo de meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições*, já havia apresentado uma leitura de “Assinatura acontecimento contexto”.

¹⁰ Sobre isso, remeto ao capítulo “O sentido próprio da escritura como a metaforicidade mesma” de meu livro *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Derrida*.

No que diz respeito a uma compreensão do *Monolinguismo*, a análise que Derrida empreende sobre a noção de tradução, na qual a passagem bíblica esbarra-se na encruzilhada da escritura com o texto “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin, parece ser a mais *relevante* a ser convocada aqui. *Torres de babel* nos permite pensar a tradução por diferentes posições, que são fundamentais para a auto-anamnese de Derrida de 1992¹¹. Em primeiro lugar, assim como a metáfora não pode ser compreendida (como queria Aristóteles) como o transporte de uma palavra para fora de seu “contexto original”, já que tal contexto original é, ele também, uma construção do jogo da linguagem, o transporte de um texto de uma “língua original” para a outra representaria o mesmo problema. Não há “conteúdo” ou sentido puro independente da língua e a passagem de uma língua à outra sempre alterará o pretense “sentido original” da língua em que o texto foi escrito em primeiro lugar. E isso, em *Torres de Babel*, tem uma expressão tanto teórica como política, antecipando essa “política da língua” que Derrida nos traz no *Monolinguismo do outro*.

A “torre de Babel” não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica. (DERRIDA, 2002, pp. 11-12)

Retomando a narrativa bíblica na qual a tribo dos Schem pretende edificar uma torre que representaria seu domínio, e, conseqüentemente, de seu idioma, sobre todas as outras tribos, Derrida nos apresenta algumas análises importantíssimas, dentre as quais elenco aqui algumas:

1. Babel parece ser um nome próprio, contudo, ele não apresenta nenhum significado. Babel parece confundir-se com “bavel” que, este termo sim, significa confusão. Observo, então, seguindo Derrida, que o “nome” Babel confunde-se (e não significa) com o substantivo comum “confusão”. Resumindo: babel não quer dizer confusão, mas expressa confusamente o que seria confusão, de certo modo, performando a própria confusão.

2. O nome da tribo, Schem, é, esse sim, um nome próprio, e quer dizer “nome”. Diferente, então, do nome da torre, que não quer dizer nada e que confusamente se confunde com confusão, o nome da tribo é nome, um substantivo comum tornado nome próprio, no intuito de querer ser o nome dos nomes, o nome mais próprio entre os nomes próprios.

3. O erigir da torre, tarefa fálico-imperialista de toda tribo que quer que seu nome seja “o” nome, não chega ao fim. Deus (YHWH, o nome próprio que se impõe assim como o único nome próprio) interrompe a ereção, justamente no momento em que grita “Babel”. Assim, a

¹¹ Algumas aproximações sobre a questão do *monolinguismo* e o problema da tradução já havia mencionado em “Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível”, capítulo de meu livro *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*.

torre, que deveria erguer o nome do nome e impô-lo sob toda a face da terra (DERRIDA, 2002, p. 16), não chega a seu termo, a seu clímax monolítico e, com isso, não chega a ter seu nome próprio.

4. O “nome” da torre, Babel, que é dado por Deus ao gritar a confusa palavra, batiza-a no mesmo momento em que a destrói, acabando com a pretensão expansionista do nome e forçando todas as tribos a não se entenderem plenamente. É isso mesmo: Deus obriga a todos na face da Terra a tarefa da tradução, ao mesmo tempo em que mostra que a tradução perfeita é impossível, que sempre haverá confusão.

Derrida diz: “Ele [Deus] rompe a linhagem. Ele impõe e interdiz *ao mesmo tempo* a tradução. (...) A partir dessa *marca*, as línguas se dispersam, se confundem ou se multiplicam. (...) A tradução torna-se então necessária e impossível. (...) *Deus desconstrói*” (DERRIDA, 2002, p. 18-19). Nesse sentido, podemos pensar aqui que tal aporia da tradução (ser necessária e impossível) é o que constitui a tarefa daqueles que querem comunicar-se (primeiramente entre duas línguas distintas). Mas, as análises de Derrida se estendem, pois há ainda um quinto e último aspecto a invocarmos aqui:

5) Derrida nos apresenta uma interpretação na qual YHWH “clama seu nome” quando grita “Babel”, o que significa que o imperativo desconstrutor de Deus não apenas demole a ereção de uma língua sobre outra, mas, nesse mesmo golpe, Deus solapa a própria propriedade do nome. Seu nome, o único nome que resta, é babel, não um nome próprio, mas um substantivo comum que não quer dizer, mas que encena o que há de mais real na cena dos significados: a confusão.

Com isso, Derrida nos traz um *não-significado* (ou *in-significado*) que nomeia três coisas: o nome do mito “Torre de Babel”, o nome da torre, “Babel”, que também é o nome de Deus. Essa absoluta impropriedade que reside no coração da tradução marca, por extensão, qualquer nome ou conceito, e apresenta o jogo das significações como esse movimento de desvios (*détours*) que confusamente se relacionam, produzindo como resultado “efeitos de sentido” (o que, aqui, poderíamos compreender como um outro nome para *écriture*).

Se, como conclusão a esse tópico, pensarmos o professor como tradutor, podemos propor que o “bom professor” não seria aquele que tenta transmitir o conhecimento que tem em seu idioma (acadêmico, escolar, pedagógico etc.) ao idioma do aluno (das ruas, das periferias, de acordo com faixas etárias, orientações sexuais ou o que quer que seja) acreditando no *sucesso* de seu gesto. Um professor que acredite menos no nome do nome, de seu próprio nome, de seu próprio idioma, de seu próprio conhecimento, e que, por isso, leve em conta o fato de que

sempre vai haver confusão, e que tente, com isso, jogar com a própria confusão ao invés de fazer impor aos alunos o seu nome, esse professor, malsucedido na tarefa da plena tradução, *talvez* (e sempre o talvez, como Derrida nos ensina) seja mais bem sucedido no que concerne à tarefa divina de um esforço constante pela tradução, mesmo sabendo que esta é impossível. Mas daí, outras aporias entre necessidade e impossibilidade nos assombrariam aqui: Como ensinar? Como avaliar? São tarefas que precisam ser pensadas para além da lógica da comunicação e da tradução, da restituição, da retribuição, do retorno e que devem ser pensadas através das aporias, dos desvios, das confusões e, portanto, da invenção.

Depois desses *desvios* – *detours* – retomo minha promessa (ainda que a promessa sempre ande ao lado do perjúrio no léxico derridiano) de trazer aqui alguns elementos presentes em *O monolinguismo do outro* que penso serem interessantes para pensarmos educação / ensino e escola, e creio ter já antecipado aqui aspectos que nos ajudarão a compreender a lógica deste estranho livro chamado *O monolinguismo do outro* que tem por subtítulo *ou a prótese de origem*.

4) Primeiro axioma: um monolinguismo do outro

O livro começa com o estranho axioma, que se repetirá e se diferirá ainda diversas vezes, que diz: “eu só tenho uma língua; ela não é minha”. Em uma primeira e rápida acepção, vemos que, de acordo com a desconstrução, e contra a teoria do bilinguismo de Abdelkebir Khatibi, somos *monolíngues*. Contudo, não se trata de qualquer espécie de monolinguismo, essa tal “morada” à qual Derrida se refere (DERRIDA, 2016, p. 24): nele, em tal monolinguismo, em uma certa língua, portanto, habitamos, e nela, nesta língua, nos demoramos (id.). Entretanto, devemos de antemão adiantar que esse “nós” que Derrida utiliza é o avesso do *Nós* de Hegel (i.e. “A Humanidade”, um “nós” universal), e muito mais próximo do *nóix* de Marcelo Moraes (i.e., um “nós” circunstanciado, contextualizado e, portanto, perspectivado), o que permite compreender a mudança de enunciação já no início do texto da primeira pessoa do plural para a primeira pessoa do singular, o que permite Derrida afirmar, logo em seguida, que tal língua na qual habito nunca será “minha”. Uma aporia, como todas que marcam a desconstrução, irresolvível, como já anuncia o próprio nome “aporia”, *a-poros*, sem passagem, beco sem-saída.

Só se tem uma língua: é nela, nesta língua, que se ama, se odeia, se sofre, nunca em nenhuma outra. No entanto, para Derrida, que começa a se anunciar como um francês nascido em uma colônia, sempre se vive “à beira” desta língua, nem nela, nem fora dela (DERRIDA,

2016, p. 25), o que vem a marcar o fato de que, embora só se tenha uma língua, pelo menos, de início, para um franco-argelino, essa língua nunca será *propriamente* sua.

5) Segundo axioma: a divisão ativa da língua

O segundo fragmento do livro se inicia anunciando duas proposições que parecerão se contradizerem: 1. Só se fala uma única língua; e 2. Não se fala nunca uma língua (DERRIDA, 2016, p. 31). Tal paradoxo explica-se a partir daquilo que em *Do Bilinguismo*, Khatibi chama de “divisão ativa” da língua. De acordo com a teoria deste outro filósofo magrebino, nascido no Marrocos, precisamos compreender o que seria a tal “língua materna” segundo esta divisão ativa da própria língua e o que nela, da língua estrangeira, aí se inscreve, formando o que ele compreende como “bi-língua” (DERRIDA, 2016, p. 32). Derrida enxerga nesta fenda no coração da língua dita materna aquilo que estruturalmente a torna inalcançável, aquilo que a leva para um “lugar partilhado” de desejo, de sonho, de inveja, de ciúme, de ressentimento, de vingança, mas também aquilo que faz escrever, descrevendo essa impossibilidade de unicidade como o que seria o mais próprio da escrita: um “corpo apaixonado pela própria ‘divisão’” e afirma que apenas “uma pulsão genealógica cega encontraria o seu rasgo, a sua força” (DERRIDA, 2016, p. 32).

Como se verá mais a frente, esta “divisão ativa”, esse rasgo no coração da língua materna, se expressa, para Derrida, numa estranha equação que impossibilita *qualquer identidade* e que determina certo “estatuto” que surge ao invocar a ideia de “franco-magrebino”, uma estranha identidade que seria, desde sempre, marcada por um *hífen*. Derrida diz: “a este estatuto, ao que assim se designa e que é bem o ‘meu país’ é dado o título de ‘franco-magrebino’. (...) Qual a natureza deste traço de união? O que quer ele? O que é franco-magrebino? *Quem é franco-magrebino?*” (DERRIDA, 2016, p. 35).

Faço aqui um breve parêntese para lançar alguns elementos que podem interessar a nós, educadores brasileiros: primeiro, o que podemos pensar a partir de tal “divisão ativa” da língua colonial portuguesa e dos enxertos (de acordo com o léxico khatibiano) que nela se circunscrevem, como os idiomas indígenas que aqui estavam antes da chegada dos colonizadores ou dos idiomas africanos que aqui chegaram *via* sequestro? Será que a noção de *pretuguês* de Lélia Gonzalez não seguiria essa compreensão de estar “na beira” da língua do colonizador? Será que o português, antes dos quilombos, hoje das favelas e periferias, não se constitui a partir deste “estar-à-beira”? Mas, será, também, que, para além da teoria derridiana

do “monolinguismo do outro”, no que diz respeito a comunidades indígenas que possuem sua própria língua nativa, a teoria do bilinguismo de Khatibi não seria mais interessante?

Em segundo lugar, decorrente disso, será que este estranho estatuto hifenizado de franco-magrebino não nos ajuda a pensar outros estatutos complexos de nossa realidade colonial, como o afro-brasileiro e o amer-índio? Não são questões meramente retóricas, estas que aqui apresento, mas alguns fantasmas que creio que podem nos assombrar ao longo da leitura da obra de Derrida.

Retornando ao final do segundo aforismo do livro, o caminho que busca responder à questão “*quem é franco-magrebino?*” nos leva ao que vou aqui chamar de uma certa *metodologia hiperbólica* recorrente nos textos de Derrida que, ao tentar responder a questão *quem?*, acaba nos conduzindo à questão “*quem diz “quem”?*” (que será o mote do item 3). Contudo, em meio à construção de sua argumentação *quase-sofística* (sublinhando sempre que, para mim, isso é um elogio), ele equaciona o que seria da ordem dita da teoria para grafar o aspecto político que envolve o problema desse hífen que uniria duas identidades, aqui o francês e o magrebino (mas o que serve, é claro, para pensar todas as diferentes esferas de colonização). Derrida diz:

Eis do que é que, no fundo, deveríamos falar. (...) O silêncio desse traço de união não pacifica ou não apazigua nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Não fará nunca calar a sua memória. Poderia mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união não é nunca suficiente para cobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, dos aviões e das bombas. (DERRIDA, 2016, p.36).

Ou seja, para aqueles que dizem que, para Derrida só há texto (sobretudo a partir da crítica burra ou mal-intencionada da afirmação “*il n’y a pas de hors-texte*”, “não há o fora do texto”), Derrida está mostrando que texto é também carne, e que falar de língua, de cultura, também é falar desses corpos que sofrem as violências linguísticas e culturais em suas peles e que, mais ainda, toda língua e toda cultura se manifestam sempre em certa *materialidade corporal* (e, apenas como exemplo, lembro das análises que Derrida empreende em *Circunfissão* sobre a relação entre religião, cultura e corpo como se dá no judaísmo).

6) Terceiro axioma: a perturbação da identidade

De volta à *metodologia hiperbólica* de Derrida, ele, seguindo o modelo aristotélico da exemplaridade, afirma quem, dentre todos os presentes no colóquio, ele seria *o mais franco-magrebino*, já compreendendo que este “mais” não configura uma identidade, mas um transbordamento espectral daquilo que, justamente, bagunça toda e qualquer identidade.

Derrida não fazia parte de nenhum dos três grupos presentes no Colóquio da Luisiana: os franceses francófonos não magrebinos; francófonos nem franceses nem magrebinos; e magrebinos francófonos que não são nem nunca foram franceses. Derrida então começa a apresentar o que seria sua “identidade”, entre muitas aspas, a partir de um certo não-pertencimento (a princípio, a nenhum destes três grupos), chegando a afirmar que ele seria *talvez* “o único a poder dizer ao mesmo tempo magrebino (...) e cidadão francês. Ao mesmo tempo um e outro” (DERRIDA, 2016, p. 38), diz ele.

Mas o que seria então esse estranho estatuto chamado *identidade*? “A nossa questão é sempre a identidade”, diz Derrida, porém, de acordo com a lógica interna da própria desconstrução, tal interesse leva o problema da identidade para outro plano. “Ser franco-magrebino (...) não é sobretudo, sobretudo não é, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes”. Ao contrário, em um momento em que se pretendia pensar um certo esboço, naquele colóquio, de certa identidade francófona, Derrida desconstrói toda possibilidade de conceituação positiva ao afirmar-se como o mais franco-magrebino, justamente por ser aquele em que vibra uma certa *perturbação da identidade* (DERRIDA, 2016, p. 40).

Somo aqui aos meus inúmeros parênteses provocativos o problema de se pensar em que medida os problemas ditos “identitários” (raça, gênero, cultura, sexualidade) continuam seguindo essa lógica liberal e, por conseguinte, neoliberal, de se pensar “quem” melhor representa certa identidade, quem é “o mais” isto ou aquilo a partir de predicados positivos. Ao contrário, não compreendemos que “o mais” é justamente aquele que é irrepresentável, por não “pertencer” a nenhuma daquelas identidades já estabelecidas, sem essência, substância, sem identidade. Seria importante (por exemplo, como Paul B. Preciado faz com relação às identidades sexuais), que a desconstrução fosse levada a sério para evitar, a despeito das autoras e dos autores que brilhantemente os cunharam, que categorias filosófico-políticas fundamentais aos nossos tempos, como quilombismo, amefricanidade, escrevivência e lugar de fala, sejam lidos nesta perspectiva que apenas dá prosseguimento aos mecanismos de controle e de vigilância do neoliberalismo, hoje exemplificados com excelência pelas redes sociais e pelas políticas do cancelamento.

Derrida, ao contrário, se anuncia como “o mais” franco-magrebino porque sua identidade *talvez* seja, ali, a mais perturbada, entre todas as identidades, que são sempre perturbadas e nunca coesas, unas, idênticas a si. Nascido e crescido em uma colônia francesa, sofrido as consequências da segunda guerra mundial, quando a França assume a política antissemita, testemunhando a guerra de independência da Argélia quando estava “do outro lado

do Mediterrâneo”, Derrida teve sua cidadania francesa perdida e depois recuperada, a despeito dele mesmo, a despeito de sua vontade. Nasceu francês, sem nunca ter tido a dignidade de se dizer francês na França, deixou de ser francês ainda jovem, por seu um “judeu indígena”, como os franceses chamavam os judeus árabes do Magrebe, e, depois, voltara a ser Francês.

É essa oscilação¹² que mostra a Derrida, que conceitos como “cidadania” (e podemos elencar aqui uma série conceitual como “identidade”, “eu”, “comunidade”, “nós”, “povo” e assim por diante) só podem ser pensados de modo desconstrutivo como uma coisa de cabo a rabo “precária, ameaçada, mais artificial do que nunca” (DERRIDA, 2016, p. 40). Tal “perturbação da identidade” à qual Derrida se refere, é aquilo que, em um mesmo golpe, favorece e inibe a anamnese, que intensifica o “desejo de memória” e desespera o “fantasma genealógico”, que reprime, que recalca e que liberta (DERRIDA, 2016, p. 44), e é o que faz com Derrida naquele momento, nesse exercício público de autodesconstrução, se apresente:

Ouso então apresentar-me aqui a ti, *ecce homo*, paródia, como o franco-magrebino exemplar, mas desarmado, com acentos mais ingênuos, menos vigiados, menos educados. *Ecce homo*, porque se trataria de fato de uma “paixão”, há que não sorrir, do martírio do franco-magrebino que desde o nascimento, desde o nascimento, mas também pelo nascimento, na outra costa, a sua, nada escolheu e nada compreendeu, no fundo, e que sofre ainda e testemunha. (DERRIDA, 2016, p. 33).

7) Quarto axioma: os fantasmas (da língua) da colônia¹³

O *testemunho perturbado* de Derrida aponta a uma *multiplicação das perturbações* ao afirmar que, mesmo que certos indivíduos atestem “os traços de uma estrutura todavia universal”, esta universalidade, ao repetir-se, difere-se “a cada vez” de modo singular, “em carne viva” (DERRIDA, 2016, p. 46). É assim que, parafraseando seu livro seguinte, o fato de se ter “uma língua” ou de se pertencer a “uma comunidade” “*só há-de valer de algum fantasma*” (DERRIDA, 1994, p.11). Explico: a “lógica espectral” que Derrida apresenta no ano seguinte, em abril de 1993, na Universidade da Califórnia e que deu origem ao livro *Espectros de Marx*, constitui-se também de um paradoxo: 1. O fantasma é sempre mais de um (o que quer dizer que a espectralidade é sempre plural; 2. O fantasma é sempre menos que um (o que quer dizer que a espectralidade nunca se encerra em uma unidade, em uma identidade).

¹² Sobre esse “movimento”, remeto a “A oscilação do real”, capítulo de meu *Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real*.

¹³ O título desta seção remete a meu livro *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Neste livro faço uma primeira análise nos moldes de uma desconstrução da colonialidade de temas derridianos. Sobre o tema, indico especialmente o subcapítulo “A desconstrução da mitologia branca”.

Podemos ver que é esta espectralidade múltipla e aberta que vai assombrar o problema da língua bem como a da comunidade, bem como de toda universalidade, não apenas em Derrida, como também em alguns de seus herdeiros no âmbito da “desconstrução da colonialidade” brasileira (sendo aquilo que motivou Marcelo Moraes a delinear sua filosofia política como uma “democracia espectral” e, posteriormente, cunhar a noção de “nóix”, e o que me levou a escrever sobre os *Fantasmata da colônia* e, a partir de Derrida, com ele e para ele, pensar as macumbas cariocas). Especificamente, em Derrida, essa fantasmagoria já se marca desde a contradição no coração dos dois axiomas iniciais: “eu só tenho uma língua, ela não me pertence” e “só se fala uma única língua, nunca se fala uma única língua”.

Esse “minha”, essa “minhidade” da língua diz que ela é sempre e a cada vez singular, mas também, nessa extrema singularidade, há algo que é compartilhável (identificável por um outro, veremos a seguir) e, portanto, de certo modo e sem identidade, universalizável (bem diferente da *Jemeinigkeit* heideggeriana do parágrafo 9 de *Ser e tempo*, que justamente indica o caráter de ser-a-cada-vez-meu no sentido da autenticidade, *Eigentlichkeit*). Em Derrida, é essa a “marca” da repetição *différente*, e não do eterno retorno do mesmo, como indica Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche, que possibilita compreender a fórmula “não há X, só há X”, como em “eu não tenho senão uma única língua”, e “ela não é minha” (DERRIDA, 2016, p. 48), e, por extensão, todo paradoxo entre propriedade e impropriedade que marca a *pertença a*: como “eu só tenho minha sexualidade, ela não é minha”, “eu só tenho minha cultura, ela não é minha”, e assim por diante.

Essa espécie de “universalização prudente e diferenciada” que ocorre *chaque fois unique*, a cada vez única, e que não representa nada, nenhuma identidade ou propriedade, mas apenas a própria *marca*, “muito longe de dissolver a especificidade, sempre relativa por mais cruel que seja, de situações de opressão linguística, ou de expropriação colonial” (DERRIDA, 2016, p. 50) é a única maneira de “dar conta” da hegemonia, da sujeição e do “terror” nas línguas. Esse terror, em um primeiro momento, pela força, pela retórica, pela escola ou pelo exército (DERRIDA, 2016, p. 50) assenta-se sobre a dominação pretensamente natural do dominador, que ousa afirmar que esta ou aquela é “sua língua”. Contudo, como “a língua não é seu bem natural”, tal apropriação só se dá “no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas” (DERRIDA, 2016, p. 50).

E é tal *não-naturalidade* ou impropriedade da língua que permite, em uma segunda gira, a libertação, a emancipação e a revolução. No entanto, de modo diverso da “dialética do senhor e do escravo”, de Hegel, na qual a sabedoria do escravo liberta-se por ter em si o conhecimento do ser-senhor, para Derrida, nunca haverá apropriação ou reapropriação absoluta. O que se

liberta, nessa revolução e nessa emancipação, é a própria “raiva apropriadora” e o “ciúme sem apropriação” (DERRIDA, 2016, p. 51). A língua, se alguma coisa como isso existe, é essa loucura, esse desejo de apropriação e reaproximação que se liberta nesse enfrentamento e do qual Derrida se assume testemunha.

Esse é o movimento que marca a relação com a “colonialidade”, chamamo-la pós-colonialidade, descolonialidade, anticolonialidade, contracolonialidade ou, como preferimos, a *desconstrução da colonialidade*. Tal *posição* consiste em entender a dupla camada que subjaz à “colonização” ou o “colonialismo”: há sempre, desde sempre e sempre haverá, “uma colonialidade essencial” da cultura (DERRIDA, 2016, p. 51), ou seja, toda cultura se marca colonialmente, criando centros e marginalizando línguas, costumes e sustentando-se nesse ciúme, nessa inveja louca que gera a partir da pretensa naturalização do seu poder; mas há o “traumatismo sobre traumatismo”, que Derrida chamará mais à frente de “crueldade colonial”. Sobre isso, no parágrafo 6 do livro, Derrida dirá:

Não posso, ainda aqui, analisar de frente esta política da língua, e não gostaria de me servir demasiado facilmente da palavra “colonialismo”. Toda cultura é originalmente colonial. (...) Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política da língua” (DERRIDA, 2016, p. 69).

E, logo em seguida, continua:

Não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante daquilo a que se chama a guerra colonial moderna e “propriamente dita”, no próprio momento da conquista militar, ou quando a conquista simbólica prolonga a guerra por outras vias. Pelo contrário. Da crueldade colonial, alguns, nos quais me incluo, fizeram a experiência dos dois lados, se assim se pode dizer. Mas sempre ela revela exemplarmente, uma vez mais, a estrutura colonial de toda a cultura. (DERRIDA, 2016, pp. 69-70).

8) Quinto axioma: a identificação

Uma questão parece ainda permanecer, para que não se caia em um relativismo solitário e incapaz de criação de alianças. Se a marca se dá de modo diferente a cada vez, como ainda se pode pensar nessa “universalização prudente” ou em uma espécie de esforço coletivo? Como funcionaria alguma forma de pertencimento político ou de qualquer espécie a uma coletividade? O que nos uniria, se somos de tal modo singular e o que nos aproxima é unicamente a experiência da privação de algo? Derrida responde logo de cara no começo do parágrafo 6, ao ser questionado pelo interlocutor universalista imaginário:

A anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*. Não a identidade, justamente [lembrando aqui que o conceito filosófico de identidade é $A=A$]. Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas se suporta o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação. (DERRIDA, 2016, p. 57).

Interessante notar que a crítica a Derrida oscilará desde chamá-lo de relativista (como o fazem os críticos racionalistas, seguindo a inspiração de nomes como Habermas) até universalista (como fará Walter Mignolo). É nesse sentido que é importante sublinhar que essa “modalidade identificatória” que não configura uma identidade está desde sempre assegurada na língua. Ainda mais, é bom lembrar que se esta língua não é uma ou homogênea, ela mesma é, portanto, avessa a qualquer tipo de identidade. E é, por conseguinte, de acordo com essa possibilidade de identificação que podemos nos aproximar uns dos outros, na forma da “universalização diferenciada”, seja produzindo alianças (como defende Judith Butler em diversos de seus recentes livros, e notadamente em *Vidas precárias* a partir da ideia de “vulnerabilidade”), seja através da formação de laços afetivos (como preconiza bell hooks em *Olhares negros*).

E é importante mesmo sublinhar tal ideia de identificação, que nunca suporá a aplicação de uma teoria a um dado objeto, para compreender a *estratégia* de Derrida. Por exemplo, quando esteve aqui, 16 de agosto de 2004, para aquela que seria sua última conferência, ainda que se desculpando por estar terminalmente doente e não poder ter escrito um texto especialmente para a ocasião, Derrida tentou ao máximo respeitar à singularidade de sua vinda, apresentando um texto que, acreditava ele, poderia nos ajudar a pensar a nossa realidade e as cotas raciais, questão espinhosa demais há duas décadas¹⁴. Nos ajudar a pensar à nossa maneira, sem seguir postulados, sem aplicação de teoria, mas convocados pela possibilidade de identificação, isso sempre foi o apelo da desconstrução.

Voltando ao monolinguismo e à situação de Derrida com relação à língua francesa, ele nos lembra que, desde sempre, sofreu o interdito com relação às línguas não-francesas da Argélia, como o árabe ou o berbere: a língua francesa era obrigatória; o latim era obrigatório a todos do primeiro ano do liceu; o árabe, por sua vez, era opcional, junto das línguas estrangeiras; e o berbere, este nem sequer era uma opção. É o que faz Derrida afirmar que o árabe era visto por ele como uma “língua estrangeira opcional na Argélia” (MO 68), mas a qual, tristemente, nunca era a língua escolhida pelos alunos – eis o *primeiro interdito*. Contudo, em seu caso, havia ainda um segundo interdito, que é o tipo de interdição que se dá à língua francesa aos

¹⁴ A conferência “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero” foi publicada posteriormente na obra organizada por Evando Nascimento *Pensar a desconstrução* (São Paulo: Estação Liberdade, 2005).

indígenas magrebinos, pois sempre era dito a ele que aquela língua, a sua, a única que ele tinha, não era sua (DERRIDA, 2016, p. 60).

Isso, que faz Derrida amar e ressentir-se do francês ao mesmo tempo, ressentir-se pelo duplo interdito, mas amar, pois, a despeito de tudo, ela a única língua que ele tinha e que, por conseguinte, o constituía, é o que alimenta seu “lamento” (*grief*, queixume), seu sofrimento e seu luto pela língua, numa espécie de lamento “quase originário” (DERRIDA, 2016, p. 63). Derrida diz: “Porque nunca eu pude chamar ao francês, esta língua que te falo, ‘a minha língua materna’. (...) Eis a minha cultura (...) A minha cultura foi imediatamente uma cultura política” (DERRIDA, 2016, p. 64).

Restaria a nós, aqui reunidos, portanto, pensar em que medida, certamente não nós, quero dizer com isso: certamente não nós hoje, aqui, como representantes de uma ainda mínima elite intelectual, mas sim nossas alunas e nossos alunos, sobretudo aqueles nas margens dos centros, nas periferias e nas favelas, se eles e elas não carregam sempre, desde o nascimento, certo interdito e certo lamento com relação seja à língua portuguesa, seja à “língua do conhecimento”, tendo sempre crescido com a certeza de que esta língua (o português ou “o saber”) não lhes pertencia. Não urge que acolhamos tais lamentos? Não há como um professor, seja na universidade, seja nas escolas, não acolher o ressentimento e mesmo o ódio daqueles que veem, por exemplo, no meu caso, um departamento de filosofia em que não há nenhum professor negro.

Eu digo, sim, acolher esses lamentos, e mesmo o ódio, o ressentimento, o ciúme, a inveja, mas não para servir apenas como ponto de escuta. A escuta é, certamente, o primeiro passo, mas, de acordo com a perspectiva da desconstrução, esse lugar do lamento é também o do desejo, daquilo que pode motivar a escrita, o pensamento, a arte e, enfim, o sonho.

9) A estranha crítica de Walter Mignolo

Um breve parêntese aqui precisa ser aberto, para sublinhar os traços de espectralidade e singularidade que marcam essa universalização da identificação, coisa que passa totalmente despercebida pelas obtusas análises que Walter Mignolo faz do *Monolingüismo do outro*, notadamente em *Histórias locais / projetos globais*¹⁵, mas também em outros lugares. Por exemplo, em uma passagem presente no texto “Desobediência epistêmica”, Mignolo, apesar de dizer que o pensamento descolonial (sim, a tradução correta do termo para o português é “descolonial”) não quer deslegitimar os pós-coloniais inspirados nos franceses, já mostrava, de

¹⁵ Agradeço a Marcelo José Derzi Moraes pela indicação desse texto.

cara, uma certa predisposição negativa decorrente de uma má-compreensão do lugar de Derrida na França quando, ao trazer a ideia de socialidade ligada ao conhecimento, sem nenhuma prévia razão, diz: “Derrida não se faz necessário aqui, pois a socialidade não é uma propriedade dos intelectuais franceses” (MIGNOLO, 2008, p. 320), omitindo, de modo claramente intencional, toda questão conturbada do pertencimento de Derrida a isso que seria a “cidadania francesa”.

Histórias locais / projetos globais, por sua vez, segue uma série de interpretações equivocadas, mal-intencionadas ou, pior, pouco inteligentes, provavelmente movidas pelo ressentimento não assumido ou recalcado com relação à língua francesa ou à falsa ideia de cidadania francesa que Derrida possuiria. Na primeira parte, no texto “Pensamento liminar e diferença colonial”, aliando-se ao bilinguismo de Khatibi, Mignolo critica Derrida pelo fato de este afirmar a estranheza de pertencimento a uma língua. Mignolo diz, literalmente, mostrando sua necessidade de pertencimento, enraizamento e identidade, que “para Derrida, a ideia de ‘habitar’ uma língua parece estranha” (MIGNOLO, 2020, p. 119). Para Mignolo, isso faz com que Derrida permaneça sempre no interior daquilo que ele critica e não consiga ver a possibilidade de “habitar uma língua na diferença e na subalternidade colonial” (MIGNOLO, 2020, p. 119), comparando-o, em gesto, a Heidegger.

Ora, em primeiro lugar, podemos direcionar a Mignolo as mesmas críticas que Spivak dirige a Foucault em *Pode o subalterno falar?*: Nascer em um país latino-americanos faz de nós, imediatamente, subalternos? Subalternos em relação a quem? Quais as relações de poder e colonialidade às quais estamos nos referindo quando acreditamos muito em um certo “nós”, os latino-americanos, contra “eles”, os europeus? “Nós” quem? “Eles” quem? Será que um homem branco, de classe abastada, como Mignolo, ou como eu, sabe o que é ser um *pied-noir* em Paris na década de 40? Em segundo lugar, assim como aqui fizemos, há que se compreender as diferentes perspectivas ou “lugares de que falamos”: Khatibi escreve sobre o bilinguismo porque ele era bilingue, essa era a marca em sua pele e daí a “divisão ativa” da língua materna, à qual lhe serve de princípio (como também para Derrida) e foi nesse sentido que disse, antes, que talvez para populações bilingues, como as indígenas, pensar o bilinguismo como Khatibi seja importantíssimo. Ora, diferente de Khatibi, Mignolo, assim como Derrida, nasce monolíngue e falante de uma língua colonial europeia, o que torna ainda mais difícil sua interpretação com relação a tal “habitação” e diferença na subalternidade colonial com respeito a Derrida. Em terceiro lugar, Mignolo não compreende a diferença abismal de um gesto como o heideggeriano (para quem só se pensa em uma língua, no âmbito de uma cultura, pois habitamos nesta língua e nesta cultura de modo enraizado, na esfera do pertencimento, da propriedade e das tradições de seus ancestrais) do monolinguismo de Derrida (para quem só se

fala em uma língua que não é sua, no âmbito de uma cultura que não lhe pertence de modo algum, pois não há nenhum enraizamento nem nenhuma propriedade nessa habitação, que vem sendo imposta, pela força física e simbólica, seja pelo exército seja pela escola, através do apagamento das tradições de seus ancestrais).

Mais ainda, em “Uma outra língua”, na quinta parte do mesmo livro, Mignolo dá prosseguimento a este tipo de equívoco, que parece acompanhar muitos dos chamados pensadores descoloniais, e falo aqui dos de língua espanhola notadamente, que, por má-compreensão, por recalque ou pura elipse, diminuem a importância de Derrida para se pensar os problemas da colonialidade. Neste texto em específico, que faz parecer com que Mignolo tenha lido um trecho do livro, mas não o que se seguiu, o filósofo argentino insiste na universalidade do pensamento de Derrida, tomando-a como a universalidade tradicional da filosofia europeia, sem entender o problema da singularidade, da identificação, da repetição *différente* e da espectralidade. Para Mignolo, Derrida não consegue pensar nos moldes da “diferença colonial” porque está preso demais à ideia da colonialidade da cultura universal e “insiste numa perspectiva universal apoiada por sua crítica monotópica universal do logocentrismo ocidental como uma categoria universal desvinculada do mundo colonial/moderno” (MIGNOLO, 2020, p. 324).

Parecendo um tanto queixoso, provavelmente ansioso por “identidades” ou, como diria Bertold Brecht, por melindres “pequeno burgueses” que povoam a má-consciência da intelectualidade branca, Mignolo chega a afirmar sentenças quase difamatórias, para um atento leitor do livro, como “sua argumentação sobre o *monolinguismo do outro* não enxerga o mundo colonial moderno” e “sua argumentação sobre o *monolinguismo do outro* não enxerga a diferença colonial”, parecendo não perceber a rigorosa atenção de Derrida àquilo que Mignolo no fundo sabe que ele não se deixa cegar: as guerras, os bombardeios, os gritos e, sobretudo, *o mar*.

Percebe-se, fechando este longo parêntese com um certo gosto de vingança, que, como Adriana Calcanhotto, “Eu não gosto do bom gosto / Eu não gosto de bom senso / Eu não gosto dos bons modos / Eu não gosto”, e, como ela, Derrida e Lévinas, desprezo os *slogans* e modismos acadêmicos que pululam nas universidades que apenas caracterizam mais um *tom apocalíptico adotado na filosofia*. “Eu gosto dos que têm fome / E morrem de vontade / Dos que secam de desejo / Dos que ardem”¹⁶.

¹⁶ Referência à letra de “Senhas” (Adriana Calcanhotto).

10) Sexto axioma: o mar

A “fábula” que Derrida conta a si mesmo, diz ele no início do tópico seis, que nada mais é que o próprio relato do livro, tal “intriga” da qual ele é testemunho, é distinta pelo “gume deste traço”, de um simples traço como o de um hífen que ao mesmo tempo une e separa duas pretensas identidades, mas, mais do que isso, *duas costas*. O hífen aparece aqui de modo análogo à estrutura da “brisura” que ele convoca em *Gramatologia* (DERRIDA, 1999, p. 79 *et passim*), semelhante ao movimento da dobradiça, que precisa, para articular, ao mesmo tempo, juntar e manter separada a porta e o batente¹⁷. Este traço (um traço mesmo - *trait* - um rabisco e não o rastro - *trace* - que não se apresenta) pode, entre muitas aspas, não “representar” (*vorstellen*), mas talvez “apresentar” (*darstellen*), me servindo aqui de uma das muitas acepções do sufixo “*stellen*” (pôr, colocar) com os quais Heidegger brinca, ou, talvez ainda, possa “reproduzir” (no sentido benjaminiano mesmo), numa espécie de *disseminação* na qual a Aura não se perde, pois nunca houve tal coisa, a marca deste *d’ailleurs* (algures) que une e separa um lado e outro do Mediterrâneo.

Porém Derrida estava “do lado de cá”, do lado de baixo, ao sul, e a travessia era sua única chance, mesmo que sem saber o que lá o esperava. Uma ressalva cabe aqui: Derrida diz que sempre há essa estrutura centro/margem: seja para uma criança das periferias parisienses com relação aos centros urbanos, seja para uma criança bretã ou provençal com relação a Paris. Porém, para ele, o efeito centro/margem se intensifica tanto mais quando se trata de uma criança não francesa nascida em uma colônia. Essa intensificação da estrutura centro/periferia é marcada “a partir da insubstituível localização deste Lá-além mítico” (DERRIDA, 2016, p. 73). Por isso, para se cruzar espaço, ecoando a ideia de alteridade em Lévinas, Derrida fala:

Era preciso tentar, em vão, claro, medir a distância infinita ou a proximidade incomensurável do fogo invisível, mas resplandecente, de onde nos chegavam os paradigmas da distinção, da correção, da elegância, da língua literária ou da oratória. A língua da Metrópole era a língua materna, na verdade o substituto de uma língua materna (existe alguma vez outra coisa?) como língua do outro. (DERRIDA, 2016, pp. 73-74)

Mas, ecoando em abismo, mais de uma vez, Derrida ressalta: para além das organizações centro/periferia que marcam qualquer colonialidade da cultura, nos casos dentro da Metrópole, “o outro não tem mais a mesma transcendência do *lá-além*, o distanciamento do *estar-algures*,

¹⁷ Sobre isso, remeto novamente ao capítulo “A desconstrução da mitologia branca”, de meu livro *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*, onde apresento esta ideia descolonial de brisura. Tal operador da desconstrução já havia, contudo, sido analisado antes no também já referido capítulo “O projeto gramatológico” de meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições*.

a autoridade inacessível de um mestre que vive *além-mar*. Falta aí um mar” (DERRIDA, 2016, p. 74).

Tendo aqui o mar como figura dessa alteridade dissimétrica totalmente outra (nos termos de um levinasianismo disseminado), como um “espaço simbolicamente infinito, um precipício para todos os alunos da escola francesa da Argélia, um abismo” (DERRIDA, 2016, p. 75), Derrida retrata-se na figura do migrante que atravessa, mas não com a bravura e a coragem como, por exemplo, gregos, espanhóis e portugueses relatam suas vitórias e conquistas, no desbravamento dos mares. Derrida, todo o tempo, tremeu, e sua travessia, aos dezenove anos, foi marcada por vinte horas de enjoo e vômitos (DERRIDA, 2016, p. 75) que apenas anteciparam tempos de aflição e choro infantil. Derrida ocuparia, a partir daquele momento, não mais o lugar de “estrangeiro em sua própria casa”, mas o de *pied-noir* (pé-preto), como são chamados os norte-africanos de países ocupados pela França.

De judeu indígena a pé-preto, o mar trouxe a Derrida a experiência do outro-lado, no qual precisou “perder” seu sotaque, se mostrar mais erudito do que os franceses da Metrópole, e, ainda sim, ver sempre seus projetos fracassarem: desde suas reprovações consecutivas no vestibular até a indignante recusa das universidades francesas em tê-lo como professor. Derrida se tornaria, paradoxalmente, um dos filósofos mais importantes do mundo, sendo professor em diversas universidades estrangeiras, ao mesmo tempo em que nunca obteve nenhum posto nas universidades francesas: tendo seu emprego na Escola Normal de Altos-Estudos graças a outro argelino: Althusser. Aliás, como sintoma do racismo francês, notadamente das grandes universidades, vale notar que, até os dias de hoje, não há quase estudos sobre Derrida nos Departamentos de Filosofia. Ele nunca esteve à altura de ser chamado de “filósofo francês”, justamente pelo traço que reproduz o movimento da migração pelo Mediterrâneo, quando o magrebino se atravessa por seus sonhos e medos e pisa o solo da metrópole com seu pé norte-africano.

11) Sétimo axioma: *la nostalgie*

Os vômitos e os enjoos que marcaram a travessia de Derrida seriam os primeiros sintomas daquilo que, em diversos lugares (e mais à frente), ele chamará de “nostalgia”, um neologismo que amalgama “nostalgia” e “Argélia”. A dupla-marca que oscila entre o estado de humor quase-patológico que acometera Derrida por diversas vezes, algumas mais intensamente, ao longo de sua vida, e o desejo de deixar-ir para trás tudo que ficou do outro lado do Mediterrâneo (e que, mais tarde, pareceria fazer com que ele repensasse o problema do luto à

sombra de uma aporia parecida: segundo a qual aquilo que passou permanece nos assombrando como espectro e o que vem (*ce qui vient*) nos faz deixar o passado para trás, numa espécie de luto impossível, espectral, ou semi-luto), tudo isso se mostra na língua através de certos acentos, sim, aceitos, ou, como chamamos aqui: sotaques.

Sobre isso, Derrida diz:

Não se entrava na literatura francesa senão perdendo o sotaque. Creio não ter perdido o meu sotaque, não ter perdido tudo do meu sotaque de “francês da Argélia”. A sua entoação é mais aparente em certas situações “pragmáticas” (na cólera ou na exclamação em meio familiar doméstico, mais frequentemente mais em privado do que em público...). (DERRIDA, 2016, p. 77)

E prossegue, mostrando como a questão dessa vergonha do colonizado lhe toca:

Gostaria tanto que nenhuma publicação deixe transparecer o que quer que seja do meu “francês da Argélia”. (...) Da necessidade dessa transformação vigilante guardo, sem dúvida, uma espécie de reflexo adquirido. Não me orgulho disso, não faço disso uma doutrina, mas é assim” (DERRIDA, 2016, p. 77).

Derrida, de modo radical, assume o inconfessável, aquilo que muitos têm medo de dizer, sobretudo em público: ouvir um sotaque como o seu parecia incompatível com a “dignidade de uma figura pública”, tamanhas foram as marcas em sua infância e juventude.

É bom lembrar que estamos, a princípio, falando de alguém nascido em 1930, numa ainda colônia. Mas quantos ainda precisam mudar seus sotaques, na escola, no trabalho e, às vezes, até mesmo nas famílias? Sejam seus sotaques regionais em migrações internas; sejam seus sotaques periféricos ao pegar o trem para o centro ou na descida para o asfalto, como no caso do pretuguês e da chamada “voz de pobre”; seja ainda o pajubá, que se mostra nos trejeitos das bichas, nas coçadas de saco das sapatões caminhoneiras ou nas vozes fanhosas e miadas das travestis.

Tais sotaques, falados, gesticulados, por vezes perceptíveis apenas no olhar, assinalam, para Derrida, um “corpo-a-corpo” com a língua em geral (DERRIDA, 2016, p. 77), que diz mais do que a própria acentuação de cada sotaque. Esse embate entre corpos, o corpo da língua materna ou língua em geral, e o nosso corpo, esse corpo marcado culturalmente, regionalmente, racialmente, socialmente, sexualmente, enfim, singularmente, marca como uma cicatriz a vergonha, o ressentimento, o ódio, ódio do outro e de si mesmo, é bom lembrar, sendo o sotaque, portanto, o tom dessa marca. Aqui, o orgulho e a vergonha são as cicatrizes de um mesmo corpo-a-corpo: daí, para Derrida, sua relação constantemente conturbada com a ideia de “pureza”, com a língua pura, a cultura pura, a razão pura, que, apesar de soarem as únicas possíveis às orelhas colonizadas de Derrida, são, ao mesmo tempo, aquilo em que ele não

acredita, em que ele não quer acreditar, em que ele não pode acreditar e que, justamente, nesta aporia, busca desconstruir.

De um lado, a pureza de uma língua, no caso a francesa, que atraía Derrida e que o tempo todo gritava em sua cara: “fale o bom francês” – daí a necessidade de luta contra todo traço argelino de sua fala e de sua escrita; de outro lado, o olhar à singularidade, a atenção à violência, que toda a hora lhe pedia atenção – daí o sintoma daquilo que ele chamou de “nostalgeria”. E, no coração desse corpo-a-corpo, que se chama sotaque, lá estava ele, Derrida, desenvolvendo aquilo que chama de uma certa “hiperbolite”: sendo “o mais francês” ou mais francês do que os franceses, “o mais franco-magrebino” entre os magrebinos, “o mais marrano” entre os judeus, e assim por diante.

Tal hiperbolite confessa se dá por sua absoluta entrega à língua (e à cultura, à filosofia, ao pensamento, enfim). Em sua infância, a sensação mesma de conseguir ter algum controle sobre esse corpo-a-corpo parecia-lhe como o esforço para conter “uma barragem para águas pouco navegáveis” (DERRIDA, 2016, p. 80), que sempre ameaçava romper. “Fui o primeiro a ter medo da minha voz”, diz Derrida, “como se ela não fosse a minha, e a contestá-la, inclusive a detestá-la” (DERRIDA, 2016, p. 80). E o lugar em que tal sintoma teve sua origem é justamente, para Derrida, o tema do encontro desta semana:

Porque, claro está, não o ignoro, e é o que era preciso demonstrar, eu também o contrai na escola, a este gosto hiperbólico pela pureza da língua. E, por conseguinte, pela hipérbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada. Enfim, exagero. Exagero sempre. Mas, assim como para as doenças que se apanham na escola, lembram o bom senso e os médicos que são precisas predisposições. Deve-se supor um terreno favorável. Acontece que nenhuma revolta contra nenhuma disciplina, nenhuma crítica da instituição escolar terá podido fazer calar o que se assemelhará sempre em mim a alguma “última vontade”, a última língua da última palavra da última vontade: falar em bom francês ... (DERRIDA, 2016, pp. 80-81)

Esse hiperbolismo, no entanto, que se marca por uma “pureza que não é lá muito pura” (DERRIDA, 2016, p. 79), esse hiperbolismo sem purismo, é o que engajaria todo o movimento do que, mais tarde, viriam a chamar “a desconstrução”, e é o que marca toda a força da auto-anamnese pública feita na conferência de 1992. Quem enuncia naquele momento, e talvez todo o tempo, as palavras da desconstrução, é “o pequeno judeu francês da Argélia”, e o que se pode chamar de um aspecto “pueril” ou até mesmo “ridículo” destas alegações hiperbólicas de Derrida é o risco que ele corre “para ser honesto” com seus interlocutores e consigo mesmo (DERRIDA, 2016, p. 82).

Aquilo que, na idade escolar, gerou em Derrida tal doença mortal, porém mortalmente filosófica, foi se intensificando ao longo de seu crescimento, até o momento em que foi “arpoado pela literatura e pela filosofia francesas”. Derrida diz:

Flechas de metal ou de madeira, corpo penetrante de palavras invejáveis, temíveis, inacessíveis quando, no fundo, entravam em mim, frases que era preciso ao mesmo tempo apropriar, domesticar, *cortear*, quer dizer, amar inflamando, queimar (...), talvez destruir, em todo caso, marcar, transformar, talhar, entalhar, forjar, enxertar ao lume, fazer vir de outro modo, dito de outro modo, em si mesma.

E prossegue:

Sejamos mais justos. Cortear, nesse caso, era um sonho, sem dúvida. Permanece um sonho. Que sonho? Não o de fazer mal à língua (não há nada que eu respeite e ame tanto), não o de a lesar ou de a ferir num destes movimentos de desforra de que faço aqui meu tema (sem jamais poder determinar o lugar do ressentimento, quem se vinga de quem, e, em primeiro lugar, se a própria língua não é, desde a origem, levada por este ciúme vingativo), não o de a maltratar, a esta língua, na sua gramática, na sua sintaxe, no seu léxico, no corpo de regras ou de normas que constituem sua lei, na ereção que a constitui a ela mesma em lei. Mas o sonho que devia então começar a sonhar-se era talvez o de lhe fazer *acontecer* alguma coisa, a esta língua. Desejo de a fazer chegar *aqui*, fazendo-lhe acontecer alguma coisa... (DERRIDA, 2016, p. 83-84).

Hiperbolismo ressentido, invejoso, mas desejante e amante, e que busca apenas deixar nela, na língua que o marcou, também a sua marca. Que os dois *subjéteis* dessa relação, ou dessa *folie-a-deux*, vivam o quiasma nessa vingança respeitosa à qual Derrida reivindica seu direito, e que explica em sua última entrevista antes de morrer, declarando sua “fidelidade infiel”:

Tal como eu amo a vida, e a minha vida, eu amo aquilo que me constitui, e de que o próprio elemento é a língua, esta língua francesa que é a única língua que me ensinaram a cultivar, a única de que também me posso dizer mais ou menos responsável. Eis porque há na minha escrita uma maneira, não diria perversa, mas um pouco violenta, de tratar essa língua. Por amor. (...) Se afetamos a língua com alguma coisa, há que o fazer de modo refinado, respeitando no desrespeito a sua lei secreta. É isto a fidelidade infiel: quando violento a língua francesa, eu faço-o com respeito refinado do que creio ser uma injunção desta língua... (DERRIDA, 2005, p. 37-38).

E termina dizendo que o que sempre lhe interessou foi “deixar rastros na história da língua francesa” (DERRIDA, 2005, p. 38), movido sempre pelos “fantasmas de propriedade, de apropriação e de imposição colonialista” (DERRIDA, 2005, p. 39).

Não obstante, sempre, e a cada vez, seu corpo continuará marcado pela distância inalcançável daquilo que lhe marca, aquilo que ele deseja, onde ele quer chegar. A estrutura aporética de um por vir que não se alcança e de uma origem imprópria é a própria *différance* que diferencia as diferenças e o que provoca Derrida a escrever, tomando-se como exemplo, exagerando, sofrendo, contudo, desejante do que não tem, saudoso do que não teve, esperançoso pelo que sabe que não virá, mas acreditando e tremendo, sempre, pelo *acontecimento*.

Sua *nostalgeria*, sua singular nostalgia argelina, só sua e sua a cada vez de modo diferente, é aquilo com o que sonha, e que ele chama de sua “independência da Argélia” (DERRIDA, 2016, p. 85). E a língua, que guarda em seu corpo “o arquivo inapagável desse acontecimento”, crava-o, tal arquivo, em sua pele, como “uma tatuagem, uma forma esplêndida,

escondida debaixo da roupa, em que o sangue se mistura com a tinta para a fazer ver de todas as cores. O arquivo encarnado de uma liturgia de quem ninguém trairia o segredo. De que ninguém mais se poderia apropriar” (DERRIDA, 2016, pp. 84-85).

Nem mesmo Derrida, nem ele, que permaneceria, no entanto, em *segredo*.

12) A interrupção

Termino de escrever esse texto no dia exato em que se completam 20 anos da morte de Derrida, e pouco mais de 20 anos em que tive uma das duas oportunidades de vê-lo pessoalmente e de tocar sua mão direita, enquanto ele tocava meu ombro direito com sua mão esquerda. Em 09 de outubro de 2004 eu viveria uma das grandes interrupções que marcariam a minha escrita: a morte de Derrida, ainda que tivesse me deixado com certa hiperbolite desconstrutiva, parecia, naquele momento, ser uma gigantesca e quase-absoluta interrupção.

E, agora, talvez apenas por falta de tempo, interrompo essa escrita assumindo a identificação que sinto com relação às *posições* de Derrida, pois, de fato, eu só tenho uma língua, o português, mas cresci, como todo adolescente de classe média nas décadas de 80 e 90, com uma única cultura, a estadunidense: que era a minha, a única que eu tinha, mas à qual não pertencia. Entre nós, entre mim e Madonna, Arnold Schwarzenegger, Hannah Barbera, Goonies, Et's e Gremlins, não havia certamente um mar, mas havia, e disso eu sabia, e graças ao Chico Buarque, outro traço, talvez um *travessão*: a linha do Equador.

E aqui, desse lado onde não existe pecado, eu gostava, como Caetano, de “sentir a minha língua roçar a língua de Luís de Camões”. Como ele, também gosto de ser e de estar, do Pessoa na pessoa e do Rosa na rosa. Mas, de modo contrário, nego que a poesia seja superior à prosa, não deixo meus Portugais morrerem à míngua, não tenho pátria, não tenho matéria, e, como Derrida mostra em *Políticas da amizade*, não quero fratria. Se, na esteira de Espinosa, Caetano pergunta: “O que quer? O que pode esta língua?”, quando ouvimos gritar: “Fala, Mangueira!” – e gostaria de aqui ouvir ecoarem os ãs, rãs e ímãs das vozes felizmente não-ortopédicas de Elza e de Gal – percebemos que “o que quer essa língua” é se implodir através dos enxertos desde sua, ou, diria eu, de suas muitas divisões ativas, e o que ela pode, essa língua, que é sempre a cada vez única, mas não é nunca una, é tão-somente um certo impoder. Porque essa língua, o português, tal coisa não existe.

“E deixe que digam, que pensem, que falem”¹⁸.

¹⁸ Citações da canção “Língua”, de Caetano Veloso.

Referências

DERRIDA, Jacques. *Aprender finalmente a viver*. Coimbra: Ariadne, 2005.

_____. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão de feira, 2016.

_____. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. *Experiências abissais, ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

_____. *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, in: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

_____. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

A desconstrução da idolatria

*Derrida por vir*¹⁹

Ricardo Timm de Souza²⁰

Resumo

A partir da hipótese de que vivemos na contemporaneidade a era por excelência da idolatria no estilo consagrado por V. Flusser, o texto pretende destacar a potência desidolatrante do projeto ético da Desconstrução de J. Derrida.

Palavras-chave: idolatria; contemporaneidade; desconstrução.

Abstract

Based on the hypothesis that we live in the contemporary era par excellence of idolatry in the style consecrated by V. Flusser, the text aims to highlight the de-idolatrizing power of the ethical project of J. Derrida's Deconstruction.

Keywords: idolatry; contemporaneity; desconstrução.

Em memória aos vinte anos do falecimento de
J. Derrida, a quem tanto devemos.

Prefiram sempre a vida e afirmem sem cessar a sobrevivência...

Eu os amo e os sorrio de onde quer que esteja.

J. DERRIDA

IDOLATRIA I

*Idolatria: incapacidade de decifrar os significados
da ideia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto,
adoração da imagem.*

V. FLUSSER²¹

¹⁹ O presente texto, apresentado originalmente em 2014 por ocasião do Colóquio Internacional “Cada vez o impossível – Derrida”, na Universidade de Brasília, por ocasião do décimo ano de falecimento do autor, foi inicialmente publicado in: EIBEN, P.; RODRIGUES, P. W. (Orgs.), *Cada vez o impossível – Derrida*, Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, e posteriormente in SOUZA, R. T., *Ética do Escrever – Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*, Porto Alegre: Editora Zouk, 2018. Mais dez anos se passam, e o momento é de iteração saudosa, de renovação da lembrança e da homenagem. Agradeço à Prof.^a Dirce Solis pelo convite para integrar a presente publicação.

²⁰ PPG-Filosofia/PUCRS.

²¹ *Filosofia da caixa preta*, p. 18.

Entre as infinitas características que se multiplicam na vida contemporânea, muitos dos seus analistas excitados parecem descurar a principal. Vivemos a era por excelência da idolatria, no sentido, aqui o utilizo, consagrado por Flusser. Ideias tomam formas cambiantes, elevam-se publicamente em sua platitudo, metamorfoseiam-se em seu contrário, ocupam toda sorte de espaço privilegiado, traduzem-se em linguagens constrangedoramente simplórias, muitas de sua própria invenção; ninguém deixa vê-las e lê-las com a habilidade que uma criancinha demonstra ao desconectar sílabas de uma palavra complexa sem ter a menor ideia do significado de tal palavra. Insinuem-se imageticamente no campo da percepção e tornam-se opacas como uma gravura antiga à qual o tempo e a idade não emprestam dignidade, mas simplesmente decadência pasteurizada, porém exalam cores artificiais que não chocam no frenetismo colorido que emulam. São sempre definitivas. Pois vivemos – triste constatar – um tempo de desvalia da inteligência. A sociedade administrada conquistou, a saber, uma de suas metas, no objetivo maior de nivelar todas as culturas e sociedades em seu mais baixo nível para poder vender o que ninguém necessita: transformar a argúcia em capricho malvisto. A inteligência é ofensiva, só sua pretensão – ou seja, sua paródia – é admirada. Ocorre a grande interdição não-dita, típica de toda idolatria: não pensar (pensar é perigoso), não criticar (criticar é destrutivo). A esperteza viceja em meio a essa penúria simultânea do *esprit de géometrie* e do *esprit de finesse*, conjugados na mesma execração. Essa inversão corresponde de forma estranhamente paralela àquela das imagens “de mapas do mundo a biombos”, no sentido da célebre citação de Flusser:

Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem “existe”, isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de lhe representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entropõem-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente -, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a *magicização* da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função *imaginística e remagicizam* a vida.²²

“O homem, ao invés de servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens” – o homem, ao invés de se servir da inteligência em função do mundo, passa a viver em função de pretensas imagens que uma inteligência *misteriosa* – a da indústria cultural, de seus superabundantes marionetes e de seus pululantes factoides – gera e revigora constantemente, transformando autonomia em maquinismo, tentando desesperadamente realizar a utopia de que nenhuma utopia tenha ainda espaço no mundo compacto habitado por

²² FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*, p. 23-24.

cérebros compactos. Uma espécie de “mundo sem cabeça” ao melhor estilo de Canetti²³. Somos todos *Fischerles* ocupados em reproduzir um penoso simulacro de vida no qual habitarmos e fixados nos delírios privados que nos alçam a alturas pateticamente elevadas, já que o mundo real empenha-se em nos derribar constantemente.

IDOLATRIA II

Ora, disso tudo deriva uma percepção por assim dizer evidente desde si mesma. O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência do tardocapitalismo neoliberal, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado. E isso não apenas nos melhores interesses do momento civilizacional em que vivemos, mas também em função da lamentável atrofia relacional que experimentamos relativamente aos mais diversos âmbitos da realidade, como já tive oportunidade de demonstrar em muitos de meus escritos²⁴.

²³ CANETTI, Elias. *Auto de fé*, p. 235 ss.

²⁴ Cumpre nesse momento, obviamente, destacar em um nível mais profundo e em toda sua substancialidade e importância, que esse modo de pensar e agir está precariamente assentado sobre uma base categorial extremamente frágil devido à intensidade da crise que se mostra definitivamente aguda pelo menos desde meados do século XX. A compreensão da realidade de tal crise não é fácil; ela exige o domínio não só de processamentos históricos complexos como também, e especialmente, de um processo interpretativo rigoroso capaz de radicalizar – ir às raízes – da teia categorial que pretensamente deveria fornecer segurança aos alicerces da contemporaneidade e que se encontra, pela própria inegabilidade da crise socioecológica que vivemos, fragilizada ao extremo (o que não significa que a imensa maioria das pessoas tenha disso a mais leve consciência). O que é aqui relevante, então, é a consciência de que “algo”, alguma coisa, uma bem determinada dimensão histórica-intelectual central está em cheque – e não é qualquer dimensão acessória da vida humana, mas uma dimensão fundamental de seu processo de autocompreensão racional-moderna. É evidente que temos, ao abordar fenômenos de uma imensa complexidade como esse, de partir de uma dimensão específica que abra perspectivas reais para a compreensão do sentido em que se movem as inquietações de que tratamos. Trata-se de um dado elementar: a realidade só nos interessa enquanto nela podemos perceber sentido de realidade. Qual é o sentido evolutivo e dinâmico que subjaz ao desenvolvimento da modernidade e, por decorrência, da contemporaneidade? Essa é a questão fundamental. Ela permite simultaneamente uma aproximação do que realmente interessa em termos de história: os fatos concretos, e permite o avançar de uma hipótese compreensiva inicial. O sentido da evolução da modernidade é, grosso modo, uma sofisticação do sentido do desenvolvimento do logos ocidental muito mais antigo: a obsessão identificante-unificante do conceito poderoso. A unidade que reduz a diferença real à diferença meramente lógica, ou melhor, a dinâmica desta unificação e desta redução, dá-se na modernidade tanto quanto em qualquer outra época da história ocidental: uma história de Totalidade em processo, um processo de totalização. Isto explica porque grandes conquistas da modernidade, como o dogma da “igualdade” entre os seres humanos que tem origem no pensamento que culmina na Revolução Francesa, haverá de, simultaneamente, realizar-se em sua formalidade jurídica e proferida na medida exata em que não pode se realizar no factum do encontro real com o diferente concreto, sob pena de destruir a própria lógica de um ideário de referência qualquer: permanecer sempre simultaneamente acessível e inacessível, de forma que as forças de totalização possam ocupar o espaço de indeterminação que “pertence”, originalmente, ao Outro enquanto tal. De fato, isso explica que o pensamento e as ideias e concepções de mundo, que nascem todas, sem absolutamente nenhuma exceção, do choque da diferença (pois, caso assim não fosse, teríamos apenas a onisciência e a onipresença), têm de se apressar em “domesticar” esta diferença, para que ela não se dê como o elemento destruturante por excelência de toda identidade. E isto acontecerá, obviamente, também nos níveis das responsabilidades intelectuais correntes, tradicionalmente compreendidas: temos responsabilidades éticas promulgadas no sentido da salvaguarda da terra, dos animais e plantas, dos seres humanos,

E, todavia, tal constatação não nos basta. Há que decifrar as artimanhas intelectuais que se ocultam na *ob-scena*; há que perceber que estilo de racionalidade sustenta essa miragem tão sólida da contemporaneidade. Tal se dá a partir do que temos chamado articulação entre a razão ardilosa (a esperteza programática) e a razão vulgar (a obtusidade corrente).²⁵

A razão vulgar é, literalmente, a razão indiferente de cada dia, na qual todas as violências se combinam com a anestesia advinda da massa obtusa de acontecimentos que se precipitam, dando à homogeneização violenta do real a *aparência* de variedade infinita dos significantes, aparência que não é senão jogo infundo de espelhos que se refletem mutuamente, mas que não são senão imagens autorreplicantes – pois a alternativa verdadeira é sobremaneira rara, e não se encontra incólume no espaço inóspito da totalização, da Totalidade fática. É a expressão medíocre de um viver por inércia, um semiviver kafkiano, o pretense “habitar” um mundo sem realmente percebê-lo. Pela razão vulgar, transforma-se insignificâncias em relevância, e se retira da relevância seu significado, sua singularidade, inofensibilizando-a. *Suporta-se o insuportável*. O mundo segue por esta via principal; e, mesmo no mundo intelectual da análise, alternativas são, em princípio, desconhecidas ou descartadas; as cores superabundantes, os sons onipresentes, que ofuscam olhos e ouvidos, nada fazem senão reafirmar a vulgaridade homogênea do indiferenciado, ou seja, do *indiferente*. As máquinas, em seu ressoar automatizado, bem azeitado, mimetizam cérebros igualmente automatizados percorridos por sangue suficiente apenas para mantê-los pulsando num arremedo de vida, cérebros que não conseguem perceber senão a esfera parda, acrítica, da qual constituem o centro geométrico – pois a razão vulgar aposta na geometria para se manter no epicentro do *status quo* e do pretense futuro fechado – espelhado – que é capaz de conceber. As acelerações e desacelerações, as vertigens das promessas, seguem-se umas às outras como um comboio infinito de peças confundíveis e intercambiáveis entre si, nos trilhos estritos de um círculo fechado. É a razão *idiota* em sentido etimológico; incapaz ao menos de criar um mundo paralelo para nele se refugiar de seus pavores, preenche o mundo no qual se dá pela obliteração de tudo o que poderia conduzir à hesitação, à diferença, à multiplicidade das origens e dos destinos, fechando-se em si. É a razão pequeno-burguesa por excelência; tem pudores de pensar além de seu lugar, pois aprendeu muito cedo que pensar é perigoso. Mas é cheia de razões, embora seu objetivo único

do Outro; mas, antes de tudo, temos responsabilidades para com as energias motivacionais básicas de onde provêm nossa linguagem, nossa ciência, nossa concepção de mundo, nossas certezas e seguranças: o processo de totalização no qual estamos todos inseridos. Se não compreendemos isso, nada compreendemos das necessidades da contemporaneidade.

²⁵ Para uma apresentação argumentada das expressões “razão vulgar” e “razão ardilosa”, cf. SOUZA, R. T., *O nervo exposto e outros textos de filosofia, crise e crítica*, Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024 (livro digital).

seja transformar qualidades em quantidades, pois essas últimas são previsíveis e calculáveis. Sua indigência quase a desculpa de sua cegueira; sua mediocridade é autocompreendida como sua maior virtude. Cuida de não se expor ao tempo, pois tem, ainda que não intelectualmente, a *posse* da caricatura da temporalidade; o mundo é uma grande oportunidade a ser aproveitada, mas nada de excessivo deve exorbitar o proveito – prefere delegar a outras razões o pensamento, enquanto pensa apenas a si mesma, *sem pensar*. Ouve qualquer coisa como se fosse um argumento terminal, desde que não afete seus instintos claudicantes; qualquer coluna de jornal ou opinião de bar tem todo valor do mundo, se o mundo nada vale, ou seja, se sua realidade lhe permanece estranha. Incapaz de sensibilidade e diferenciação, embrutece o sensível e diferenciado com a força bruta; correrá a apoiar o que não entende, ainda que soe estranho assim proceder, pois o que não entende é forte e catalisa sua mediocridade: “a heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato”²⁶. Razão servil, a razão vulgar é o campo de concentração do pensamento, onde são agrupados os estímulos incapazes de sobreviver à dinâmica feroz da dialética dos interesses; seu único argumento é não ter argumento nenhum e disso se orgulhar. Será racista, se a maioria o for; apoiará o populismo punitivo, pois penderá sempre à obriedade; correrá a linchar alguém, se essa for a vontade da massa; clamará por pena de morte, ou exigirá a redução da idade penal, pois em nenhuma hipótese pretende compreender o que está para além do mais raso dos discursos que se adereça com o lustro de argumentos capciosos que não resistiriam a um grão de crítica, se ela ainda existisse no campo das possibilidades da vulgaridade. Pois a razão vulgar é a expressão do humano feito massa, danificado (*beschädigt*), diria Adorno, *de-generado*²⁷, qual lava indiferenciada, que se amolda sem excessiva dificuldade ao formato daquilo que a possa conter e suportar e que logo se empedra em sua própria intransparência.

A razão vulgar é a razão hoje hegemônica; a legião dos indiferentes constitui a espessura da indiferença que a tudo amortece, exceto a proliferação de si mesma, ao estilo de certos fungos, que sufocam o que não são eles e se afogam finalmente em sua tumidez indiferenciada, sem início nem fim, em um espasmo abortado de vida. Na direção deste microuniverso pardacento são carregadas paixões igualmente abortadas, todo tipo de ressentimento e covardia, todo tipo de medo e preconceito. A combinação indigesta de todos estes elementos – a racionalidade obtusa que é expressão da razão opaca – constitui o imaginário social geral no qual todos estamos, de algum modo, mergulhados, e cujos reais componentes cumpre elucidar.

²⁶ ADORNO, T. – HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 146.

²⁷ Cf. SOUZA, R. T., *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*.

Há, pois, em nome do discernimento mais elementar e para compreender a idolatria contemporânea, de estabelecer uma *crítica da razão vulgar*. Todavia, tal não é possível por si só; necessário se faz examinar aquilo que se evidencia patente já a um primeiro exame: não existe razão vulgar sem uma razão mais sofisticada, porém menos facilmente perceptível, que a sustente, pelo mero fato de que a coesão extremamente precária da razão vulgar, sua volatilidade que flutua nos níveis mais rasos de qualquer coisa que se assemelhe à mera ideia de consciência, não seria possível – pois se dispersaria em sua fragmentação privada – sem algum tipo de alicerce mais sólido, sem alguma estrutura de legitimação do obtuso que somente pode se prestar a este serviço se, por sua vez, nada tiver de obtusa, ou seja, se sua essência for a astúcia; a este contraponto especulativo, esta outra razão não-obtusa, esperta, sutil, perspicaz na persecução de seus interesses, denominamos no presente contexto – e sem prejuízo à consagrada expressão “razão instrumental”, porém ampliando-a – *razão ardilosa*. Há, pois, que compreendê-la.

A razão ardilosa cerca-se a priori de cuidados e credibilidades; procura, antes de mais nada, não chocar, pois qualquer choque é perigoso. Imbuída da difícil tarefa de sustentar a violência e vulgaridade do mundo, essa massa volátil e espasmódica, ao estilo de um exoesqueleto altamente cerebral, é e tem de se mostrar inteligente; o meio-tom intelectual é seu registro, pois não pode mostrar a que veio, mas somente o que transparece em sua retórica de intenções, nas ideias que cria, para retomar Flusser. Sua violência é adocicada; justifica o injustificável, legitima o ilegítimo a partir da seiva argumentativa que destila desde o esconderijo de seus interesses estratégicos; ao organizar os meios disponíveis com relação à meta de atingir determinados fins, exerce de modo extremamente organizado a violência instrumental, pois enuncia o alibi perfeito para dispensar a moral em nome da técnica²⁸. A razão ardilosa, contraponto exato da razão vulgar e, simultaneamente, sua outra face, sabe exatamente em que consiste e a que veio; mas sua subsistência depende de sua simultânea habilidade em escamotear tanto suas *razões* reais quanto suas *reais* finalidades, ou seja, em *escamotear a realidade*, aquilo que dá o que pensar: a quantificação violenta do mundo e a anulação do tempo, ou seja, a redução, sempre violenta (ainda que de uma violência *con sordina*) do outro

²⁸ “O uso da violência é mais eficiente e menos dispendioso quando os meios são submetidos a critérios instrumentais e racionais e, assim, dissociados da avaliação moral dos fins... todas as burocracias são boas nesse tipo de operação dissociativa. Pode-se mesmo dizer que dele provém a essência da estrutura e do processo burocráticos e, com ela, o segredo desse tremendo crescimento potencial mobilizador e coordenador da racionalidade e eficiência de ação, alcançados pela civilização moderna graças ao desenvolvimento da administração burocrática. A dissociação é, de modo geral, resultado de dois processos paralelos, ambos centrais ao modelo burocrático de ação. O primeiro é a meticulosa divisão funcional do trabalho (enquanto adicional à – e em suas consequências distinta da – linear graduação do poder e subordinação); e o segundo é a substituição da responsabilidade moral pela técnica”. BAUMAN, Z., *Modernidade e holocausto*, p. 122.

ao mesmo. Dá conta do que lhe perguntam, mas *apenas* disso; oferece conforto a quem navega nos mares tempestuosos da existência, indicando ídolos; demarca desde sempre seu âmbito de validade, destilando algo que se costuma interpretar como modéstia e prudência e que a torna tão atrativa para espíritos inteligentemente medianos; estranha as coisas nuas, pois re-projeta no mundo, de modo altamente elaborado e formalizado, o que dele recebe: as tensões, contradições e forças brutas do existir e do pensar sem limites. Seduz pela razoabilidade e equilíbrio de seus sábios enunciados – e essa é sua primeira e maior habilidade, a da hipocrisia – em um mundo no qual a própria ideia de razoabilidade e equilíbrio é indecente. Dá a aparência de ser destilada por um cérebro sem corpo, como se o pensar viesse antes do existir, ou seja, como se alguém pudesse pensar ou enunciar algo sem dispor de cérebro – utiliza-se, porém, de tais argúcias e manipulação de fragilidades, que qualquer choque, absurdo ou contradição são tolerados, porque previamente, sutilmente, inteligentemente, *descarnados*.

A razão ardilosa apresenta todas as razões possíveis para que a vulgaridade da razão vulgar permaneça opacamente em seu preciso lugar; seu arsenal de ferramentas destinadas a esterilizar o novo é enorme, pois disso depende seu sucesso. Jogo de poder, finge-se de oferta de conciliação; estratégia de violência, mimetiza-se de sutileza intelectual; recurso de cooptação, estende seus tentáculos a cada escaninho do ainda-não, para que nada de novo sobreviva. Finge mortificar-se com os horrores do mundo, quando significa a possibilidade mais profunda de morte da reatividade criativa a esses horrores.

Assim, esse é o modelo de razão hegemônico nas altas esferas do pensamento bem-comportado a serviço do poder e do statu quo, onde se gestam os ídolos e se administra a idolatria. Em outros termos, *chamamos “idolatria” a resposta rígida à articulação perfeita entre razão vulgar e razão ardilosa*. Odradek mental. Constitui blocos estáticos de racionalidade esponjosa, incapaz de compreender qualquer crítica (“decifrar significados”, no dito de Flusser). Sua violência e efetividade esterilizante é inversamente proporcional à sua apreensibilidade por um espírito imaturo ou pouco curtido pelo real. Segue seu compasso de morte, que toma, a cada momento, a aparência – embora modesta – de vida do espírito. Idolatria é morte, seu verdadeiro nome.

Intermezzo - SOBRE MORTE E JUSTIÇA

Nada mais necessário, no entanto, do que essa sabedoria. Trata-se da ética mesma: aprender a viver – por si só, por si mesmo. A vida não sabe viver de outro modo. E faz-se outra coisa, em tempo algum, senão aprender a viver? Estranho compromisso para quem está vivo, supostamente vivo, uma vez que tal compromisso é, ao mesmo tempo, impossível e necessário: ‘Gostaria de aprender a viver’. Não tem sentido e

não pode ser *justo* se não se explicar com a morte. Com a minha e com a do outro. Entre vida e morte, portanto, eis, na realidade, o lugar de uma injunção sentenciosa que sempre finge falar com o justo.

J. DERRIDA²⁹

A questão existencial anterior a qualquer conceito de existência, a questão filosófica primigênia e subjacente a todas as outras – a questão *magna* do existir e do pensar – é a investigação sobre o sentido que a palavra *justiça* deve assumir, ou seja, sobre seu conteúdo a construir. Todos os outros temas são a esse subsidiários, o que significa: são dele logicamente dependentes e temporalmente derivados. A decisão pelo conteúdo que essa palavra *deve* assumir define, portanto, o que segue do tempo que ainda resta.

Por outro lado, a questão procedimental primordial, o exercício imperativo, é localizar a fissura criativa, temporal, no bloco maciço das racionalidades condescendentes como o ilegítimo e o injustificável – o idolátrico –, hoje em dia superabundantes no imaginário dos intelectos penetrados pela razão vulgar-ardilosa hegemônica e suas metamorfoses bem-falantes. Que a racionalidade se desaferre de suas inflexões maníaco-totalizantes e se pluralize na contemporaneidade estupefata com seu próprio poder narcísico-teratogênico, se o restolho de lucidez, de *lux* não-ofuscante ainda a habita, isso não parece se constituir em mistério impenetrável para quem realmente viveu o século XX e tenta sobreviver à tempestade de início de milênio³⁰. Reconhecer, por outra parte, a fragilidade extrema em suas espessuras profundas, isso não é da índole da tradição da racionalidade hegemônica; de certo modo, equivale à mais difícil de todas as compreensões: significa compreender *que existe uma distância incomensurável que separa o conceito de morte do corpo morto*³¹, ou seja, exige a compreensão de que a essência mais profunda do conceito de justiça, seu limite exatamente conceitual-categorial, corresponde à *diferença* entre o conceito de morte e um corpo morto, desafio primeiro e último da razão exposta à alteridade³², abjurando dos exorcismos sutis ou escancarados, montados ao modo de quebra-cabeças ou resvalando pelo ob-sceno, ao qual a dita razão hegemônica tem se entregado ao longo de quase todo o seu prazo de validade intelectual: o *exorcismo do tempo*, ou seja, da temporalidade que substancial e substantivamente

²⁹ *Espectros de Marx*, p. 10.

³⁰ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas, Rosenzweig*.

³¹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, p. 3-4.

³² Cf. TIBURI, Márcia. “Os mortos e a filosofia da história”, in: TIBURI, M. *Uma outra história da razão*, p. 161-176; SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, p. 21-28; SOUZA, R. T. “O delírio da solidão: assassinato e o fracasso original”, in: SOUZA, R. T., *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de E. Lévinas*, p. 23-43.

nos constitui, em nome de algo que, manobrável, a substitua³³ – mesmo que subsumido, por exemplo, num termo tão grandioso como “infinito”³⁴.

O resultado desse exorcismo desesperado em suas metamorfoses sucessivas e em suas infinitas derivações no campo da consciência e da inconsciência, em sua abolição kafkiana da morte e da vida³⁵, é a desagregação da vida propriamente dita em objetivações canhestras do que de real ainda habita o real: violência contra o real. Não é apenas na guerra oficial, esse protótipo primevo, ou na história oficial dissecada em seus constitutivos reais (pois afinal, e nisso concorda a opinião filosófica desde sempre, a guerra é em última análise um *estilo* de ser e de pensar), que “após milênios de esclarecimento, o pânico abate-se de novo sobre uma humanidade cuja dominação sobre a natureza tornada dominação sobre os homens excede em horror tudo o que em qualquer época pudessem temer na natureza”³⁶; é também nas fimbrias do que tem, apesar de tudo, de algum modo, *sobrado* na coisificação massiva do real – ou seja, na “vida danificada” adorniana, na consciência inconsciente em que vivemos, em que o insuportável é suportado, negando a sua própria definição – que a verdadeira face da medusa aparece: a obliteração da inteligência não é apenas um fenômeno demarcável epocalmente, que obrigue os sobreviventes a organizarem seus salvados em algum pulsar estético possível³⁷, mas um “estado de exceção tornado regra”, que tudo habita e por tudo é habitado, mesmo pelos sobreviventes. Essa é a constatação inicial, sem a qual tudo o que segue é finalmente ininteligível. Mas apenas a constatação inicial. Pois o que se lhe segue é a tarefa: *a desconstrução do opaco*, ou seja, *da violência*³⁸, a crítica da razão violenta, a des-idolatrização dos ídolos. A isso se chama vontade de justiça ou, para falar com Derrida, “loucura pela justiça”. É isso que chama a justiça a si, e não um conceito. Sob o signo da catástrofe, pensar é tomar decisão – e a catástrofe, na era que é sua³⁹, emerge não apenas difusamente, mas também na particular pontualidade que lhe é própria, no intervalo entre o indefinido e o definitivo. A catástrofe, a *crise* propriamente dita em toda sua ambiguidade e profundidade, as precárias

³³ Cf. SOUZA, R. T., *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de E. Lévinas*, p. 196-198; REYES MATE, *Memórias de Auschwitz – atualidade e política*, p. 146.

³⁴ Cf. SOUZA, R. T., *Sentidos do Infinito – A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, p. 11 ss.

³⁵ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de, *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, p. 23-29.

³⁶ ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia*, p. 209.

³⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia”, in: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, p. 21 ss; SOUZA, Ricardo Timm de., “Filosofia e Expressionismo”, in: GUINSBURG, J. (Org.), *O Expressionismo*, p. 83-103; SOUZA, R. T., “A Filosofia e o Pós-moderno – algumas questões e sentidos fundamentais”, in: GUINSBURG, J. – BARBOSA, Ana Mae (Orgs.), *O Pós-modernismo*, p. 85-100.

³⁸ Cf. SOUZA, R. T., “A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada”, in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006.

³⁹ Cf. SOUZA, R. T., “*Status quaestionis* – trauma, história e realidade”, in: SOUZA, R. T. *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, p. 3-10.

estrofes desalinhadas que constituem o contemporâneo, é tudo e nada, tudo ou nada: sinaliza o instante de decisão, que não é outro senão aquele no qual a decisão *deve* ser tomada, uma questão de vida ou morte, pois, em um mundo em que o grande Mistério intelectual se constitui em entender finalmente *como, pela mania obsessiva do ver poderoso e da representação, aprendemos a suportar o insuportável como se fosse suportável*, chegamos já àquele ponto de clivagem kafkiano, aquele ponto no qual “não há mais qualquer possibilidade de retorno. É exatamente esse ponto que devemos alcançar”. Contra as obscenas ou bem encenadas ofertas de conciliação ou reconciliação, de indecente amortecimento da dor impossível, promessas que lidam com a gravidade da justiça como se manuseassem peças de um quebra-cabeça infantil, instilando-se nos cérebros suficientemente ingênuos ou capciosos para tragarem suas ofertas, contra isso tudo se insurge o pensamento que só sabe de si e *encontra* o mundo. Lidar com o tema da justiça é lidar com os termos do infinito ético para além de seus conceitos. Eis a *metamorfose da razão* ora em curso: compreender-se a si mesma como serviço de seu Outro. Serviço ao outro é vontade inaudita de justiça, loucura pela justiça, justiça posta em seus termos próprios, *negação* das promessas da fatuidade; e não há outro caminho senão o da reconstrução árdua da esperança, e esperança é a *tarefa* por excelência da des-idolatrização do real, pois “o caminho em direção ao passado é um caminho que não pode ser trilhado”⁴⁰. Ética é a *essentia* da realidade, ou seja, do tempo, aquilo sem o qual nem a realidade nem o tempo – sua expressão fenomenal fundamental – são *fundamentalmente* concebíveis, mas apenas acessoriamente. Ética não define apenas o humano *essencialmente*, como condição e exposição de sua existência, mas também a forma como a realidade pode ser percebida temporalmente, pois é também dela a *essentia*. *Justiça é a ética como expressão da práxis*.

ASSOMBRAR – A IDOLATRIA

Antes de me engajar no gravíssimo tema do “pensar-ver”, colocarei mais uma questão. Em geral, quando se diz “ver”, pensa-se naturalmente, em primeiro lugar, nos olhos, nos olhos que são feitos, pensa-se, para ver. Mas os senhores sabem que os olhos não são feitos apenas para ver, são feitos também para chorar. Podemos nos perguntar por que se chora, por que tal emoção de tristeza, ou de riso, aliás, ou de abalo traumático, provoca lágrimas. Isso é bastante enigmático. Por que esse sintoma que consiste em derramar água através dos olhos? É a título de epígrafe, para dar certo alcance à questão “por que os olhos, em vista do que os olhos?”, eles são feitos para ver ou acima de tudo para chorar?”

J. DERRIDA⁴¹

⁴⁰ ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, p. 300.

⁴¹ *Pensar em não ver*, p. 66.

Vida: aventura estranha, desconfortável: arriscada. Onde está a referência? Certamente não na ideia do que se passará – pois não a temos; nem na do que se passou, pois a memória não substitui o viver, ou, pelo menos, é um viver *de outro modo*; nem do presente, que não é mais – felizmente! – quando penso que o apreendi. *Fora* de representação solitária. Com o *outro*. Com os outros. Ainda que com outros *espectrais*. Os fantasmas, de essência indeterminável, povoam clandestinamente o mundo da consciência; não há exorcismos. Apenas se dão – se dão *na vida*. Desconectam a vida de sua lógica instintiva, íntima, ao se instilarem entre os simplesmente vivos. *Provocam*. Chamam à resposta: responsabilidade. Em uma primeira instância, uma ética do desajuste: é isso que os fantasmas provocam, e é essa a expressão do que eles são. É em nome da justiça absolutamente exigente, para além dos limites das possibilidades limitadas, para com os *outros*, os infinitos outros, os infinitamente outros, os outros, infinitamente, que se chama à vida. A justiça – esse “núcleo indesconstruível de toda a desconstrução” – é o polo atrator do diverso para além do conceito de diversidade, esse conluio de fantasmas em torno à vida, na não-contemporaneidade de um encontro, de múltiplos e infinitos encontros, da loucura do encontro, efeito colateral da loucura pela justiça.

Assim, um tempo não-pronto – o *noch nicht*, o tempo por vir, que ainda virá, que o presente não resolve, que não se apazigua com conciliações hipócritas; um tempo do *ainda-não*. Sem síntese, para além das soluções do presente, os fantasmas assomam à superfície geométrica dos pensamentos claros. *Querem justiça*. E justiça *com* eles.

Ser justo: para além do presente em geral – e de seu simples reverso negativo. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: ‘agora’, presente futuro). Estamos questionando neste instante, estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo, pelo menos ao que assim chamamos. Furtivo ou intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence a este tempo, ele não dá tempo, não este: ‘*enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost*’ (*Hamlet*).⁴²

A vontade de justiça ajuda a conviver com os fantasmas, a suportar suas provocações. Subversão do tempo, a irrupção do furtivo, com suas exigências, estranha presentificação para além das consolações do presente, instante absurdo e, todavia, existente; contrapartida de uma exigência absurda – a da justiça enquanto tal, sem atenuações, sem fissuras, que é também uma exigência existente. Lembrança dos fantasmas, lembranças que nós somos, quando a nós chegam; desestruturação do bem construído em favor do mais valioso, da aventura da responsabilidade.

⁴² *Espectros de Marx*, p. 12-13.

Não é difícil, nesses termos, nesses tempos nos quais “pensar é em boa parte pesar” (Reyes Mate), perceber que a luta contra a idolatria é, simplesmente, a luta contra a *morte*. Não a morte inerente à vida bem-vivida, mas a *morte das sombras, nas sombras*, ao estilo, já referido, de Kafka⁴³.

Porém, a idolatria é o (sempre) desconstruível por vir. Seus alicerces são expressão de sua instabilidade, que sua rigidez muito bem trai; não é necessário mais que uma remota dúvida para enviá-la, de supetão, ao pântano pavoroso da incerteza. Essa é a razão pela qual sua blindagem é tão extraordinária às provocações do real. Como tudo que é rígido, porém, é igualmente, extremamente, definitivamente, pateticamente, frágil.

Partamos, assim, à execução de uma incidência singular. Assistamos à irrupção do furtivo.

Outro nome para espectros: traumas. “Eco das vozes que emudeceram”, disse Benjamin. Quistos na existência. Traços no vivido. Dores na alma. Lágrimas secas nos olhos que não são apenas para ver. Pesar.

A impossibilidade de viver a realidade da qual se foge – desvio do real – assume para si uma máscara, em uma singularidade, em uma configuração de convivências que sussurram uma covardia, na idolatria. Medo. Medo de si na profundidade de sua fátua consciência; medo do real no abismo de sua inconsciência.

A idolatria é essencialmente uma expressão de medo, que derivadamente serve a outros fins. A distância flusseriana entre a capacidade de ler uma ideia e a capacidade de interpretá-la não é oca, nem accidental ou circunstancial; ela é preenchida pelos retalhos da miséria que o medo significa: material isolante que reproduz o hímen inominável que simultaneamente adere e separa a razão vulgar da razão ardilosa – envia ao interior de ambas, quer dizer, da *mesma*, do Mesmo. É sua alma-pastiche, seu mal congênito a princípio invisível, a “ferida no flanco que acabará por matá-la” (Kafka, *Ein Landarzt*). “Adoração da imagem”: ignomínia à qual o medo – o Mesmo – conduz.

A irrupção do furtivo é a singeleza do espectro. Ele não sabe que assombra. O medo, fantasma que se acerca à rigidez, não sabe que desconstrói aquilo a que aparece. Inocência do real que se insinua no mundo. A idolatria resiste ferozmente a qualquer medo que se lhe tente impingir, quer dizer, a qualquer medo falso; apenas o Outro temor que incide a si desde seu interior mais recôndito, como se fora a imagem plástica de uma planta que desafia a natureza e

⁴³ Cf. SOUZA, R. T., *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*; SOUZA, R. T. *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*; SOUZA, R. T., *Kafka, a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal*.

nasce em uma junta no concreto, é que a assombra definitivamente. Assim como o tempo desconstrói a loucura de quem com ele não sabe lidar, o tempo real, erodindo a rigidez desde suas entranhas – é um de seus constitutivos – desconstrói o delírio da idolatria e de suas razões. Trata-se, como toda realidade, de uma questão de Tempo.

CODA

Existe, em tempo algum, justiça, compromisso de justiça ou responsabilidade em geral que tenha de responder por si (por si, vivo) perante outra coisa, em última instância, que não seja a vida de um ser vivo, quer se entenda, como vida natural ou como vida do espírito? Certamente. A objeção parece irrefutável. Mas o irrefutável supõe que essa justiça conduza a vida para além da vida presente ou de seu estar-presente efetivo, de sua efetividade empírica ou ontológica: não em direção à morte, mas em direção a uma *sobre-vida*, a saber, um traço com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços, uma sobrevida cuja possibilidade vem antecipadamente desajuntar ou desajustar a identidade a si do presente vivo. Espíritos. É *preciso* contar com eles. Não se pode não dever, não pode não contar com eles, que são mais de um: o *mais de um*.⁴⁴

Excelente descrição da temporalidade por Derrida. Vida resgatada de seu conceito pela *sobre-vida*, pela sobrevida do singular para além da identidade, do particular para além do geral, do existente para além de suas explicações. O real é a encarnação de uma vontade insaciável de justiça, que permite a *sobre-vivência* (até mesmo em meio ou apesar do *insuportável*) nos rastros do por vir, na responsabilidade que ensina, enfim, a viver. *Justiça como filosofia primeira*. Nos espíritos que se dão a conhecer, vivem os espíritos dos mortos e dos vivos, inclusive dos que ainda não nasceram; apenas um detalhe os une: a necessidade da justiça. A morte e a vida inclinam-se na direção da justiça; o humano, dobrando-se em si mesmo, transborda de si mesmo, na vontade sobrevivente de justiça incondicional para com o outro, ou, o que dá no mesmo, para com o tempo.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIN, Walter. “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia”, in:
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CANETTI, Elias. *Auto de fé*, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

⁴⁴ *Espectros de Marx*, p. 13.

- DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível* (1979-2004) (Org. G. Michaud, J. Masó, J. Bassas), Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- _____. *Margens da filosofia*, Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *A escritura e a diferença*, São Paulo: Perspectiva, 1985.
- _____. *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”, in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, july/aug. 1990, n. 5-6.
- _____. *Jacques Derrida*, por Geoffrey Bennington & J. D., Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DREISHOLTKAMP, Uwe. *Jacques Derrida*, München: Beck, 1999.
- DUFOURMANTELLE, A.; DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.
- EIBEN, P.; RODRIGUES, P. W. (Orgs.), *Cada vez o impossível – Derrida*, Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, São Paulo: AnnaBlume, 2011.
- MATE, Reyes. *Memorias de Occidente– Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.
- NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *História, memória, literatura – o testemunho na era das catástrofes*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, M. *O local da diferença*, São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Palavra e imagem, história e escritura*, Chapecó: Argos, 2006.
- SOUZA, R. T. *Ética do Escrever – Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*, Porto Alegre: Editora Zouk, 2018.
- _____. *O nervo exposto e outros textos de filosofia, crise e crítica*, Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.
- _____. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

- _____. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Sentidos do Infinito - A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.
- _____. *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- _____. *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- _____. *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.
- _____. *Kafka, a Justiça, o Verdicto e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *Lévinas e a ancestralidade do Mal – por uma crítica à violência biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- _____. “Filosofia e Expressionismo”, in: GUINSBURG, J. (Org.), *O Expressionismo*, São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. “A Filosofia e o Pós-moderno – algumas questões e sentidos fundamentais”, in: GUINSBURG, J. – BARBOSA, Ana Mae (Orgs.), *O Pós-modernismo*, São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. “Escrever como ato ético”, in: Letras de Hoje, PUCRS, Vol. 248 n. 2, 2013.
- _____. “Escrever o livro do mundo”, in: MELLO, A. M. L. (Org.), *Escritas do Eu: introspecção e memória*, São Paulo: 7 Letras, 2013.
- _____. “(Outro)Texto”, in: Mutum, Belo Horizonte, 2013.
- _____. “‘Ecos das vozes que emudeceram’: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.
- _____. “O nervo exposto – por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética”, in: GAUER, R. M. C. (Org.), *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- _____. “O corpo do tempo: um exercício fenomenológico”, in: SOUZA, R. T. – OLIVEIRA, N. F. (Orgs), *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 439-450.

_____. “Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Lévinas”. In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto. (Orgs.). *Phenomenology 2005 – Selected Essays from Latin America*. 1 ed. Bucarest: Zeta Books, 2007, v. 2.

_____. “A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada”, in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006, p. 461-469.

_____. “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”, in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____. “Abismos em trepidação – Thomas Mann, Kafka e a estética de tempos e lugares impossíveis”, in: SOUZA, R. T. *et alii* (Orgs.), *Literatura e Psicanálise – encontros contemporâneos*, Porto Alegre: Dublinense-FAPA, 2012.

TIBURI, Márcia. “Os mortos e a filosofia da história”, in: TIBURI, M. *Uma outra história da razão*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2003.

A besta e o soberano. Na pele da loba.

Fernando Freitas Fuão⁴⁵

Resumo

O artigo aborda o tema da domesticação a partir do estudo de Jaques Derrida em seu livro *A besta e o Soberano* volume I, no qual dedica-se a analisar o papel do lobo como besta, nas fábulas e na psicanálise. Aqui em especial acrescento a fábula dos Três Porquinhos. Nessa análise se busca tratar alguns aspectos que Derrida apresentou como: o disfarce, a semelhança, a lei, a razão a devoração e as políticas da animalidade. Coloca-se em relevo a questão da bestialidade quando é aplicado as diferenças como os moradores de rua, negros, indígenas, deficientes físicos, gays, trans.

Palavras-chave: Domesticação; Jacques Derrida; A besta e o soberano; lobo; colonialismo.

Abstract

This article addresses the issue of domestication based on the study of Jacques Derrida in his book *The Beast and the Sovereign*, volume I, in which he analyzes the role of the wolf as a beast in fables and psychoanalysis. Here I specifically include the fable of the Three Little Pigs. This analysis seeks to address some aspects that Derrida presented, such as: disguise, similarity, law, reason, devouring, and the politics of animality. The issue of bestiality is highlighted when applied to differences such as homeless people, black people, indigenous people, the physically disabled, gay people, and trans people.

Keywords: Domestication; Jacques Derrida; The Beast and the Sovereign; wolf; colonialism.

Bestas e soberanos, apresentação.

Jacques Derrida em seus últimos anos de vida dedicou-se as questões da soberania e da animalidade em seus Seminários sob o título *A besta e o soberano*. Esses seminários foram reunidos em dois volumes, a saber: *A besta e o Soberano I*, e *A besta e o soberano II* (2002-2003). Interessa aqui sobre maneira essas duas obras para a questão que venho desenvolvendo há vários anos sobre a domesticação humana (civilização), e os ditos selvagens; buscando especificamente implicar a arquitetura também nesse processo. No volume I Derrida trouxe a figura do lobo, como representante da besta e do fora da lei (*outlaw*), no volume II Derrida dedicou-se a análise do livro Robinson Crusoe (1719) de Daniel Defoe, onde o besta era o canibal Sexta-feira. Nesse segundo, Derrida voltaria a questionar três famosas teses de Heidegger, problemáticas segundo ele, que tem implicações com a animalidade e o não humano, presentes tanto em um como no outro tomo; e amplamente questionadas que são: a pedra é sem mundo (*weltlos*), o animal é pobre em mundo (*weltarm*) e o homem é o

⁴⁵ Fernando Freitas Fuão é arquiteto na UFRGS, doutor pela ETSA Barcelona(1987-1992), e pós-doutorado em Filosofia na UERJ, sob a supervisão da Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis. E-mail: fuao@ufrgs.br.

configurador do mundo (*wetbilden*). Nesses seminários Derrida fez leituras que apontavam a um núcleo comum: a história - especialmente política do conceito de soberania-, e de um modo inseparável a do homem sobre o animal. E que os animais foram excluídos propositadamente da História, pois não teriam alma, assim como todos os ditos seres que não fossem europeus e cristãos não teriam também alma.

Entretanto a análise minuciosa de Derrida sobre Robinson Crusoé não se restringiria a questão da animalidade e da domesticação do homem sobre o animal, Derrida referenciava também a domesticação do homem sobre os “outros homens”; em particular o que na época de Defoe era considerado o “não humano”; ou “quase não humano”, entre eles: os selvagens não “catequisados”, os antropófagos, em suma: se tratava basicamente dos povos ancestrais da América do Sul, da África e inclusive do Extremo Oriente. Obviamente, que essas ideias também podem ser estendidas até a atualidade.

Sobretudo, interessa-me também correlacionar esses novos selvagens aos moradores de ruas, aos mendigos, aos miseráveis; aos loucos, pois o processo de domesticação humana não sobrevive se não estiver constantemente criando os novos selvagens, os ditos indomesticáveis, as novas bestas, aqueles que não se adaptam as normas domesticadoras, não necessariamente “o animal” propriamente dito. Isso para poder comparar eternamente um com o outro. E, sobretudo ainda os constantes ataques ao território dos povos originários da América Latina até os dias de hoje para explorar os (lítio-ferro-fosfato-níquel-cobalto-alumínio), novos minerais necessários para a indústria tecnológica do século XXI. Obviamente, que retornam temas já ultrapassados como racismo, novas formas de escravidão, novas colonizações, e a supremacia da raça branca, agora em particular a norte-americana e dos judeus sionistas.

Então como pode se observar não se trata somente de uma simples relação entre o humano como soberano e sua superioridade sobre o animal, o inferior.

E, como veremos com Derrida, esse jogo de antinomias é facilmente invertido, a besta se torna soberano, e o soberano se torna uma besta, ou o civilizado de pronto se torna um selvagem. Essas transformações e vestimentas são muito variadas e distintas conforme sejam os personagens desse duplo jogo. Não somente homem e animal, mas principalmente entre humanos e não humanos. Há bestas desde o nascimento que se tornam soberanos e viram mais bestas cruéis, como é o caso do Bolsonaro (*bêlise*) no Brasil; Milei na Argentina, Trump nos EUA, e o maior genocida desse novo século: Netanyahu. O tema é complexo dada as suas diversas variações que se possam imaginar a partir da realidade dos atores, quiçá por isso para ele *A besta e o Soberano* se tornou uma questão premente, e já anunciava o escuro porvir dos espectros retornantes dos nazifascismos. Por isso Derrida talvez tenha se dedicado bastante

tempo, ao ponto de adentrar-se na questão mesma da domesticação não só dos animais, mas dos humanos.

Abordarei nesse ensaio, especificamente o papel do lobo, que aparece na *Besta e o Soberano I*. Derrida ao referir-se a questão da animalidade, nas fábulas que envolve o lobo concluiria que: “não há nada nelas que não seja “teo-antropo-zoológico”.⁴⁶ Evidentemente que ele não estava se referindo somente as fábulas e sim a própria história humana.

A estrutura do artigo, para melhor compreensão se estabelece através da seguinte sequência: uma reflexão inicial por aquilo que se entende por besta, tentando esmiuçar o espectro que Derrida se utilizou e os possíveis desdobramentos, assim como da palavra. *bêtise*. Na sequência se abordará especificamente o papel do lobo, a besta escolhida e exemplificada. E aqui encontraremos diversos seres, entidades e fantasmas que o pobre animal encobre sob sua pele, incluso o que Derrida não conseguiria observar: a natureza. Para isso recorro a ancestralidade do lobo na cultura latina; na sequência, entra-se em temas centrais do Seminário como da semelhança (como reconhecer uma besta), do disfarce, da lei e da razão, da devoração; todos como categorização do humano e não humano; finalmente, a título de postre: uma reflexão sobre o futuro da animalidade (devorar o coração da besta).

Em todas essas questões procurei implicar a arquitetura como dispositivo de domesticação. Em termos de arquitetura é explícito o comprometimento da arquitetura, e é inato seu atrelamento ao conceito de civilização, *civilitas*, ainda que a maioria dos arquitetos não percebam, ou não consigam ou não queiram relacionar; pois como bem sabemos a profissão de arquiteto desde suas origens sempre-sempr esteve atrelado ao soberano. Nos dois livros de minha autoria *A casa de Robinson Crusoé* e *As casas dos três porquinhos* encontram-se desenvolvidos esses fundamentos apresentados por Derrida como devoração, semelhanças, despistar, domesticação, relacionados à arquitetura e a cidade, e ao arquiteto. Não somente na fábula dos três porquinhos, a arquitetura comparece como a *number one* para expressar o que seria civilização, mas também em *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe. De antemão, percebe-se que a arquitetura parece ser mais domesticadora que os próprios costumes que ela mesmo gera, abriga e acoberta.

Em suma, tratar-se-á de entrecruzar e destacar o papel da casa, da arquitetura e de sua organização de vida presente no processo civilizatório, que tem seu correspondente na cidade, e na arquitetura, na *civilitas*, como categorização do humano em contraposição ao selvagem e seu conceito de morar e seus modos de viver; fora, e dentro da cidade também.

⁴⁶ DERRIDA, J., *A besta e o Soberano I*, p. 32.

Importante destacar a assinalação que Derrida encontrará na significação da palavra *bêtise* (francês) que tanto pode se referir aos animais, assim como uma bestialidade, uma “burrice” (em português), ou uma “tolice”, e também se utilizará um terceiro sentido de *aburrirse* (em espanhol) que quer dizer “entediarse”, o tédio, tema esse apresentado por Heidegger. Ainda explorando esse cruzamento entre o português e o espanhol pode-se associar a palavra *aburrirse* em espanhol, reenviando seu sentido ao burro, em português, ao animal, a besta de carga. E, em português “burro” também se refere ao ignorante, ao que não consegue aprender o conhecimento, aquele que tem dificuldade em aprender certas coisas. No limite da significação, aquele que tem dificuldade em civilizar-se; nesse caso também se enquadram os todos anormais, todas as crianças especiais, os loucos e os fora da lei, como bem descreveu Michel Foucault em seu livro *Os anormais*.

Em inúmeras ocasiões ao longo dos seminários, Derrida destacaria a resistência que os termos franceses “*bête*” e “*bêtise*” opõem a serem traduzidos, respectivamente, por meio de uma única palavra para qualquer outro idioma - inglês, alemão etc. -, e que nós aqui realçamos: devido, antes de nada, aos numerosos deslocamentos semânticos que esses termos experimentam (e que, por sua vez, Derrida não hesita em explorar) de acordo com a situação pragmática correspondente em que são usados. Por esta razão, optei por traduzir estes termos dependendo do caso, por “besta” (*bête*) e “estupidez” (*bêtise*) e bestialidade e burrice, e até tolice.

Por pouco que tenham em comum a besta e o soberano eles coabitam como se referiu Derrida, vivendo juntos, um portando o outro (*tragen*), um suportando o outro, um o suporte do outro, se carregam juntos; exatamente como Robson carregaria Sexta-feira por toda a sua vida mesmo depois de resgatados da ilha. Obviamente Sexta-feira devotou sua vida ao soberano Robson, somente por ele ter salvado sua vida, e assim passa o mesmo com os animais (*pets*) que adotamos para domesticar, que nós alimentamos desde o nascimento, ou lhe damos alimento. E, como disse Derrida:

estupidez (*bêtise*) precisamente estaria ligada, a uma privação do juízo e da aptidão para compreender, ainda que esse juízo e esse entendimento digam respeito a um sentido que não é objeto de conhecimento; como o do Littré que definia *la bêtise* [burrice] um defeito de inteligência e julgamento. Esse uso do atributo “burrice” não se esgota nesse conceito de entendimento em sentido amplo. Pode designar também um modo de ser ético, uma disposição social, mesmo implicitamente política (quando digo “fulano é burro”, começo, pelo menos virtualmente, a designá-lo como inimigo de classe ou inimigo político). (DERRIDA, 2010, p. 204).

Nietzsche em *Humano, demasiado humano* já havia apontado para a besta que existe em nós e de como tentamos separá-la, sufocá-la para nos erguermos em apenas duas pernas

enquanto humanos. O superanimal – a besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. Por isso ele tem ódio aos próximos que são os próximos da animalidade: onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa (NIETZSCHE, 1986, p. 69).

Derrida na trilha de Nietzsche reforçaria: “a fera é o soberano, a besta é o soberano, então seria anunciado não somente um, mas antes de nada: um casal, um dueto, até mesmo um duelo, e também uma aliança.”⁴⁷

Praticamente em toda desconstrução de Derrida nunca encontrei a palavra “domesticação”, exceto, na *Besta e o Soberano I*; nele Derrida curiosamente se refere a domesticação como um “casamento adquirido”, utilizando da metáfora da casa como gaiola para o pássaro, servindo-se de uma passagem de Montaigne, o que de fato, não deixa de ser uma posição falocêntrica de Montaigne, relação do casamento e da mulher como aprisionamento, e não criticada por Derrida.

Talvez não haja melhor metáfora que essa para representar a cumplicidade e “dependência” entre casa e domesticado. Existe em português uma expressão antiga para referir-se ao número de cômodos e compartimentos de uma casa: chamava-se “dependências”, principalmente para referir-se as dependências de empregadas. Nessa extensa passagem, Derrida comenta explicitamente a relação da casa e seu ocupante, usando a analogia da gaiola,

a domesticação: é como uma gaiola da qual se quer sair quando se está trancado nela e na qual quer se trancar quando está fora (e este é um dos exemplos do que aqui se permite treinar – educar, domesticar – com aquela domesticação de que falávamos há pouco, domesticação no sentido próprio do termo, uma daquelas convenções tanto humanas como animais que submetem um ser vivo à lei da casa ou da família, ao oikos e ao domus, à economia doméstica). A conjugalidade, então – explica Montaigne – é como uma jaula da qual se quer sair quando se está trancado nela e na qual se quer se trancar quando se está fora. Montaigne diz: “Ali acontece o que se vê nas gaiolas: os pássaros que estão fora anseiam por entrar nela; e com a mesma saudade sai quem está dentro”. Então ele cita Sócrates, que diz que, em todo caso, se ele pega uma mulher ou não [e você vê que a questão, a decisão (casar ou não) é do homem e não da mulher: é sobre saber se ele toma uma esposa ou não], bem, a esta questão do casamento como uma questão de “tomar uma esposa”, Sócrates responde – e novamente é o duplo vínculo de um pássaro em relação à gaiola – que ele quer entrar e sair ao mesmo tempo; o que quer que você faça, você se arrependerá: “Qualquer uma das duas coisas que você fizer”, diz ele, “você se arrependerá”. O que significa que o homem, o esposo ou pai, o chefe da família virtual, o patriarca, o soberano doméstico sente-se como um pássaro preso de antemão pelo duplo vínculo da domesticação: entrar ou sair da casa-gaiola, não só se arrependerá, mas será acusado, acusar-se-á mais de uma ofensa capital do que de um acidente: terá apenas de se arrepender. “Qualquer das duas coisas que alguém faça”, diz [Sócrates], “ele se

⁴⁷ DERRIDA, op. cit., p. 55.

arrependerá”. Agora, logo a seguir, sem mais transição, como se simplesmente prolongasse as palavras de Sócrates e a aparição do pássaro preso na gaiola pelo duplo vínculo da gaiola doméstica (e, apesar das aparências, a própria gaiola, o dispositivo “gaiola” não é a armadilha, a armadilha não é a jaula, a armadilha é o *double bind*, aquele *double bind*, aquela dupla obrigação, aquele duplo vínculo da gaiola doméstica (DERRIDA, 2010, p. 85).

Essa passagem de Derrida ajuda a entender essa ligação entre a casa e o morador dentro do campo da domesticação. Porém, ironicamente não conheço nenhum pássaro que queira retornar a gaiola; quiçá os pombos correios que foram domesticados desde o nascimento. Àquela porta aberta da gaiola, então, se traduz em uma boca aberta para devorar, manter dentro de si seu morador. Não sei até que ponto esse *double bind* é válido para essa situação, principalmente para os animais. Há que tomar com reservas tal afirmação, pois no caso, acaba justificando boa parte da domesticação, submissão e escravidão humana. É vero, que no Brasil, após a libertação dos escravos alguns permaneceram trabalhando para seus soberanos, mas isso somente por falta de oportunidade de trabalho e também após vários anos não sabiam fazer outra coisa a não servir seu Dom.

Civilização implica domesticação; e domesticação não significa somente trazer para o domínio do *domus*, do Dom; significa também colocá-los ao alcance para devorá-los a hora que bem quiser, poder de vida e morte sobre esses corpos, como numa variante outra do canibal, sem ingestão e indigestão. Veremos que a domesticação não sobrevive sem canibalismo, pois foi exatamente para isso que foi criada para facilitar a devoração sem ter que se deslocar atrás dos animais. Ainda como bem observou Derrida:

Nosso ponto de vista é que esses dois seres vivos a besta e o soberano tem a ver um com o outro. Eles tem que ver, que fazer, que poder o que sofrer o um com o outro ou o um do outro, com relação um por parte do outro, que, em certo sentido em seu “ser-com”, qualquer que seja, se relacionam (questão de relação, uma vez mais, de portar-se, de comportamento), um com o outro, tem necessidade do “um do outro”, inclusive necessidade de excluir, ignorar, submeter, incluir-se, matar, comê-lo, caçar, de seguir-se e perseguir. De portar, exportar, deportar-se ou suportar (DERRIDA, 2002, p. 320).

Nessas duas versões teo-antropo-zoológica, como diria Derrida, reina também sutilmente e subliminarmente, o que chamo aqui de a alegoria da produção, do trabalho como virtude, virilidade (*virtuo*) e simultaneamente como castigo (*tripalium*). Os homens trabalham, as bestas, modo geral, não trabalham por espontânea vontade, exceto quando estão submetidas a vontade do senhor, do amo, do dono. As bestas trabalham para o soberano. Toda essa relação entre besta e soberano se vê atravessada pela questão fundamental do trabalho, como podemos

observar na fábula dos três porquinhos, onde o lobo desempenha o papel de carrasco para os porquinhos Cícero e Heitor que não querem trabalhar, somente cantar, tocar e dançar.⁴⁸

Um dos temas relevantes que Derrida vai lançar mão é de que o civilizado, o soberano é o portador da razão e da fé. O selvagem, o indígena, o diferente é despossuído de razão e também de alma. Para a civilização ocidental “alma e razão” é a cópula produtora da civilização. Mas, que “razão” é essa que está por trás de cada soberano? Derrida ao comentar sobre a tese de Rousseau explicava que:

essa razão é “a razão do mais forte”, e prevalece de fato (o mais forte faz sentido para o mais fraco, o lobo para o cordeiro); mas e se de fato a razão do mais forte vence, então de direito a razão do mais forte não é a melhor, não deveria, não deveria ser a melhor, ele não estava certo; tudo vai girar em torno do eixo semântico da palavra “razão” na fábula: quando a fábula diz “a razão do mais forte é sempre melhor”.⁴⁹

Que forte razão é essa? Quão sólida é essa “casa da razão” que a fábula do lobo nos três porquinhos está fabulando, quão sólida é essa “casa da razão” que o lobo mau não consegue derrubar com seu poderoso sopro? A “casa da razão” é a casa de material, de pedra e tijolos do porquinho Prático, enquanto figuração referencial ela irá desempenhar toda uma arquitetônica da domesticação, da escravidão, da serventia, e paradigma civilizatório ético e estético. Analogamente essa “razão” é razão da casa mais forte, da “Casa Grande”, e da *White House*. Que razão é essa que culminaria também no século passado na ideia de uma “arquitetura racionalista”, se não fosse ela tautologicamente o próprio *logos* civilizatório, principalmente a partir do século XVIII em seu princípio o mais puro símbolo da razão? Em outras palavras: trata-se da própria fabulação de uma invenção chamada “razão” que se materializou na arquitetura para comprovar sua existência. E, existiria mesmo essa “razão ocidental” se não fosse a arquitetura de pedra ou sólida?

As casas dos três porquinhos aciona também o papel da razão como sólido elemento da domesticação - razão e civilização -, na qual a pedra infelizmente ao longo dos séculos tem simbolizado o *logos*, do verbo *légo* que curiosamente também significa: cristianismo (Pedro). Por acaso, alguém já viu dentro da História da arquitetura alguma arquitetura de palha ou mesmo de madeira como uma arquitetura referencial? Um cânone? Essa pedra que construiu a história, então, não é uma pedra qualquer, refiro-me sobretudo as pedras que vieram do continente europeu para a América, as pedras de Roma, do Vaticano. Não estou obviamente me referindo a pedra como tal, mas a ideia da solidez e perpetuação, a dita “razão” eurocêntrica

⁴⁸ Em *As casas dos três porquinhos* apresenta-se a questão do trabalho e da domesticação, principalmente a partir do século XVIII implicada com o calvinismo, o luteranismo, até a evangelização, capitalismo e comunismo; fundamentado no trabalho de Max Weber.

⁴⁹ DERRIDA, J., op. cit., p. 16.

que fundamentou, cimenta e ladrilha tudo por onde passa. Enquanto a palha, o mundo vegetal, o orgânico, o barro, o efêmero sempre corresponderam, e até hoje são atributos, do selvagem sem razão, ou do miserável com seu barraco de madeira.

É sobre essa pedra que o princípio piramidal da soberania se montou sobre os seres e povos, onde a história da civilização se ergueu, sem computar o trabalho de vida e morte dos não-humanos. Como bem apontou Derrida, e reitero, essas duas leituras do *Seminário* apontam para um núcleo comum: a História - especialmente política do conceito de soberania -, e de um modo inseparável a do homem sobre o animal.

Vejamos, a palavra “selvagem”, quer dizer em sua origem somente “aquele que vive na selva”. Agora, observem como a palavra selvagem adquiriu conotações negativas assumindo sinônimos de: bárbaro, monstro, primitivo, indisciplinado, indomável, rebelde, vândalo, besta, até mesmo de um assassino. E a história da civilização serviu-se até para se referir também as culturas paleolíticas. Todas associadas ao indomesticável.

Civilização quer dizer não somente essa separação linear e pressupostamente evolucionista do “selvagem ao *civilitas*”, do macaco ao homem *erectus*, mas sobretudo essa profunda e irreparável fratura que criamos entre natureza e cultura do homem para poder explorá-la; fratura essa basicamente exacerbada pelo cristianismo. Para as mentalidades fraturadas, esquizos, a natureza tornou-se um eterno objeto, ou um “o que” lá fora disponível, essa tem sido a ilusão da civilização, quando na realidade estamos irremediavelmente sempre dentro dela, não há um fora, apenas um dentro do dentro, estamos dentro do balaio da existência. Essa divisão só existe dentro da mente domesticada.

Para os civilizados e sua razão prática, os Práticos, essa relação desarmônica, binária entre o dentro e o fora acaba também por estabelecer um “familiar” e um “não familiar”, um dentro do *domus* (domesticado) e um fora do *domus* (o não domesticado, o selvagem, a besta); onde o familiar é o civilizado e o não familiar é o sinistro selvagem sempre lá fora pronto para atacá-lo, devorá-lo. Esse mundo selvagem lá fora é o mundo apresentado por Thomas Hobbes no *Leviatã*, algo que o ser humano teme, mas onde diariamente ou eventualmente tem que atravessá-lo, faz incursões nessa espécie, agora, de selva de pedra: “a cidade clareira”, uma clareira que se tornou selva. Para os *civilitas* esse “fora da cidade” está povoado de perigos e de seres estruturalmente e ontologicamente diferentes de nós. Por outro lado, para os indígenas, ou o homem do campo, a cidade sempre se apresentou como um lugar perigosíssimo onde evitam ir ou se aproximar.

O civilizado e sua clareira não vive nem cresce sem desqualificar o não civilizado, para que possa continuar crescendo, enfeitando e retendo os que chegam, ou os que estão ali sob

processo de domesticação desde o nascimento. Para Hobbes toda normalidade e familiaridade dormitava dentro da casa, do lar, dentro das instituições do Estado. E toda a anormalidade, o *anômalus*, o sem lei, o fora da lei, habita o “lá fora”, o fora dessa casa familiar. As casas anômalas: essas outras casas estão sobretudo na periferia, ou nos países periféricos. Desde pequenos nos alimentam com “a ilusão da casa” como o lugar da segurança e da felicidade, entretanto essa segurança significa paradoxalmente no capitalismo, cada dia mais: isolamento. A clareira cada dia mais deixa de ser o lugar da liberdade e da iluminação como acreditava Heidegger, ou o lugar da disputa e da fabricação de super-homens como propôs Peter Sloterdijk em seu livro *Regras para o Parque Humano*, para se tornar o lugar mesmo da servidão e domesticação humana.

A clareira é certamente o lugar da linguagem como afirmara Heidegger, mas ele se esqueceu de dizer claramente que ali também é o lugar da fabricação contínua de fabulações e disputas de discursos, e de mentiras, como já apontava Platão em *A república*, muitos séculos antes. A crítica que Platão fez às fábulas e aos poetas que a fabricavam implicava uma seleção; quais as fábulas poderiam ser construídas e quais seriam salutares para a domesticação e modelagem das crianças, e as que não deveriam ser escritas. Assim, Platão, o filósofo escravagista, expunha o processo de domesticação necessário para constituir a sua República ideal.

Derrida a respeito do papel da fábula comentaria com precisão:

Como seu nome latino indica, uma fábula é sempre e sobretudo uma narrativa – pois, *fari* é falar, dizer, celebrar, cantar, prever; e a fábula é antes de tudo uma afirmação, uma narrativa familiar, uma conversa; depois uma história mítica, sem conhecimento histórico, uma lenda, às vezes uma peça de teatro. Em todo caso uma ficção que pretende nos ensinar algo, uma ficção que supostamente dá a conhecer; uma ficção que supostamente dá a conhecer em duplo sentido: 1) no sentido de “trazer” (portar, reportar) conhecimento ao conhecimento do outro, informar o outro. 2) no sentido de “dar a saber”, isto é, de dar a impressão de conhecer, fazer o efeito de saber, assemelhar-se ao saber ali onde não existe necessariamente. Neste último caso “faz saber”, dá um efeito de sabedoria, mas esse saber é um possível saber, um falso saber, um simulacro para saber, uma “máscara de saber”, algo parecido com um disfarce, uma máscara no rosto. Mas, para isso, é necessária uma técnica, é necessária uma retórica, uma arte do simulacro, um saber-fazer para um fazer saber ali onde não há nada para saber, ali onde não há saber digno desse nome (DERRIDA, 2010, p. 57-58).

Tratarei agora especificamente sobre a questão do lobo como representação da Besta, tal como se serviu Derrida e também aproveito mais uma vez para correlacionar com a fábula dos três porquinhos. O lobo nas fábulas adquire um amplo espectro, muitas vezes oculto e de difícil visualização, para além da mensagem e simbolismo que quer passar. “Lobo” palavra essa de amplo espectro que na fábula pode representar o comunismo, o carrasco da preguiça e do

não trabalho, a diferença humana, ou como veremos está sob essa pele de lobo, de loba, a Natureza, a mãe natureza.

Derrida dissertou brilhantemente sobre o lobo, mas infelizmente não retirou suficiente a pele do lobo para nos mostrar suas entranhas, o visceral, a origem. Ficou no jogo da besta ser o soberano e do soberano ser a besta, e de como um passa facilmente de um lado para outro; ou seja, um no outro, na outra. Fundamental esse mergulho no passado para (des)cobrir algo para além da questão da soberania e da bestialidade, e desse duplo jogo proposto que nem sempre se viabiliza.

O lobo carrega e encarna todo um passado atrelado a questão da religião e dos deuses da natureza sob sua pele. Há muito mais coisas que a pele de lobo encobre, e talvez a mais terrível hoje que se apresenta é a extração da alma do mundo, a extração da alma da Natureza, diabolizada desde o início do cristianismo.

A insistência de revolver essa ancestralidade do lobo será justamente para mostrar a persistência dessas divindades ditas pagãs, que nos chegam inconscientemente até hoje ainda que de forma negativa nas fábulas. A primeira proposição é reafirmar que debaixo da pele de lobo foram escondidas a própria Natureza e seus Deuses; como evidencia o lobo mau na fábula e seu poderoso sopro que faz voar tudo, exceto a casa de pedra, a casa da razão. Infelizmente, Derrida não conseguiu adentrar o suficiente para desconstruir a representação desse lobo/loba até encontrar a *physis*, ou simplesmente associá-lo ao deus Pan. Vejamos brevemente o que Derrida deixou ainda a ser descoberto nesse espectro do *licantropos*, principal personagem da fábula.⁵⁰

Essa aparição do lobo remonta a antiguidade greco-romana quando o lobo ainda era uma divindade do paganismo; lembrando que *paganus* somente quer dizer: colonos, gente que vivia da terra, camponeses, naqueles tempos gente que trabalhava a terra e criava ovelhas e cabras, gente que cultuava os “deuses da natureza”. *Lupercus* era um desses deuses. Era o protetor dos rebanhos e das matilhas de animais selvagens, divinizado na figura do lobo. Simultaneamente, o promotor da fertilidade entre as ovelhas e também entre as mulheres. Todos os anos, em quinze de fevereiro, em homenagem a ele os romanos realizavam a *Lupercália*. Lembrando que

⁵⁰ Grande parte das informações aqui contidas foram pesquisadas na internet, onde se revelou a tese de doutorado muito elucidativa de Alberta Mildred Franklin, *Lupercália*. Apresentado em Cumprimento Parcial dos Requisitos para o Grau de Doutor em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Columbia University, New York, 1921. A estrutura da tese assim se apresenta nos capítulos batizados: Introdução. O Cerimonial da Lupercália. O Lobo-Deidade na Grécia. A Divindade do Lobo na Itália. O Bode Sagrado na Grécia. O Bode Sagrado na Itália. O cão como animal sagrado na Grécia. O cão como animal sagrado na Itália. A Cerimônia de Sangue da Lupercália. A tese apresenta uma ampla bibliografia que a suporta, assim como aponta livros para futuras pesquisas: <https://ia800207.us.archive.org/18/items/lupercalia00frangoog/lupercalia00frangoog.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2023.

a palavra lobo vem do latim *lupus*, e do Grego *lykos*, e esta última daria origem à palavra licantria, metamorfose de ser humano em lobo, e *licantropus*: o lobisomem. Daí os termos *Lupercal*, *Lupercus* e *Lupercália*.

No ritual da *Lupercália*, os jovens rapazes das famílias mais tradicionais corriam nus em grande algazarra por Roma vestidos apenas com a pele de bodes, e chicoteando com tiras destas peles aquelas mulheres que queriam ser abençoadas com a fertilidade.

Na Roma antiga, no lado norte do monte Palatino havia a famosa caverna do Lupercal cercado por um bosque; foi ali que se estabeleceu o santuário de Lupercus, o deus lobo. Nessa caverna havia o altar destinado aos sacrifícios a Lupercus, sua imagem pintada na parede era de uma figura humana coberta com uma pele de cabra, assim como de seus sacerdotes: os *Lupercis*, que colocavam essas peles de cabra ou ovelhas sobre seus corpos como vestimentas sagradas.

Foi na caverna do Lupercal que supostamente Rômulo e Remo, os lendários fundadores de Roma, foram educados e criados por uma loba. Para alguns historiadores o lobo foi identificado não como um deus, mas sim como uma deusa, uma loba, que por sua bondade para com os bebês foi nomeada deusa *Luperca*. Marcus Terentius Varro (116 – 27 ac.), considerado o maior estudioso da Roma Antiga, utilizou a forma feminina do nome, uma prova adicional de sua antiguidade, pois em muitos casos a divindade feminina era a primitiva, depois é que foi substituída por seu duplo masculino. Tal consideração fará toda diferença, como veremos adiante.

Os romanos identificavam *Lupercus* também, às vezes, com o deus Pan da mitologia grega, não em seu aspecto animal, mas simplesmente como um deus da natureza. Isso faz todo o sentido; ele era também o deus dos bosques, dos campos e dos rebanhos na mitologia grega. Pan ou Fauno também morava em grutas e vagava pelos vales e montanhas caçando e dançando com as ninfas.

Vamos descobrindo que sob a pele de lobo habitava e habita um deus protetor dos animais, dos bosques e da natureza. Infelizmente, esses deuses do paganismo foram lentamente aniquilados e diabolizados pelo cristianismo e pela Igreja Católica. Afora essa batalha secular travada contra esses deuses, eles persistem até hoje. O nome Pan significava “tudo”, e era considerado símbolo e personificação da natureza, mais tarde foi visto como representante de todos os deuses e do próprio paganismo. Pan é representado com orelhas, chifres e pernas de bode. Coincidência ou não, o deus Pan tinha chifres de cabra, sua figura foi deslocada astutamente pela Igreja Católica para representar a figura do demônio, a própria figura do mal, o sinistro. Todos os deuses animais seriam condenados um a um para justificar a existência de

um único deus. Não será também mera coincidência cronológica que a morte do deus Pan coincidiria com o nascimento de Jesus, o advento do monoteísmo cristão.

Na época do nascimento de Cristo, sob o Império romano, Plutarco no livro *Moralia*, relatara que alguns navegantes que vinham em seu barco observaram que havia cessado o vento, e de pronto se fez uma profunda calmaria, foi então que uma voz longínqua e ressoante pelo mundo afora ecoara: “O grande Pan morreu”.

Ao buscar as origens do lobo percebe-se a persistência do mito do lobo até os dias de hoje. O lobo, a loba, significava para as culturas pré-gregas, micênicas, ao longo do Egeu, ainda neolíticas, simplesmente parte da Mãe-terra, mais uma deusa da Natureza. Infelizmente por vários fatores, a loba foi demonizada pelo cristianismo, assim como o deus Pan; de modo geral, todos da cultura ancestral grega. O que vemos atualmente não é somente a deusa loba, um deus lobo, como representação do mal, deve-se somar outros animais como, por exemplo: a serpente; a deusa serpente presente em centenas de culturas ancestrais que passou a designar também o diabólico, a traição, a responsável pela patética expulsão do paraíso na cosmogonia cristã. A estigmatização realizada pelo cristianismo de que o lobo, a loba, são animais diabólicos persiste até hoje no mito do lobisomem na literatura e no cinema. Infelizmente já não conseguimos perceber o que está encoberto na arquetípica relação entre animais e deuses.

O lobo como representante da natureza vai aparecer nitidamente também no conto da Chapeuzinho Vermelho e seu combatente: o lenhador que arranca a vovozinha ainda viva das entranhas do lobo. Não será mais um acaso justamente o aparecimento da figura do lenhador, o predador das árvores. Infelizmente o que se oculta nas fábulas são os animais como deuses, simultaneamente as tristes vítimas sacrificiais aos próprios deuses.

Uma única pele de lobo irá encobrir no mínimo dois personagens na fábula: a natureza selvagem como vimos e o fantasma do comunismo. Ele é o lado do selvagem, o fantasma da (des)domesticação; e representa o lado político do comunismo; dependendo como se observa, na fábula não há cooperação só competição entre os porquinhos. O lobo, a loba, representa de um lado: a indomável Natureza e seu terrífico, as catástrofes, as tempestades, no tremor da terra, as enchentes, os vendavais, a reprodução e a vida de todos os seres que se manifesta na ventania, no ar, no sopro; em tudo que faz tremer, e o vento leva. De outro lado, essa ventania do lobo na fábula representa toda força de união de pequenos respiros, suspiros e assopros suficientes para abalar a soberania dos porcos domesticados. O vento da vida do comum, o sopro dos miseráveis, a vida nua zoética.

O homem desde então não seria mais um vivente pertencente a ela, dentro dela, pertencente a terra; assumiria, então, o papel de grande soberano sobre ela, domador da fera

selvagem; nitidamente uma espécie de revolta ante a aceitação de sua fragilidade. Assim, se apossou da terra, fez dela sua propriedade, retalhou, devorou, comercializou o que não era seu. Não há, agora, mais nada de sagrado, nenhum deus, espírito que a proteja; deixou de ser suprema, e passou a ser só um lugar, um espaço, um “que” sobre a proteção de um único deus onipotente e transcendente, um deus que já não pertencia mais a Natureza, e que permite que se faça o que bem entenda sobre ela. Foi assim que o homem se tornou um agraciado pela natureza sobrenatural do Divino Deus, que não mora nesse mundo, nem no cosmos. E a imanência do mundo panteísta dava lugar a transcendência.

Nos povos originários da América Latina, assim como em muitas culturas antigas, ancestrais não existe a palavra “natureza”; porque não existe separação entre homem e natureza. A palavra latina *natura*, *natura* (futuro do verbo nascer) tem origem na palavra “natal”, que queria dizer “tudo aquilo que nasce, nascimento”. *Natura* é a tradução para o latim da palavra grega *physis*: a força que gera, o que surge, brota; algo totalmente desvinculado do que entendemos hoje como o “separado” do homem. Alguns teóricos alegam que a palavra natureza tal como entendemos hoje está atrelada à modernidade; é vero, o conceito de natureza é uma ideia produzida pelos civilizados a partir da revolução industrial, mas com sua origem mais distante nos monoteísmos. Faço das belíssimas palavras de Derrida a seguir as minhas, como uma prévia síntese desse capítulo: “a única regra que, por enquanto, penso que podemos nos impor neste seminário é não confiar nos limites de oposição comumente aceita entre o que é chamado de ‘natureza e cultura’, natureza/lei, *physis/nomos*, Deus, homem e animal, ou igualmente em torno de um ‘próprio do homem’, tanto o de não confiar em nós mesmos.”⁵¹

Anomalias, bestas e monstros

No bestiário da domesticação há muitos animais. Os novos monstros *humanitas* hoje são as “bestas humanas” que vivem ao lado da sujeira, dentro do lixo, são os catadores de resíduos, os mendigos em trapos, os sem teto expostos as intempéries como animais, os que perderam ou nunca tiveram os ditos “hábitos familiares”. Incluso nessa alcateia estão também, como bem apontou Derrida: os “fora da lei”, os anômalos e os terroristas.

Derrida ao consultar uma tradução inglesa sobre a expressão “lobisomem” descobriu para sua surpresa, “que ‘lobisomem’ traduz-se também por *outlaw*, fora-da-lei. Um pouco como ‘*rogue*’: canalha, insociável, fora da lei. ‘Vivo como um bandido’, ‘eu vivia como um verdadeiro lobisomem’. Portanto, o homem-lobo, o autêntico homem-lobo, o lobisomem é

⁵¹ Op. cit., p. 59.

como a besta e o soberano, situam-se ‘fora da lei, acima ou distante do regime normal da lei e do direito’.⁵²

O fora da lei está fora da centralidade do poder; fora da circunscrição da lei; fora da casa, sem casa e muitas vezes também “fora da casinha”; segundo Derrida ele pode ser tanto aquele que está acima de toda a lei, ou aquele que está abaixo: um marginal, um mendigo, um sem teto. Entretanto nunca um soberano está fora de sua casa e de seu domínio, seu palácio, ademais ele parece estar sempre acima da lei, e também nunca está abandonado, apenas isolado; o abaixo sim, ele é sempre um abandonado, embora ambos parecem conjugar solidão. Entretanto, esse acima da lei dificilmente é tocado por ela, enquanto o abaixo da lei é facilmente capturável por ela. O que está acima permanece acima, e o que está abaixo sua tendência é de ir mais abaixo em direção aos limites da existência animal (zoé). Os lobos mortos de fome, esqueléticos e com o rabo entre as pernas, os sem identidade e papéis na sociedade estão sim sob o peso da lei. Eles são sempre os primeiros a serem apontados como culpados e sacrificados pela justiça e pela polícia; parecem estar fora do alcance da lei, mas na hora necessária são os primeiros a serem culpabilizados, até mesmo por só dormirem onde não devem, como por exemplo embaixo de uma marquise na rua.

Como se engendram e se criam lobos? Como se transfigura seres humanos em bestas? Como se produz a lobotomia? Há toda uma biopolítica que atravessa o “corpo-lobo” na fábula dos três porquinhos ou em outras fabulas que participa, diria “uma animalização estrutural”, uma “zoopolítica” que atua e vai se projetar na fabricação desses corpos humanos transformando-os em animal, a besta humana miserável. Essa animalização linguística não é o suficiente para entendermos o porquê deles terem uma vida equivalente ao animal, mil vezes pior que dos lobinhos (*pets*) domesticados que vivem dentro da redoma casa.

Zoopolítica não só se refere a questão dos animais e da animalidade, mas também de como transformamos o devir humano em animal. Lobos e lobas despossuídos de casa, comem o que catam nas latas de lixo, vivem dos restos do (i)mundo, não tendo assistência à saúde; não tendo nada. Abandonados, sem bando, sem alcateia. É essa a besta homem lobotomizada, desumanizada pelo capitalismo que deve ser diferenciada do animal (*bêtise*) para vermos quais critérios de diferenciação estão em jogo, em análise; quando ironicamente se bestializa homens em animais, e se domestica e deseja-se transformar animais em humanos.

Porém, quando Derrida pensa o soberano que vira besta, não está pensando nesse tipo de besta, e sim na bestialidade e crueldade característica humana daqueles imbuídos de poder

⁵² Op. cit., p. 90.

que se transformam em terríveis tiranos sangrentos. Essa besta sim estará fora de qualquer circunscrição da lei, porque ele se torna a lei, a “lei sou eu”, assim se referiu Trump; e “*L’État, c’est moi*”, Luís XIV.

Sobre a questão da lei, ainda. É certo como afirmou Derrida, os animais não cometem nenhum crime, nenhuma infração contra a lei, pois se alega que são desprovidos de razão e alma. Entretanto, o que dizer quando o homem se torna através de seus gestos e comportamento, e até fisicamente comparável a um animal, um lobo que come com as mãos sujas, defeca pelas ruas, cata as sobras de comida nas latas de lixo? Quando um homem se torna uma besta, um lobo para a vara *civilitas*? Mesmo considerados “não humanos”, bestas, animais, para algumas coisas, quando capturados pela justiça e enjaulados, lhes é devolvido a condição humana para serem julgados e enjaulados. O que faz com que o crime como transgressão da lei seja só aplicável ao homem.

Aliás, em *A Besta e o Soberano I*, Derrida desconstrói totalmente as posições de Lacan com relação a animalidade: a ideia de animal, o animal mesmo. Em Lacan tudo depende de que animal ou espécie estamos falando, explica Derrida:

Lacan está do lado de um certo senso comum, na qual a besta não conhecendo a Lei não pode ser livre nem responsável, nem culpada; não pode transgredir uma Lei que não conhece, e tampouco ser considerada criminosa. Uma besta animal nunca comete nenhum crime ou qualquer infração contra a lei. O que torna o crime algo próprio do homem.⁵³

Derrida partindo dessa consideração apontaria que, para Lacan, não existiria um instinto fixo e animal no homem: “Certamente há uma animalidade no homem, mas crime, crueldade e ferocidade não dependem do instinto, transcendem a animalidade, implicam não apenas uma ‘liberdade’ e uma ‘responsabilidade’, portanto, também uma ‘pecabilidade’.”⁵⁴ Derrida contestaria um pouco mais Lacan numa extensa passagem, por não perceber a existência dos animais mesmos, da qual tomarei somente um breve fragmento:

Primeiro, a distinção entre o inato e o adquirido, portanto, entre o instinto e, digamos, tudo o que está ligado a cultura, a lei, a instituição, liberdade, etc. Segundo, dizer que a crueldade é essencialmente humana porque consiste em fazer sofrer por fazer sofrer nossos semelhantes passa a ser o mesmo que conceder um crédito exorbitante a esse valor de semelhante. Terceiro, finalmente, se confiarmos na axiomática ou no bom senso de Lacan, a partir do momento em que não há crueldade senão para com o semelhante, bem, não só se pode fazer mal, um mal, sem fazer mal ou ser cruel, não só com homens que não se reconhece nem como verdadeiros homens nem como verdadeiros irmãos (deixo-vos a escolha dos exemplos, é com você, e não é apenas sobre o racismo), mas também “para e com” qualquer ser vivo fora da espécie humana (DERRIDA, 2010, p.139).

⁵³ DERRIDA, J., op. cit., p.132.

⁵⁴ DERRIDA, J., op. cit., p.134.

Para Derrida, os critérios que Lacan apregoava lhe permitiriam excluir sutilmente os miseráveis, os selvagens, os inumanos, assim como toda a crueldade aplicada aos animais. O que nos leva a outra consequência evidente:

[...] não só não seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) ao fazer sofrer homens que não são reconhecidos ou legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo); mas também daria o direito infligir os piores sofrimentos aos “animais” sem jamais serem suspeitos da menor crueldade. Não haveria a menor crueldade nos matadouros industriais, nem nos bezerros assustados, tampouco nas touradas, nem nas dissecações, nem nas experiências, nem nos treinos, nem nas domesticações, nos circos, etc. Não preciso insistir mais. (DERRIDA, 2010, p.140).

A soberania produz não só todos os dias corpos humanos bestializados, ela também precisa produzir soberanos animais, monstros, assassinos, genocidas, isentos de qualquer culpabilidade, literalmente acima da lei.

Derrida, a cada passo que dá, como um lobo, penetra mais na questão social e econômica, e sobretudo política. “Política e políticas” porque o que lhe interessa é versar sobre as políticas da animalidade, não somente “para” e “com” os animais, mas também sobre esses humanos que os civilizados consideram haverem perdido sua civilidade, sua razão. Esse miserável, louco esfarrapado que anda pelas ruas se parece e se julga, algumas vezes, um soberano solitário em sua animalidade, como nos mostrou Terry Gilliam em seu filme *The Fischer King*. Ficamos então a pensar, o que seria desse “outro soberano”, o “autêntico” que já é soberano por herança, hereditariamente. Já nasce como futuro soberano. Herdeiro. O que seria desse soberano ao longo da história se não fosse seus escravos, seus serventes e funcionários que lhe alimentam a dignidade e o estômago todos os dias, desde que desperta até ao se deitar? E essa besta e seus filhotes condenados eternamente a serem bestas para servir o herdeiro e engordar sua herança.

É fato há muito em comum entre eles que lhes conecta com uma certa bestialidade, ao menos teoricamente. Porém para as bestas miseráveis que o alimenta, trata-se de uma bestialidade sem soberania. Essas diferentes formas de estar-fora-da-lei podem parecer heterogêneas entre si, e até mesmo aparentemente heterogêneas à lei, mas parece que Derrida está mais interessado no comum entre elas que nas diferenças radicalmente distintas.

Resta que ao compartilhar esse comum “estar-fora-da-lei”, a besta, o criminoso e o soberano se assemelham de maneira perturbadora; eles exigem e lembram um ao outro; entre o soberano, o criminoso e a besta, há uma espécie de cumplicidade sombria e fascinante, até mesmo uma atração mútua inquietante, uma familiaridade inquietante.⁵⁵

⁵⁵ DERRIDA, J., op. cit., p. 36.

Esse criminoso muitas vezes não é um criminoso, seu único crime foi ter “nascido, pobre, negro e/ou louco”. Um lobo negro.

A experiência da lei para Derrida é também a possibilidade de transgredi-la com o crime. Ao contrário da besta, o homem pode obedecer ou não à lei, ele é o único que tem essa liberdade de transgressão. Atenção, porque os animais sob processo da domesticação conhecem sim a “lei de seu dono”. Essa lei começa a existir mesmo sem ser escrita, ela parece constituir-se a partir da doma, da domesticação que se aplica aos seres para que vigore, desde pequeno. E esse adestramento animal e humano é realizado através do medo, pela punição, sofrimento e dor, como bem observara Foucault em *Vigiar e Punir*. Domesticação, disciplinaridade e lei estão de mãos dadas. A civilização não conhece outras formas de constituição e tudo que não for civilizado, logo: é barbárie. Nesse sentido de como se construiu essa domesticação sobre os corpos há o trabalho excepcional de Norbert Elias: *O processo civilizador*, em dois volumes.

Voltamos ao tema da loba natureza. Há, entretanto, outra lei muito anterior que aqui deve ser colocada como prioritária, e muitas vezes despercebida: a *lex* que separou homem e natureza. Que lei é essa, bíblica, messiânica, punitiva, escrita e reescrita quase como fábula que culpabilizou as deusas, as mulheres pela expulsão do Paraíso (Natureza)? Nada mais que um mito entre milhares de outros mitos, uma mitologia judaico-cristã, uma cosmogonia branca, uma fabulação onde se assentou toda a ideia de civilização. E de qual “civilização” falamos aqui? Existe uma civilização universal, única? Ou esse é o projeto da própria civilização? Civilização quer dizer universalização; basta pensar que esse projeto universalizante começou por exemplo, por levar a palavra de Jesus ao mundo, Pedro e pedra.

O que se opõe a civilização é somente a barbárie? E se for, em que se constitui essa barbárie? E como ficam os barbarismos cometidos pela civilização, como bem apontou Heidegger em *Carta sobre o humanismo*, após o holocausto nazista? É possível apagar a *lexis* que separou o homem da natureza, principalmente no tocante as cidades e a arquitetura? Se existe tal possibilidade, dentro da aparente impossibilidade, através de que formas e ações ela poderia ainda nos acolher dentro do “balaio natureza”? Que novas leis teremos que criar, ou desfazer? Visto que na própria ideia de lei e de cidade está contida a ideia de separação na qual está implicada a arquitetura, como bem apontou Hannah Arendt, ao explicar que

[...] para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem

exercer todas as ações subsequentes: o espaço era a esfera pública da *polis* e a lei era sua estrutura; legislador e arquiteto pertenciam a mesma categoria.⁵⁶

O arquiteto soberano

O homem é o único que pode se tornar um criminoso, como se referiu Derrida: “a besta animal pode matar e fazer algo que nos parece errado ou mal, mas nunca saberemos. Não se pode trazer a besta perante a lei. [...] Uma besta não comete nunca nenhum crime, nenhuma infração contra a lei. O que faz que o crime, como transgressão da lei, seja próprio do homem.”⁵⁷ Toda lei foi feita para estabelecer a regra, por consequência punir a exceção; disjuntar, desmontar e até destruir. E em que se constitui essa exceção? Quando se traz o discurso para um plano mais concreto, por exemplo: o da arquitetura e do urbanismo? Que lei é esta que se posiciona quase sempre contra a Natureza, reafirmando o caráter bíblico, que visa soterrá-la, domá-la para os interesses econômicos dos porcos soberanos? Então, não estaria toda lei estabelecida a partir e simultaneamente da ideia de fundação das cidades, do muro, do marco, da civilidade e portanto da civilização, como nos esclareceu Hannah Arendt? A arquitetura a partir do momento que se propõe civilizatória-civilizada, e autônoma, desde o século XVIII já não seria ela mesmo um atentado contra a Natureza? Não estaria nessa *arché* da arquitetura, da palavra mesmo, a origem do afastamento da natureza, a origem da lei, e da grande disjunção entre Natureza e Civilização?

Quando e onde surge a palavra arquitetura e arquiteto? Na Grécia obviamente. *Architéktōn* em grego, do qual distingue: *arkhi* - por *arkhon* (arconte), *arkhein*, o que comanda, e tem a primeira posição que corresponde ao chefe, ao *cap*, e o adjetivo *tekton* que indica a construção, o construtor. Cidade e civilização: entidade única, a cidade representando civilização e civilidade; civilização plasmada e fundamentada, petrificada na arquitetura. Podemos colocar esse modelo de cidade que vivemos e saudamos hoje enquanto cultura e modernidade perante a lei, e responsabilizá-la pelos crimes e atos cometidos contra a Natureza? Existe essa possibilidade? Então, quem responsabilizamos por tal catástrofe? Existe a possibilidade de colocar a civilização ante uma justiça universal? Uma civilização que deverá se autocondenar e afirmar que seu projeto deu errado. Não se pode trazer um animal, um objeto ou uma arquitetura perante a lei, mas podemos trazer seus legisladores a todo momento para responder por seus atos; de igual modo que podemos responsabilizar os donos dos animais e

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro. Editora Forense Universitária, 2007, p. 203.

⁵⁷ DERRIDA, J., op. cit., p. 132.

colocá-los ante a lei em alguns casos. Sabemos que as possibilidades de imputação são mínimas, pois é da natureza da lei, da lei da cidade mesmo opor-se a tudo que não seja civilizatório ou já civilizado. A cidade se fez lei de pedra.

Pedra da lei. E que lei soberana disse que devemos pavimentar, petrificar a terra toda para que possamos circular sobre ela, senão a própria lei que constrói o muro, e simultaneamente ladrilha, especula, recorta o solo, divide em pequenas e grandes porções a terra como se fosse um animal abatido e carneado? Para o civilizado a natureza selvagem sempre foi sua inimiga, ou no mínimo uma amiga que se visita de vez em quando. Comum escutar quando há algum cataclismo, uma catástrofe ambiental como uma enchente, por exemplo, as pessoas referirem-se que estão em estado de guerra conta a natureza. Fala-se nas leis da Natureza, mas sua lei é distinta da lei dos homens. A Natureza é um todo, e não faz diferenciação entre homens, grandes homens, ou mesmo uma minúscula bactéria, não exclui as bactérias porque são tão importantes quanto os homens, são parte de seu “corpo único”.

Vejamos outro exemplo da força da lei levantada por Derrida de “estar perante a lei”. Algo similar acontece com os Planos Diretores das cidades com suas leis que são aplicadas a aqueles que estão circunscritos e habitam a cidade formal, digamos: os que estão já sob o peso da legislação urbana. Os que a lei consegue atingir, controlar. A periferia, entretanto, está fora dessa circunscrição para muitas situações que se apresentam, escapa na maioria das vezes dessas normativas e leis, Códigos de Obras; são as “arquiteturas fora da lei”, arquiteturas *outlaw*, uma *rogue architecture*, desde o ponto de vista urbanístico. Os técnicos chamam de “edificações irregulares”, ocupam terrenos ilegalmente, utilizam-se de “gatos” de água e luz, e a maioria não tem registro de propriedade de suas casas. Conforme a cidade vai crescendo e os mecanismos de controle vão aumentando, as bordas da periferia e seus moradores vão sendo capturados e engolidos pela força da lei e pela especulação imobiliária, passando a integrar a cidade formal, e obrigados a pagar seus tributos determinados por lei.

Como reconhecer uma besta

Retornando a questão da animalidade e da lei, agora desde um ponto de vista distinto: o da “identidade por semelhança” apresentada e criticada por Derrida:

Então, inicialmente vamos tratar de uma questão de espécie humana, de forma humana por mais bizarra que possa ser, mas ainda humana. A lei só não é válida para o “animal-animal”, todos animais exceto os homens. Até mesmo é válida para os loucos, os “fora de si”, e aí já é uma questão de razão, sem razão, mesmo assim estão sob o julgo da lei, dentro da lei; fora de si mas dentro da lei; sempre existindo um lugar especial para sua contenção. (DERRIDA, p. 137)

Derrida faria mais uma crítica contundente a Lacan numa curta e brutal pergunta com múltiplos desdobramentos: “como você reconhece uma pessoa semelhante? O “semelhante” é apenas aquilo que tem forma humana ou aquilo que vive?”. Será humano só aquele que tem cara de humano e hábitos civilizados. E se o critério for mesmo a “forma”, a aparência como disse ironicamente Derrida:

[...] e se for a forma de vida humana, quais serão os critérios para identificar sem implicar precisamente toda uma cultura específica, por exemplo, a cultura europeia, greco-abraâmica, em particular cristã, que instala o valor do “próximo” ou “irmão” na universalidade do mundo, como um grupo de criaturas?⁵⁸

Sobretudo, o que responder a quem não reconheceu e ainda não quer reconhecer em alguns seres distintos seu semelhante? O que responder a quem não quer reconhecer como semelhantes os indígenas da América do Sul, os negros da África que foram escravizados como animais, bestializados nas Exposições Universais na Europa, e que seguem pagando diariamente com suas vidas por reagirem contra as oligarquias e os latifundiários? O que responder ao “civilizado” que queima e desmata a floresta? O que responder aos judeus sionistas com relação aos palestinos? A cultura europeia, ao longo de sua história, sempre bestificou os outros seres humanos que não se assemelhavam a eles, transformaram em animais, seres sem alma. Para entender, por outro aspecto mais ameno, essa barbárie chamada civilização-domesticação que eles mesmos exerceram sobre si próprios, criou a ilusão de estarem num patamar evolucionário superior; e quando se defrontaram com esses outros seres humanos muito diferentes não conseguiram reconhecê-los de tão cegos e obstinados que estavam de se olharem em seus espelhos. A isto se chamou cultura superior. Não bastando levariam esses espelhos pelo mundo afora para não perderem sua identidade e enfeitiçar os indígenas.

Um dos princípios da domesticação é tornar tudo igual, homogeneizar pessoas, cidades, cultura; encaixotar e deixar tudo quadrado, bem quadradinho. A partir disso, Derrida iria formular a política do “outro”, do semelhante e do (des)semelhante, já não mais o dito “outro humano”, mas avançando em seus estudos sobre o outro totalmente distinto como os espectros, animais (“*o animal que logo sou*”):

[...] o animal enquanto animal, o inconhecível: diria de forma um tanto elíptica – é o começo da ética, da Lei, e não do humano. Embora haja algo reconhecível e semelhante, a ética dorme. Dorme um sono dogmático. Enquanto permanece humana, entre os homens a ética continua dogmática, narcísica e não pensa. Nem sequer pensa o homem de quem ela tanto idolatra.⁵⁹

⁵⁸ Op. cit., p. 93.

⁵⁹ Op. cit., p. 13.

Devemos essa contribuição nefasta das semelhanças em grande parte aos estudos da Medicina e da Psiquiatria no final do século XIX e início do século XX; quando estabeleceram a teoria dos fenótipos humanos e a teoria dos “Caracteres humanos” a partir da aparência dos seres humanos, determinando também “o normal e o anormal”, o patológico; sobretudo as diferenças raciais que contribuiriam para o fascismo e o nazismo; como fez o médico e psiquiatra Cesare Lambroso para identificar os criminosos (*O homem delinquente*, 1876 e *A Mulher Delinquente, a Prostituta e a Mulher Normal*, 1893). Assim, posteriormente nessa trilha, Ernst Kretschmer⁶⁰ em seu trabalho *Constituição e carácter*. Digamos que, o pensamento sobre a aparência do corpo através das semelhanças, das fisionomias, e seu comportamento foram aplicados não somente para classificar os corpos humanos em sua aparência, diferenciando e apontando o normal do anormal, mas também serviria para a diferenciação das casas e edificações desses humanos ditos civilizados na teoria das tipologias arquitetônicas, que rejeitam qualquer integração com a natureza, e se dizem autônomas. Uma longa tradição desde os arquitetos da ilustração: Boulée, Ledoux e Lequeu, Quatremere de Quincy, Durand, Leonce Reinaud, e chega até os dias de hoje ainda na academia como referência de uma boa e de uma má arquitetura.⁶¹

Na esfera dos arquitetos se designaria como “tipologias arquitetônicas”, eu acrescentaria mais uma palavra: “tipologias arquitetônicas brancas”. Aqui me sirvo do escrito *A Mitologia Branca* de Derrida, onde o mito da branquidade se estabeleceu a partir da cultura grega; e chegaria até a filosofia de Heidegger via Hölderlin e seu deslumbre poético pela brancura marmórea grega. *Mitologia Branca* para Derrida significa o império da razão como portadora da verdade, a razão branca. E razão tem cor? Sim, como demonstrou Derrida. A cor dessa razão tem sido branca. A isso Derrida denominou: a “ética dormente” dos semelhantes. Não há como negar, a arquitetura é branca, desde que lhe atribuíram astutamente sua origem aos gregos ela

⁶⁰ Kretschmer também é conhecido por ter desenvolvido um sistema de classificação que pode ser visto como um dos primeiros expoentes da abordagem constitucional. Sua classificação baseava-se em 3 tipos principais de aspectos corporais: *astênico* ou *leptossômico* (magro, pequeno, fraco); *atlético* (musculoso, ossos grandes), *pícnico* (gordo, atarracado). Cada um destes tipos estaria associado a certas características de personalidade, e, em formas extremas, de psicopatologia.

⁶¹ Esse mesmo princípio classificatório se estabeleceu na medicina e psicologia através dos estudos dos fenotípicos e do caráter, no século XIX e início do século XX. O início de uma trajetória de autonomia da arquitetura coincide com o processo de domesticação humanista, com o estabelecimento de uma gramática que se pretende universal, ou mesmo da linguagem também como objeto autônomo (formalismo russo). Essa autonomia da arquitetura significa a retirada do humano e de suas forças de conexão com o cosmo e a natureza. De uma domesticação não só dos corpos, mas de uma normatização do espaço e da arquitetura para docilizar esses mesmos corpos como apontou Foucault tão bem ao se utilizar do conceito de cidade pestilenta e do panóptico de Bentham. Peter Sloterdijk em *Esferas* também mostra que fundamentalmente essa mudança se dá a partir de Newton e o espaço do heliocentrismo, o qual também Emil Kaufmann vai reforçar essa ideia em seu livro: *De Ledoux a Le Corbusier, origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Ainda sobre esse tema veja-se Norbert Elias, *O processo Civilizador I e II*.

passou a constituir história universal. O historiador Martin Bernal ajudou, entre outros, pensadores decolonialistas a desconstruir brilhantemente essa questão referencial da História Ocidental, questionando as origens e raízes da cultura grega, e de seus antecedentes como a egípcia. Esse egípcio na maioria das vezes não era branco, e sim Núbio como atestou Cleópatra; embora no cinema hollywoodiano era branca, se chamava Elizabeth Taylor e tinha olhos azuis. Nesse profundo e extenso estudo, Martin Bernal demonstraria as diversas influências que os gregos sofreram da cultura, principalmente da África, esses estudos estão apresentados no livro *Atenas Negra*.⁶²

Fala-se de uma ética, portanto, que dormita inevitavelmente hoje na "Grande Casa Branca" domesticante que todos querem imitar, até mesmo os pobres, pretos e mulatos que estão na borda da clareira da cidade civilizada, na selva. É quase tautológico dizer "clareira", a essas alturas, sem estar subjacente a questão da clareza, da limpeza, do brilho e da brancura civilizatória. Embora o sentido que Heidegger tenha dado a "clareira" advenha da palavra iluminação (*lichtung*) para designar o "acontecimento linguagem", e não necessariamente portadora direta de algum sentido de brancura. Mas deixo aqui um talvez. Aproveito para lembrar da pequena abertura-clareira que os povos indígenas ancestrais fazem na floresta para estabelecer seu aldeamento e/ou um simples roçado para plantação; em nenhum dos casos existe uma supremacia em tal ato.

Estabelecia-se, assim, através do método tipológico as normalidades e anormalidades arquitetônicas (arquitetura x não arquitetura, arquitetura vernacular; arquitetura erudita x popular); sugerindo que o normal é a cidade figurativa determinada por leis, regrada; e a anormalidade é a periferia, o anômalo (sem nomos, sem lei), construída muitas vezes fora do controle dos planejadores. E como casa não existe sem gente; à cada casa e bairro um tipo de gente; essas pessoas que nascem nessa anormalidade da cidade para os moradores da cidade formal, elas estão propensas ao crime, aos vícios e as enfermidades. Para eles essa anormalidade só gera mais anormalidade, geração após geração. Esse pensamento dá a pensar também que o país de nascimento, a terra em que se nasce e se vive é determinante para a constituição dos caracteres e estigmas humanos; a origem, o berço, a filiação, matriz, na geração dessas pessoas

⁶² Bernal afirmava que a civilização clássica grega na realidade se originou de culturas da Crescente Fértil (Egito, Fenícia e Mesopotâmia), ao invés de ter surgido do vácuo de forma completamente independente, como tradicionalmente é colocado pelos historiadores germânicos. Ele chamava esta teoria de "Modelo Antigo Ampliado", baseado em historiadores clássicos como Heródoto e em suas afirmações e reconhecimentos de uma herança cultural egípcia e fenícia. Este modelo contrasta com o dito Modelo Ariano (termo que originalmente significa Iraniano), que coloca os povos falantes de hipotéticas línguas Indo-europeias do norte e as antigas culturas autóctones gregas como a raiz principal da cultura grega. O 'Modelo Antigo Ampliado', Bernal argumentava, possui raízes na civilização clássica enquanto o Modelo Ariano advém do racismo em desenvolvimento nos séculos XVIII-XIX. Suas teorias são contestadas coincidentemente pela antiafricanista e reacionária Mary Lefkowitz.

que não se assemelham aos civilizados domesticados. Esse foi e continua sendo o princípio do racismo e do fascismo, a teoria das raças; sutilmente atestada na carteira de identidade, não somente com a aparência fisionômica fotográfica, também na “filiação e o lugar de nascimento”, assim como no passaporte.

Para os higienistas europeus do século XIX, o lugar onde morava a anormalidade sempre foi o lugar da miséria e da sujeira e das enfermidades; porém, convém sempre recordar que esses lugares da anormalidade e do abandono foram produzidos exatamente pelo Estado capitalista com a finalidade de produzir constantemente “mais bestas” para o trabalho industrial. Se tomarmos esse princípio ao pé da letra, *nomos* e anômalos, e levarmos essa categorização enquanto conceito chegaremos em Deleuze quando enunciou que o sentido não consegue existir sem o “sem sentido” (nonsense); daí que o soberano não vive sem a besta despossuída de sentido, sem razão, é ela que o alimenta. Infelizmente, essa “razão prática” aniquiladora se insemina já desde o nascimento, na cópula mesmo, e acaba produzindo exatamente os tipos de indivíduos que o Estado quer enquanto biopolítica e necropolítica de corpos. Essa origem é hoje uma condenação sobre os indivíduos que nascem e vivem na periferia, na favela; e ali morrerão em sua curta existência.

A soberania não reconhece como semelhante àquele que habita um casebre de madeira, o que mora na vila periférica, na favela ou mesmo na choça de palha indígena.

Infelizmente nossa ideia de casa se dá pela semelhança, familiaridade, pela aparência: é principalmente na superfície e na forma que está incrustado o pré-conceito. Iniciando no lugar onde nascemos ou moramos; ou até por uma simples roupa que trajamos; esse princípio é aplicável sobretudo entre países que não se assemelham. A dificuldade que temos em aceitar e reconhecer a casa que não é semelhante a nossa casa, é a mesma dificuldade de reconhecer o semelhante que em nada se assemelha a nós.

Vejamos, só se tem dever para com o homem e para com o “outro” como outro homem? E, sobretudo, o que responder a quem não reconhece seus semelhantes em outros homens? Esta pergunta não é abstrata, como você sabe. Todas as violências, e as mais cruéis ditas humanas foram desencadeados contra seres vivos, sejam bestas ou homens, injustamente aos homens em particular que se reconhecia a dignidade do semelhante (e não se trata apenas de racismo profundo, de classe social, etc., mas às vezes de um indivíduo em particular como tal). Um princípio de ética, mais radical de justiça com o mais dessemelhante, com o radicalmente outro, justamente, com o “monstruosamente outro”, com o outro irreconhecível. O “irreconhecível”, diria eu, de um modo tanto elíptico, é o começo da ética, da Lei, e não do que se julga por humano. Enquanto haja algo reconhecível e semelhante, a ética dormita. O irreconhecível é o despertar. É o que nos acorda, é a experiência mesmo da vigília (DERRIDA, 2001-2002, p. 139)

Prossegue Derrida,

[...] aqui, onde quer que falemos da besta e do soberano, teremos sempre em mente uma analogia entre duas representações comuns (comuns, portanto, problemáticas, suspeitas, que devem ser questionadas) entre aquela espécie de animalidade ou ser vivo que Rousseau chamava de “besta”, ou a que nós representamos como bestialidade por um lado, e, por outro a soberania que quase sempre representamos como humana ou divina, aliás antropoteológica. Cultivar essa analogia, decifrar ou trabalhar o seu território não significa credenciá-la, tampouco simplesmente percorrê-la num só sentido (DERRIDA, 2001-2002, p. 33).

A pergunta constante no Seminário da *Besta e o Soberano I* era: “quem” é o Soberano e “quem” é a besta, ou melhor: o “que” é a besta? Em outras palavras: objeto ou sujeito, animal ou humano.

Disfarces

Tanto na fábula da Chapeuzinho Vermelho como nos três porquinhos, o lobo tem a capacidade de mentir, enganar. Nelas o lobo é o rei dos disfarces, rapidamente se disfarça até mesmo em suas vítimas, encarna o personagem que vai devorar ou já devorou. Ele despista, engana. Comenta Derrida:

Lacan explica numa importante nota do *Seminaire sur La Lettre volée*, sobre o uso original que ele faz aqui da palavra, *dépister*, ‘*dé-pister*’ (despistar): não como molestar, bisbilhotar, seguir a pista, a trilha: ao contrário, por assim dizer, confundir a trilha apagando seus rastros para enganar (DERRIDA, 2001-2002, p. 156).

Nesta nota, diz Derrida:

Lacan invoca simultaneamente o famoso texto de Freud sobre o sentido antinômico de algumas palavras, primitivas ou não que seguem inalteradas. Segundo Lacan, o uso da palavra *dépister*, compreende também *pister* e *dé-pister*, ou melhor, entre *dépister* (traçar ou seguir um rastro) e *dé-pister* (apagar um rastro e perder voluntariamente o perseguidor) isso garantirá toda a distinção entre homem e animal para Lacan. Entretanto, basta que essa distinção vacile para que toda a axiomática se encontre arruinada logo no início (DERRIDA, 2001-2002, p. 156).

Derrida apontaria e argumentaria o fato de que os animais são capazes sim, também de despistar como fazem os humanos; vide questão do mimetismo, ou mesmo o apagar de seus próprios rastros, pistas, trilhas deixadas. E até mesmo seduzir e capturar humanos para sua serventia; os cães de estimação são prova disso. Porém o que Lacan argumentaria é o fato de um “despiste maior”. Para Lacan o animal sabe fingir, porém o homem, além disso, sabe enganar, “despistar” (fingir fingindo). Lacan, segundo Derrida, não admitia que os animais fossem capazes também de enganar, seduzir, encantar; assim como os pássaros que com seus cantos encantam outros animais, e até mesmo os da própria espécie. Lacan insistia em seu argumento da mentira típica humana. A palavra *despistar* e *despistado* na língua espanhola também apresenta o sentido de distraído, esquecido, esquecimento.

Na fábula estamos dentro do pensamento analógico, da palavra “como”, das transferências, dos não-sentidos, no reino das comparações como no mundo dos sonhos; onde os animais assumem o papel de pessoas, transferimos pessoas para figuras de certos animais para poder expressar o sentimento sobre essas pessoas.

A fábula finge, engana. No fundo está a mentira, talvez a origem da palavra, a primeira palavra proferida poderia ter sido pronunciada com a intenção de mentir. A fábula quer nos fazer acreditar, despistar, que por trás dos disfarces – “o grande baile das peles” - esconde-se a verdade. A fábula despista, “finge fingindo”, e é o fabulador quem mente e escamoteia, ele a “inventa”, fábula. E ao repetir-se constantemente vira fabulação, se agiganta e se torna História, vira verdade, como descreveu Nietzsche. Eis, a “Mentira da História”, ou a “História da Mentira”. O próprio conceito de “verdade” já é falso como observaria Nietzsche, e “foi assim que o ‘mundo verdadeiro’ acabou se tornando uma fábula” (*Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde*). O que dizer da História da Civilização Ocidental, e/ou das Histórias da Arquitetura e da Cidade, essas que Derrida tanto criticava?

Devorar

Parece que em todas as fábulas que envolvem o lobo sempre aparece a questão da devoração, mesmo os filmes de lobisomem não escapam, porém no final é sempre o lobo que é devorado, tem seu ventre aberto grotescamente como na fábula da Chapeuzinho Vermelho para retirar a pobre vovozinha de dentro de seu estômago; ou a caça ao lobisomem com balas de prata se tornou diversão no cinema. Na vida real, até pouco tempo atrás, outra vítima foi uma parente sua: a raposa. Ela foi caçada por pura diversão pelos lordes ingleses montados em seus cavalos, a perseguiram com suas dezenas de cães adestrados desde pequenos para sentirem seu cheiro, para caçá-las, cercá-las, e não estraçalharem-na. A caça à raposa, este patético esporte ou arte como alegavam os lordes somente seria proibida na Inglaterra em 2005 por ferir os direitos dos animais. Em Portugal até 2018 as raposas podiam ser caçadas entre outubro e janeiro, inclusive à pauladas e com matilhas de até 50 cães. Para isso, os portugueses utilizam-se do eufemismo “arte cinegética”, a arte de caçar. Vários animais são considerados cinegéticos. Triste observar o curioso papel do cachorro, parente do lobo, da raposa, pois ele é capaz de matar um semelhante seu para proteger seu “dono”, até mesmo por esporte, como observou Hermann Hesse.

No cruzamento metamórfico de ambas as figuras, a besta e o soberano, ovelhas e lobos, porcos e lobos, “sentimos assim que está em curso uma cópula ontológica profunda e essencial,

trabalhando nesse casal. É como um acoplamento, uma cópula ontológica, *onto-zoo-antropo-teológica-política*: a besta torna-se o soberano que se torna a besta; há a besta e o soberano (conjunção), mas também a besta é o soberano, o soberano é a besta.”⁶³

Cabe acrescentar que esse cruzamento *onto-zoo-antropo-biológico-político*, está atravessado também pela casa e seu modo de habitar. Então, seria uma cópula: *arché-onto-zoo-antropo-biológico-político*. No caso dos porquinhos eles, sem dúvida, se tornam soberanos somente graças a proteção da casa, representado na figura do primogênito como símbolo da razão, da tecnologia, da civilização e da domesticação. Derrida brilhantemente trouxe essa questão da devoração contida na linguagem. A besta animal seria um devorador, uma devoradora, porém o homem também é um devorador. Lobos podem comer porcos, mas porcos também podem comer lobos como na ficção “Os três porquinhos” de Halliwell-Phillips. “Devoção” e voracidade, devorar, *vorax*, *vorator*. Como bem discorreu largamente Derrida ao observar que,

[...] o que está em jogo é a boca, os dentes, a língua e a corrida violenta para morder, devorar, engolir o outro, para levá-lo para dentro de si também, para matá-lo ou realizar seu duelo. A soberania será devoradora? É sua força, seu poder, sua maior força, seu poder absoluto, por essência, e sempre em última instância, por exemplo, poder devorador (a boca, os dentes, a língua, o ímpeto violento de morder, de engolir, de engolir o outro, de pegá-lo dentro de si, também, para matá-lo ou realizar seu luto)? Mas aquilo que passa pela devoração interiorizante, isto é, pela oralidade, através da boca, das fauces, dos dentes, da garganta, da glote e da linguagem – que são também os lugares do grito e da fala, da linguagem –, essa mesma coisa também pode habitar esse outro lugar do rosto ou do rosto que são as orelhas, os atributos auriculares, as formas visíveis, portanto, audiovisuais do que permite não só falar, mas também ouvir e ouvir. “Vovó, que orelhas grandes você tem”, diz ela ao lobo. O lugar da devoração é também o lugar do portador da voz, é o topos do porta-voz, numa palavra, o lugar da vociferação. Devorando, vociferação, eis, no semblante do semblante, no meio do rosto, mas também no semblante como tropos, eis o semblante do semblante, o voraz devorador ou a vociferação devoradora. O primeiro, a vociferação, exterioriza o que é comido ou devorado ou interiorizado; inversamente ou simultaneamente, o outro, devorando, interioriza o que é exteriorizado ou enunciado. E, quando se trata de devorar, proferir, comer, falar e, conseqüentemente, ouvir, obedecer, receber dentro pelas orelhas, quando se trata da besta e do soberano, deixo-te sonhar com as orelhas de burro do rei Midas que Apolo infligiu sobre ele porque ele preteriu seu adversário em um torneio de música.⁶⁴

⁶³ DERRIDA, J., op. cit., p. 37.

⁶⁴ Op. cit., p. 43. Derrida não explica em *A Besta e o Soberano I* esse episódio do rei Midas; que o adversário de Apolo era coincidentemente Pan, nosso conhecido deus Pan. Cabe aqui uma pequena digressão. Nessa disputa para ver quem era o melhor músico chamaram os deuses para julgar. Então, Pan começou a tocar sua flauta e foi extremamente aplaudido, sua vitória parecia evidente. Depois, veio Apolo com sua lira, ao final todos estão convictos que Apolo era o vencedor. O rei Midas na época, já havia sido castigado pelos deuses e já não transformava tudo em ouro, agora era só o maior amigo de Pan, e rejeitou Apolo como vencedor, alegou que o melhor músico era Pan. Então, Apolo aproximando-se de Midas afirmou que as orelhas de Midas não lhe ajudavam muito a escutar, e assim transformou as orelhas de Midas em orelhas de burro.

Toda essa devoração também se expressa no extrativismo colonialista, como nos fez ver claramente o xamã Yanomami Davi Kopenawa, contundentemente numa simples frase: “os homens brancos se alimentam de terra, comem terra”.

Há muitas formas de devoração, mas para a civilização sedentária a devoração se inicia com o processo de captura dos animais para colocá-los num cercado para sua criação. Trazer para perto para tê-los disponível, “à mão” a qualquer momento para devorá-los, quer sejam plantas ou animais. A qualquer momento para servi-lo com devoção. Esse é o princípio da domesticação presente na escravidão e colonização.

Fantasma lobo

Se em *A besta e o Soberano II* o privilégio do terror foi dado ao canibal Sexta-feira; em *A Besta e o Soberano I* o escolhido foi o lobo, a loba, um fantasma, um *phantasma* no sentido grego do reaparecimento ou no sentido enigmático da psicanálise. Sexta-feira é um lobo, e o lobo à sua vez é sempre um retornante devorador; como disse Derrida, “há apenas um termo, uma palavra, uma fábula, um lobo lendário que representa outra coisa – outra coisa ou outra pessoa, a outra que se torna a figura fabulosa do lobo, como substituto ou sucedâneo metonímico, tanto para anunciar como para disfarçar, e mascarar.”⁶⁵

Como disse Derrida, essa força fantasmática do lobo “é tão mais forte e até mais soberana, porque o lobo não está lá, o próprio lobo não está lá.”⁶⁶

Doravante, procurarei aqui referir-me à loba, a grande loba, uma das figuras espectrais do pânico para a civilização desde o ponto de vista da devoração. E que em termos de gênero faz diferença para a psicanálise: ser devorado por uma loba do que por um lobo. O canibal Sexta-feira foi também até pouco tempo atrás, assim como todos os indígenas da América do Sul, essa figura fantasmática para os colonizadores europeus. Ele representava o terror de ser devorado vivo, absorvido, metabolizado nas entranhas do outro. É preciso cheirar bem, sentir o gosto, provar, aprovar-reprovar antes de engolirmos as fábulas e outras ficções constantemente criadas; operando sobre o tema da devoração, um exemplo dessa assimilação são os *zumbis*, os mortos-vivos, também canibais, devoradores de cérebros. Quem são eles e o que representam senão mais um devorador, um diferente, um estranho, um estrangeiro?

⁶⁵ Op. cit., p. 24.

⁶⁶ Op. cit., p. 25.

É preciso colocar as fábulas, os contos, os filmes, as ficções e fantasias sempre em suspensão e suspense, descascá-las e ver realmente o que escondem, e principalmente o que estão inoculando.

Lacan num de seus *Seminários*⁶⁷, bem antes de Derrida, abordaria o tema do lobo; o caso de um menino que só dizia: “é o lobo!, é o lobo!” Esse caso foi relatado nesse seminário de Lacan por Rosine Lefort, e comentado entre seus participantes. O que se pôde observar, ficando cada vez mais óbvio, é que nessa análise foi tomado em conta a questão do lobo ser uma loba. Fato esse relevante que ajuda a reafirmar a hipótese da persistência dos deuses, e principalmente das deusas do paganismo, a persistência dos espíritos ou entes da Natureza, mesmo em sua deturpação como foi mostrado. Para Lacan, o lobo é sempre outra coisa para além do animal e de suas particularidades, nesse caso psiquiátrico o lobo era a mãe; “a loba”. Lacan iria reforçar também a importância do papel mítico ancestral do lobo. Lacan estava interessado no “por que” a loba-lobo produz esse medo ancestral. Nesse caso psiquiátrico, Lacan, se equivocaria também ao não relativizar culturalmente e ancestralmente o simbolismo do lobo. Lacan consideraria o lobo como um animal inalterável e universal, portador do pânico principalmente entre as crianças, sem entretanto inclusive relativizar a questão das espécies de lobos. No relato Lacan observou que a figura do lobo era transferido para algumas pessoas, no caso: o papel da mãe. Entretanto, tanto Lacan como Derrida nunca chegaram associar a loba à “mãe natureza”, permanecendo nas questões freudianas da fase oral, já muito criticadas.

Os indígenas norte-americanos acreditavam que a observação atenta dos lobos e de seu comportamento ajudava a curar o interior das pessoas. O lobo para eles não era um animal, uma besta; era um espírito a imitar, encarnar, o “pensar lobo” tornava-se um caminho de aprendizagem, sabedoria para superar as dificuldades, aprender com os animais, sentir o pensar animal dentro de si, a alcateia, para ter a capacidade de seguir adiante coletivamente, apesar das adversidades. O lobo representava o espírito valente, astuto e prudente da Natureza; isso seria justamente o condenável: a relação dos indígenas norte-americanos com os lobos, com a animalidade. Não por coincidência na época do *cartoon* da Disney, 1930, os lobos cinzentos em todo o estado de Washington e na maior parte dos Estados Unidos seriam exterminados pelos colonos. As estruturas típicas das aldeias Cherokee eram baseadas no modelo da alcateia, cada aldeia tinha cerca de trinta a cinquenta famílias, e essas aldeias faziam parte de um clã Cherokee maior, como o “Clã dos Lobos” ou o “Clã dos Pássaros”. Em 1835, alguns dos

⁶⁷ LACAN, Jacques. *O Seminário*, Livro 1. Os Escritos Técnicos De Freud. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor, 1986.

Cherokee assinaram um tratado com os Estados Unidos dando todas as terras Cherokee em troca de terras em Oklahoma por mais de US\$ 5 milhões. A maioria deles não queria fazer isso, mas não tiveram escolha. E, em 1838, o exército dos EUA forçou a nação Cherokee a se mudar de suas casas no sudeste para o estado de Oklahoma. Mais de 4.000 Cherokee morreram nessa marcha. Hoje essa marcha forçada é chamada de “A Trilha das Lágrimas”.

Sintetizando, Derrida fez uma profunda crítica ao homem devorador de animais, que não quer se reconhecer como tal, e elude-se. Somos soberanos sobre os animais, soberanos que prendem os animais, cativa, domestica, mata, retalha em mínimas partes, assa e tempera para comê-los. E ainda retira suas peles para vender a alto preço. À esse homem que é uma besta, tal qual todas as demais bestas, não criticamos e seguimos escondendo, dentro de nós, para manter nossa soberania frente aos outros animais.

No coração da besta

Derrida e Jean-Luc Nancy buscavam em seus últimos anos de vida a desconstrução do cristianismo; no livro *Le Toucher*, Derrida se debruçaria sobre o tocar, o tocar sem tocar, na desconstrução dos sentidos, não deixando de lado o tocante ao coração, tema esse tão caro à filosofia e também ao cristianismo na figura metafórica do Sagrado Coração de Jesus. Haveria então de se pensar e pesar esse coração como fazia Osíris, e como ficaria hoje essa questão tão sagrada que é o coração de cada um, o coração como o mais próprio de cada ser, o órgão que ainda simboliza a vida. Há uma profunda correlação religiosa e filosófica entre coração e alma, ainda que hoje esse tema esteja superado; temos agora então, o coração do porco, a alma do porco, o “espírito de porco” no corpo do outro. Já não será um pleno corpo próprio humano; a partir dos xenotransplantes habitará algo de animal, de besta, a besta dentro do soberano; ainda que este seja um animal anormal, geneticamente alterado. Ironicamente justo o animal que foi escolhido pelos civilizados para representar o lado sujo humano, o animal deplorado e devorado pelos humanos.

Um enxerto. Um coração roubado, retirado à força do pobre animal impotente em relutar. Isso toca e deve tocar nossos corações, ou seremos insensíveis a esse roubo? Nos regozijaremos um dia a possibilidade de termos um coração animal já reservado para nós? Não bastando mitigar nossa fome de viver, agora o pobre porco chega para bombear a vida e abrir o apetite de vivermos mais e mais um tempinho.

Tanto Derrida como Nancy trouxeram o tema do acolhimento, o hóspede e o hospedeiro, a *hostipitalidade*, para a questão do coração como símbolo do amor e de rejeição. O hóspede

que dá seu coração para o outro viver, e do outro que aceita esse órgão para que possa continuar existindo. Mas o que dizer quando esse coração é roubado, arrancado cirurgicamente sem consentimento e sem sentimento de um animal? O que dizer? Aí então chegará o dia em que alguns humanos não poderão mais dizer “meu coração”. A devoção, a devoração, o corpo, o encarnado, o *carnat*. Segundo o teólogo Thomas Merton, a Santa Lutgarde (nascida em 1246), uma mística cisterciense de Aywieres na Bélgica, foi uma das grandes precursoras da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Fontes dizem que Cristo veio em uma visita à Lutgarde oferecendo à ela qualquer dom de graça que ela desejasse; ela pediu uma melhor compreensão do latim, para entender melhor a palavra de Deus e cantar o louvor de Deus. Imediatamente, Cristo atendeu a seu pedido e a mente de Lutgarde foi inundada com as riquezas de salmos, antífonas, leituras. No entanto, um vazio doloroso persistiu. Ela voltou a Cristo e pediu para devolver o presente que ele havia lhe dado; e se poderia trocar por outro. – “E pelo que tu trocarias?”, perguntou Cristo. – “Senhor, disse Lutgarde, eu trocaria por vosso coração.” Cristo então se aproximou de Lutgarde e removendo o coração dela, substituiu-o pelo dele, ao mesmo tempo escondendo o coração dela dentro do peito dele.

Não há troca, quando muito um trocadilho. Os médicos ao fazerem o xenotransplante retiram o coração humano falido, jogam na lata dos expurgos, substituindo por um coração do porco previamente criado durante anos para enxertar, ironicamente diria Nietzsche, dentro desse “humano demasiado humano”.

A filósofa Mónica Cagnolini, dedicada há várias décadas na defesa dos animais, a partir de questões levantadas por Derrida, nos oferece uma interessante passagem que nos ajuda a reformar nosso conceito de casa, ampliar nossa casa do pensar, pensando agora a casa dos “outros”,

[...] a lei do tocar sem tocar exige esse respeito ao outro um tanto “intocável” (e isso quer dizer “incalculável”, imprescindível, indeterminável, não disponível). Por isso coloca em xeque todas as considerações do animal em termos de “tratamento” (tratamento do animal para cria, reprodução, abate, matança, experimentação, etc.) e dos espaços assignados para tais tratamentos. Zoológicos, laboratórios, lugares de espetáculo circenses ou de outras possibilidades de exibição anima (exposições, praças de touros, aquários, pistas de corridas), granjas, tambos, matadouros e tantos outros, são lugares atribuídos e calculados e disponíveis para os animais, sempre pensando em termos de número e sustento para o humano. [...] Uma religião sem religião que expresse essa força frágil que cuida e respeita ao outro seu, sem dúvida, a subversão de nosso modo de ser humano. Porque o modo de ser humano sempre é pensado em contraposição ao animal que deve ser dominado, colonizado, utilizado. Pensar o espaço do animal como ilocalizável supõe um certo tremor do pensar, tremor esse que manifesta sua fragilidade ante ao outro. [...] Aos outros animais de uma comunidade porvir se deve tocá-los sem tocá-los, na carícia que respeita a fragilidade que é esse outro (CRAGNOLINI, 2016, p. 152).

Cragolini conclui seu artigo brilhantemente, e faço delas as minhas palavras também para encerrar esse artigo:

Os lugares que colocamos hoje em dia os animais são lugares “robinsonianos”, manifestações da soberania do “autos” que quer que o animal esteja sempre em situação de disponibilidade [...] Os animais estão sempre em espaços de encerramento, estufas, viveiros de criação e de morte, em espaços de cercamento e arquiteturas de contenção para poder ser observados, vigiado, tratados, separados de suas famílias, exibidos, torturados, esquartejados, divididos, atados, machucados. As políticas de aprisionamento, contenção dos animais se fundamentam na falta de uma “reação animal” como carência de uma resposta, e o medo de uma reação imprevisível. (CRAGOLINI, 2016, p. 154)

Referências

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro. Editora Forense Universitária. 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. *A escola pagã*. In: Œuvres Complètes Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois. Paris: Gallimard. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1975 (v. I) / 1976 (v. II).
- BERNAL, Martin. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Volumen 1. La invención de la antigua Grécia. Traducción castellana: Teófilo de Loyola. Barcelona: Editora Crítica. 1993.
- CRAGOLINI, Monica. Políticas de la espacialidad: el outro (animal) como locus ilocalizable e “intocable”, p. 136-159. In: Rocha, Eduardo; Noronha, Marcio (Orgs.). *Mover, acolher, cativar*. Querências de Derrida, moradas da arquitetura e filosofia. Porto Alegre. UFRGS. 2016.
- DERRIDA, Jaques. Seminario La bestia y el soberano. Volumen I. Buenos Aires: Manantial, 2010. Edición establecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud. Traducción: Cristina Peretti y Delmiro Rocha, 2010.
- _____. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2011.
- _____. *Margens da filosofia*. Campinas. 1991. Papyrus editora. Tradução: Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães.
- _____. História da mentira: prolegômenos. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 10, n. 27, p. 7-39, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8934>. Acesso em: 20 fev. 2024.
- _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador 1. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994.

_____. *O Processo Civilizador 1 e 2. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Economica. 2000.

FRANKLIN, Alberta. *Lupercália*. Apresentado em Cumprimento Parcial dos Requisitos para o Grau de Doutor em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Columbia University. New York, 1921.

FREUD, Sigmund. *O homem dos lobos*. História de uma neurose infantil. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2016.

FUÃO, Fernando. *As casas dos três porquinhos*. Série: arquitetura para crianças. Porto Alegre: Amazon. 2024. (ebook).

_____. *A casa de Robinson Crusoe*. Série: arquitetura para crianças. Revisão técnica: Enilton Braga da Silva. Porto Alegre: Amazon. 2023. (ebook).

_____. *A cidade pestilenta*. RES. Revista de Estética e Semiótica. V. 9 n. 2: Arte, arquitetura e qualidade, UNB, 2019.

_____. Construir, morar, pensar: uma releitura de construir, habitar, pensar (*bauen, wohnen, denken*) de Martin Heidegger. *Revista Estética e Semiótica*, UNB, vol. 5, nº 2, julho, 2015. Acesso em: <https://periodicos.unb.br/index.php/esteticaesemiotica/article/view/12052/10566>.

HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro: Altaya. 1955.

KAUFMANN, Emil. *De Ledoux a Le Corbusier: origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Barcelona: Gustavo Gili, 1982.

KRETSCHMER, Ernst. *Constitución y carácter*. 2 ed. Barcelona: Editorial Labor, 1947.

LACAN, Jacques. *O Seminário*, Livro 1. Os Escritos Técnicos De Freud. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor. 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LOMBROSO, Cesare. *O Homem Delinquente*. Tradução: Sebastian José Roque. 1. Reimpressão. São Paulo: Ícone, 2010.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1986.

PLATÃO. *A República*. 15.ª ed. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

91

PLUTARCO. *Moralia III*. Madrid: Editora Gredos. 1986.

RISSANEN, Mika. The Hirpi sorani and the Wolf Cults of Central Italy. In: ARCTOS. Acta Philologica Fennica. Vol. XLVI, p.115-136. Helsinki, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade. 2011.

_____. *Esferas I*. Barcelona: Siruela, 2003.

Indícios em fotografia – análise em ruínas:

*Jacques Derrida, a partir de Résistances e Demeure, Athènes*⁶⁸

Alice Mara Serra⁶⁹

Esse texto começa com um agradecimento à Dirce Solis por esse convite de publicação e, na oportunidade, registra admiração por sua paciente dedicação à obra de Jacques Derrida e sua divulgação no Brasil.

Em memória da partida de Derrida em 2004, este ensaio consigna a inestimável contribuição deste autor para o pensamento contemporâneo e, em específico, para os percursos de pesquisa e escrita que pude realizar nos últimos dezenove anos.

Resumo

Inspirado por elaborações de Derrida em *Demeure, Athènes: Photographies de Jean-François Bonhomme* (Demorar, Atenas: fotografias de Jean-François Bonhomme, 1996) este texto retoma inicialmente apontamentos de Derrida em “Résistances” (“Resistências”, in: *Résistances de la psychanalyse*, 1996) acerca da relação entre análise e resistência, e coloca em questão o vínculo entre singularidade do acontecimento e sua ordenação. Este tema será então desdobrado a partir de considerações de Derrida acerca do trabalho fotográfico de Jean-François Bonhomme, em que se sobressaem ruínas de Atenas: em torno deste tema o livro *Demeure, Athènes* possibilita pensar a relação entre fotografia e filosofia, bem como deslocar para a indicialidade das imagens os temas da análise infinita e da reflexão subjetiva. Parte deste texto resulta de minha tradução modificada de tópicos finais de meu livro *Bildgeschehen* (Serra, 2024), dedicados à imagem fotográfica e relidos no contexto de minha pesquisa atual.

Palavras-chave: análise; fotografia; ruína; indício; Jacques Derrida.

Abstract

Inspired by Derrida's elaborations in *Demeure, Athènes: Photographies de Jean-François Bonhomme* (1996), this text initially takes up Derrida's remarks in “Résistances” (in: *Résistances de la psychanalyse*, 1996) about the relationship between analysis and resistance, and questions the nexus between singularity of the event and its ordering. This theme will be unfolded, based on Derrida's thoughts on the photographic work from Jean-François Bonhomme, in which ruins of Athens are highlighted: around this theme, the book *Demeure, Athènes* enables us to rethink the relationship between photography and philosophy, as well as shifting to the indiciality of images the themes of infinite analysis and reflexivity of the subject. Part of this text results from my modified translation of the final topics of my book *Bildgeschehen* (Serra, 2024), which are dedicated to the photographic image and have been reread in the context of my current research.

Keywords: analysis; photography; ruin; indices; Jacques Derrida.

⁶⁸ O presente trabalho se integra ao meu projeto de pesquisa realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq - Brasil (BPQ-06652-24).

⁶⁹ Professora associada do Departamento de Filosofia da UFMG; doutora em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; pesquisadora experiente (*Erfahrene Wissenschaftlerin*) pelas Fundações Alexander von Humboldt/Capes.

I. Fios que (não) se analisam

Penser cette résistance comme restance du reste, c'est-à-dire de façon non simplement ontologique (ni analytique ni dialectique) car la restance du reste n'est pas psychanalytique. Et d'abord parce que tout simplement elle n'est pas. Le reste n'est ou n'est pas.

(Jacques Derrida, *Résistances*)

Na fábrica de tecelagem fios se entrelaçam com outros. Em alguns pontos se formam nós, muitos tão imbricados que não se consegue desfazê-los. A primeira pessoa avança na escrita, sem olhar para trás, sem pretender contar os fios que a cada vez se perpassam formando algumas vezes pontos mais densos em que se enredam inumeráveis meadas. Mas a outra pessoa que chega, esta sim, presta-se ao cálculo, e conta um a um os fios que, a cada vez, se confluíram nos tecidos. Ou tenta contá-los. Essa pessoa que chega depois também se apta a distinguir os pontos menos e os mais complexos, e ainda se permite agrupá-los conforme cores, espessura, e mesmo segundo a resistência. Essa segunda pessoa que chega não se tornará tecelão e não conhecerá “nenhum segredo” (*aucun secret*), conforme a observação introduzida por Derrida.⁷⁰ Pois a fábrica prossegue na produção indeliberadamente, de certo modo ignorando aquele aprendiz que conta, analisa, classifica.

Perguntar-se-á se o trabalho da desconstrução se identificaria com o daquela primeira ou o dessa segunda pessoa. Para tematizar essa questão apresentam-se dois passos: um primeiro elaborado no próprio texto “*Résistances*”, e um segundo que conduz a *Demeure, Athènes*.

Quanto ao primeiro, o parágrafo inicial deste tópico é, na verdade, uma perlaboração de um fragmento do *Fausto* de Goethe, traduzido por Derrida em “*Résistances*”. Este texto resultou de uma conferência pronunciada por Derrida quando de um Colóquio franco-peruano acerca da noção de análise, organizado em 1991 pelo *Collège International de Philosophie*, nas Universidades de Strasbourg II e de Toulouse le Mirail. Nessa remissão a Goethe, Derrida teria se inspirado na conferência de Miguel Giusti, que precedera a sua fala no Colóquio. Nas palavras de Derrida aqui traduzidas e nas quais ele, por sua vez, traduz Goethe, lê-se assim a referida passagem:

De fato, a fábrica de pensamentos é como um tear de tecelagem, onde um movimento do pé agita milhares de fios, onde o calçador sobe e desce sem cessar, onde os fios deslizam invisíveis, onde milhares de nós se formam de um só golpe: o filósofo entra em seguida [eis aqui o atraso do filósofo, do tarde-vindouro que analisa *a posteriori* e cujos estudantes não aprenderão jamais o segredo do tornar-se-tecelão nem, aliás, por definição, e devido a uma alergia essencial, nenhum segredo] e vos demonstra que

⁷⁰ J. Derrida, 1996, p. 53.

deve ser assim: o primeiro é isto, o segundo é isso, logo, o terceiro e o quarto aquilo; e se o primeiro e o segundo não existissem, tampouco existiriam o terceiro e o quarto. Os estudantes de todos os países estimam firmemente esse raciocínio; entretanto, nenhum deles tornou-se tecelão.⁷¹

Note-se que, comparando-se com o texto de Goethe (aqui citado em nota), na tradução acima o trecho entre colchetes foi introduzido por Derrida. Ele aí reforça o atraso do filósofo em relação ao que se passa e, em especial, ao que já transcorreu, já se teceu na tecelagem. Muito embora o texto de Goethe apresente a analogia entre a fábrica de pensamentos e a de tecelagem, por sua vez, na “tradução conveniente”⁷² proposta por Derrida assinala-se tanto mais a diferença entre ambas. Especialmente o termo alemão *hereintreten* – que mais aproximadamente se traduz por entrar, adentrar – é vertido em *entre ensuite* (“entra em seguida”). Ou seja, essa sua modificação da tradução permite a Derrida reforçar suas considerações entre colchetes relativamente ao atraso do filósofo e ao hiato, por assim dizer, entre o método ou certa analítica peculiar à filosofia e o que transcorre na tecelagem. Em outras palavras, esse segundo âmbito concerniria, em princípio, ao plano dos acontecimentos ou dos eventos; e a par disso, o que poderia denominar-se tentativa de análise e reflexão.

As propostas de distinção e aproximação entre esses âmbitos teriam se proliferado na contemporaneidade, no sentido de demarcar o acontecimento em sua imprevisibilidade e singularidade, por um lado, e a tentativa de seu ordenamento, por outro. Edgar Morin, por exemplo, no texto “Le retour de l'événement” (“O retorno do acontecimento”, 1972), começa por tematizar a oposição entre acontecimento (*événement*) e estrutura: entre a singularidade, a contingência, o acidental, o improvável etc. do acontecimento, por um lado, e a generalidade, a regularidade, a repetibilidade etc. da estrutura, por outro. Como proposta de sobrepujar essa oposição, Morin vincula acontecimento ao vivido (*vécu*) e ao caráter fenomenal (*caractère phénoménal*) de suas ocorrências, além de buscar justificar o elo entre acontecimento-acidente

⁷¹ Derrida, 1996, p. 52 s. Conforme o texto de Goethe:

“[...] Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist Euch, es musst'so sein:
Das Erst'wär'so, das Zweite so,
Und drum das Dritt' und Vierte so;
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär,
Das Dritt und Viert' wär nimmermehr
Das preisen die Schüler allerorten,
Sind aber keine Weber geworden.”

(Goethe, J. F. *Faust I* [1808], Studierzimmerszene. *Apud.* J. Derrida, “Résistances”, p. 52 s.)

⁷² Derrida, 1996, p. 53.

(*accident-événement*) e estrutura-sistema (*système-structure*).⁷³ Isso permitira pensar no cerne do acontecimento suas próprias regularidades e princípios ordenadores. Segundo o autor, essa vinculação ocorreria sempre que a emergência de algo é considerada um acontecimento originário (*événement originaire*) cuja sobrevivência é possibilitada por estruturas organizacionais, como, por exemplo, após a emergência imprevisível da vida, a sua preservação estrutural ocorreria através da homeostase.⁷⁴

Partindo de outra oposição – entre o conceito de acontecimento, que remeteria a uma “ontologia temporal”, e o conceito de elemento, que se basearia em uma “ontologia espacial” – Morin procura mostrar que a temporalidade do acontecimento diria respeito tanto a enfoques evolutivo-genéticos das ciências naturais, quanto a direcionamentos das humanidades segundo paradigmas evolucionistas, mecanicistas e causalistas.⁷⁵ Como proposta de superar a insuficiência naturalista desse tipo de abordagem e a fim de reverter a “repressão do acontecimento” que concerniria especialmente à filosofia analítica, Morin reforça orientações como a dialetização da relação entre acontecimento e sistema, a inclusão do catastrófico como “força criadora”, a consideração do acidental nas explicações sistemáticas nos domínios da antropologia, da sociologia, da etnologia etc.⁷⁶

Embora se possa pensar em uma breve aproximação dessa proposta com o pensamento e a performance desconstrutiva, no sentido de que nesta o acontecimento ou, mais precisamente, o evento é considerado a partir de relações diferenciais entre singularidade, imprevisibilidade, iterabilidade das idealidades e estruturações mínimas, tais “momentos estruturantes” se diferenciam a cada vez que a textualidade desconstrutiva tem lugar. À luz do quase-conceito de *différance*⁷⁷, enquanto espaçamento-temporalização com seus atrasos, interrupções, adiamentos, apagamentos, e segundo seus deslocamentos na obra de Derrida, se tornaria precário todo sentido de acontecimento como uma ontologia temporal em separado de alguma ontologia espacial, também porque a radicalidade da *différance* não comporta ontologias, sejam elas formais, sejam elas regionais. Por sua vez, uma solução dialética – embora certa dialética perpassasse o trabalho da desconstrução – também não poderia ser atribuída ao assim chamado procedimento desconstrutivo, em especial no que concerne à relação com aquilo que, a cada vez, se permite, em parte, analisar.

⁷³ Morin, 1972, p. 8.

⁷⁴ Morin, 1972, p. 10.

⁷⁵ Morin 1972, p. 17 s.

⁷⁶ Morin 1972, p. 18 s.

⁷⁷ Derrida, 1972b.

Conforme se lê em “Résistances”, é por um “amor à palavra resistência” que a desconstrução resiste à análise, ainda que passe por ela, frequente-a, demore-se naquilo que se desconstitui:

O que se denomina a “desconstrução” obedece inegavelmente a uma exigência *analítica*, ao mesmo tempo crítica e analítica. Trata-se sempre de *desfazer*, *dessedimentar*, *decompor*, *desconstituir* os sedimentos, os *artefacta*, as pressuposições, as instituições. E a insistência sobre o desligamento, a disjunção ou a dissociação, o ser “*out of joint*”, teria dito Hamlet, sobre a irredutibilidade da diferença, é demasiado maciça para que seja necessário insistir nisso. [...]

Mas simultaneamente, a “desconstrução” começa somente com uma resistência a esse duplo motivo. Ela radicaliza até, *ao mesmo tempo*, a axiomática e a crítica da axiomática. O que seu trabalho coloca em questão é não apenas a possibilidade, mas o desejo ou o fantasma de uma retomada do originário, o desejo ou o fantasma de sempre reassimilar o simples, qualquer que seja ele.⁷⁸

Nesse duplo movimento – mais propriamente *double bind* – sobrepõem-se a cada vez em diferentes pesos o impulso crítico-analítico implicando decompor, dissociar, dessedimentar, e a par disso, a impossibilidade de retornar ao simples e ao originário, como se à desconstrução coubesse um trabalho interminável em relação ao sentido, aos textos, às instituições e dispositivos. Em meio ao que se presta à análise, resistem certos pontos, por assim dizer, nodais, enquanto ao redor deles a intensidade e o peso das conexões e desligamentos suscitam a abertura de vias apenas parcialmente exploradas. Em “Résistances” Derrida refere-se, nesse sentido, remontando a Freud, ao umbigo como cicatriz de um nó que resiste à análise: “o lugar mesmo onde a análise deve parar, o lugar que deve ser deixado na obscuridade (*man muss im Dunkel lassen*). E esse lugar será um nó ou um tecido emaranhado, brevemente, uma síntese inalisável.”⁷⁹ O desejo do sonho surgiria “no ponto mais denso desse entrelaçamento (*Geflecht*)”, onde o lugar de origem do desejo consistiria no limite da análise. Mas, em alusão a Hegel, como enunciado na epígrafe da abertura de *Margens da Filosofia*, o limite é posto, mas é também o que se transcende.⁸⁰ Transcende desbordando-se, já que os pontos de sutura são simultaneamente de fissura, sem impedir que algo ultrapasse o que se teria delimitado, tal como o champignon fora do micélio⁸¹.

⁷⁸ Derrida, 1996, p. 41 s., tradução minha.

⁷⁹ Derrida, 1996, p. 28 s., tradução minha. Nas palavras de Freud, em *Traumdeutung (Interpretação dos sonhos, 1900)*: “In den bestgedeuteten Träumen muß man oft eine Stelle im Dunkel lassen, weil man bei der Deutung merkt, daß dort ein Knäuel von Traumgedanken anhebt, der sich nicht entwirren will, aber auch zum Trauminhalt keine weiteren Beiträge geliefert hat. Dies ist dann der Nabel des Traums die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitzt.” (Freud, 1982, p. 503).

⁸⁰ “[...] une limite est (*eine Grenze ist*) et la limite n’est aussi bien qu’une limite relevée (*aufgehobene*); la limite a un au-delà avec lequel toutefois elle se tient en rapport (*in Beziehung steht*), vers lequel elle doit être transgressée, mais où une telle limite ressurgit, qui n’en est pas une. [...]” (Derrida, 1972).

⁸¹ Derrida, 1996, p. 28.

Seguindo tais analogias – da tecelagem, do umbigo, do micélio –, a análise concerniria ao ordenamento dos fios, suas conexões, sua sequência temporal, sua coerência lógica, mas todas essas modalidades não coincidiriam estritamente com o que tem lugar a cada vez em textualidades, restando algum “segredo” ou “nó” para além ou aquém das conexões e entrelaçamentos entre os fios – ou a partir deles. Tanto há uma diferença espaçante-temporalizante que adia ou antecipa as conexões, quanto há, no cerne da fenomenalidade, algo que se retrai sem ser apenas um aspecto ainda não visível, passível de presentificar-se.

Para a desconstrução, a relação entre imprevisibilidade do evento (*évènement*) e tentativa de ordenação através de procedimentos analíticos e reflexivos resistiria a tentativas, por assim dizer, “conciliadoras”.⁸² Mas isso não implica que a desconstrução descarte possibilidades “diferenciadoras”. Como será explorado a seguir, certas vias se apresentam nesse sentido mais afeitas ao que a desconstrução busca preservar como resistência do rastro ou “restância do resto” – como citado na epígrafe deste tópico. Isso se deixará acompanhar aqui através de um desdobramento peculiar à obra de Derrida, concernente às condições de (im)possibilidade de análise a partir de um arquivo fotográfico peculiar.

II. Ruínas em fotografia: indícios

Jamais, et non seulement dans les allées du Céramique, au milieu de ses stèles funéraires, qu'on voit l'intégralité ou un détail, jamais aucune de ses photographies n'évite de signifier la mort. Mais sans la dire. Chacune en tout cas rappelle la mort accomplie, la mort promise ou menaçante, à la monumentalité sépulcrale, à la mémoire dans la figure de la ruine.

(Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*)

Em *Demeure, Athènes*, Derrida toca os temas da análise e da reflexão tanto menos a partir da subjetividade *stricto sensu* e tanto mais em meio a dispositivos técnicos e no contexto de duas elaborações oníricas: uma que remonta a Sócrates, e outra que ocorre via um acervo fotográfico. Como se apontará na sequência, a (im)possibilidade de análise, nesse contexto, se deixa pensar em via de mão dupla, a partir daquilo que o filósofo e o fotógrafo compartilhariam: a pretensão de certa resistência nos respectivos processos de captar e refletir a luz. Enquanto suplementos diferenciadores, sombra, ruína e indicialidade em fotografia passam ao primeiro plano.

⁸² Cf. Derrida, 2001.

Publicado pela primeira vez em 1996 em edição bilingue, *Demeure, Athènes* teria resultado de uma viagem de Derrida à Grécia, conforme o autor, seguindo os passos do fotógrafo Jean-François Bonhomme que lhe teria presenteado com uma série de fotografias de Atenas: Derrida as teria portado em sua viagem, enquanto tais imagens, por sua vez, portariam o luto.

“*Nous nous devons à la mort*”: essa frase emblemática que se traduziria como “Nós nos devemos à morte” atravessa toda a escrita do livro. Nós, seguidores supostos, estaríamos de luto. Alguém partiu, tal como havia sido previsto, nem mais cedo nem mais tarde, mas exatamente um dia após o sonho premonitório de Sócrates, retomado no livro. O que esse episódio, tão distante de nosso tempo e tão próximo da aurora da filosofia ocidental, teria a ver com o “dispositivo moderno” da fotografia?

Não se sabe jamais quando a teoria termina. E, no entanto, história do olho, Sócrates pretende sabê-lo, quando a teoria finda, graças a um sonho, mais precisamente pelo saber que provinha de um *ver*, o ver de uma *visão* (ἐνὶπνίον) que veio visitá-lo, em plena noite, no decurso de um sonho. Um sonho em preto e branco que nos esperava. Ele nos esperará ainda. É no momento desta presunção que eu sonhei fotografá-lo, quando Sócrates fala e pretende ter previsto o instante de sua morte.⁸³

Como uma espécie de elaboração do luto, seguindo os passos do fotógrafo em Atenas, mais propriamente um arquivo fotográfico desse percurso, Derrida escreve o pequeno livro de forma serial – “Cliché I”, “Cliché II” etc. – uma disposição fragmentária que remonta à série de imagens iterada na escrita.

[...] essa serialidade *porta o luto*. Ela porta o luto devido à sua estrutura discreta (interrupção, separação, repetição, sobrevivência), ela porta o luto *de si mesma*, para além das coisas da morte que formam seu tema, se o quisermos, ou o conteúdo das imagens.⁸⁴

O luto é portado, inicialmente, pelos passos do fotógrafo em torno do que resta de antigos monumentos, suas ruínas, mas ele também remanesce e se prolifera através das coisas e fragmentos de coisas que ecoam um desuso, um fora de uso em relação ao que outrora se dispunham.

Numa das imagens mais marcantes para a escrita de Derrida, a vigésima quinta da série, intitulada “Près de la rue des Vents”, a mulher de costas para o fotógrafo está absorta na contemplação de ruínas figuradas em uma pintura.⁸⁵ Essa imagem dentro de uma imagem faz

⁸³ Derrida, 2009, p. 35, tradução minha.

⁸⁴ Derrida, 2009, p. 10, tradução minha.

⁸⁵ Cf. Derrida, 2009, p. 43s.

lembrar a pintura “Arquiduque Leopold Wilhelm em sua Galeria em Bruxelas” (1647-1651), de David Teniers, o Jovem, descrita por Husserl e depois por Derrida, onde se esquia uma distinção entre o mundo das imagens e o chamado mundo perceptivo fora da galeria; a este tão somente se remete a partir de imagens dentro da imagem: cada uma se faz rastros remissivos a outros, visíveis ou não no interior da galeria.⁸⁶ Por sua vez, com a vigésima quinta fotografia de *Demeure, Athènes*, reinscrita na série remissiva aos cliques fotográficos, Derrida desloca mais marcadamente da perspectiva do sujeito a contemplação da imagem, pois também o sujeito se torna um momento dentre da série metonímica de fotografias.

A referencialidade é assim deslocada, inibida, coibida a refletir-se a partir de um arquivo fotográfico naquilo que este também des-arquiva.⁸⁷ A passante que contempla a ruína, pontua Derrida, estaria nessa situação dentro da imagem e diante da imagem da imagem: “o pintor partiu, o fotógrafo permanece invisível, e a expectadora, de costas, parece ao mesmo tempo olhar e contemplar e se deixar apreender no espetáculo.”⁸⁸ Como se o sujeito restante – a passante – fosse retirada da condição de estar diante do objeto ou “diante da imagem” – parafraseando Georges Didi-Huberman –, para tornar-se ela também um momento de uma indicialidade que ao mesmo tempo vincula e dispersa, antecipa e adia o que se permitiria, tão somente, supor. Aquilo que se contempla – a ruína em imagem dentro de outra imagem – remanesce deslocado de contexto, sua pré-história se faz uma remissão demasiado vaga em relação ao já sido.

Enquanto para Georg Simmel, em *Die Ruine (A ruína, 1911)*, a decadência de um edifício ou monumento confere à ruína um “carácter passado” indissolúvel, ou mais precisamente, uma “forma presente do passado”⁸⁹, na qual “um novo todo, uma unidade característica se tornou”⁹⁰, para Derrida, a ruína pode não resultar de uma totalidade passada supostamente havida, e tampouco se deixa apreender como uma nova totalidade. Onde Simmel leria a apropriação do passado por meio da ruína – “com este pedaço (*Stück*) que temos nas mãos, assenhoreamo-nos espiritualmente de toda a duração temporal desde o seu surgimento”⁹¹ – para Derrida, a ruína instaura, antes, uma des-apropriação do visível.

Como também se elabora em *Mémoires d’aveugle: L’autoportrait et autres ruines (Memórias de cego: O auto-retrato e outras ruínas, 1990)*, todo desenho é, em certa

⁸⁶ Cf. Derrida, 1967, p. 116 s.

⁸⁷ Cf. Derrida, 1995.

⁸⁸ Derrida, 2009, p. 44, tradução minha.

⁸⁹ Simmel, 1993, p. 129.

⁹⁰ Simmel, 1993, p. 125.

⁹¹ Simmel, 1993, p. 129, tradução minha.

medida, cego, todo autorretrato é assombrado pela ruína da visada e pelo retraimento do traço (*retrait du trait*): impossibilidade do olhar, do olhar perceptivo, de reter na imagem, grafia do visível, o que, aparentemente em simultâneo, se contempla ou se visa enquanto um desenho se inscreve.⁹² Essa situação se exacerba em *Demeure, Athènes*, já que ruínas se tornam tema no interior de uma serialidade metonímica de imagens e, ao mesmo tempo, condição de impossibilidade de acesso aos respectivos originais. Por sua vez, a reflexão e a escrita se fazem depender do que desponta de uma ou outra remissão a partir das imagens. Nessa condição Derrida elabora um sentido de reflexividade diverso daquele habitual de reflexão que, na filosofia ocidental, geralmente se funda na consciência. Conforme o seu comentário acerca da nonagésima imagem da série:

Encontro aqui de um *Fotógrafo na Acrópole*. Ele parece dormir, sonhar talvez, a menos que ele não seja morto sob um golpe de sol, a cabeça inclinada sobre o peito. Ele é talvez o autor deste livro. Ele teria fotografado a si mesmo. Em pleno sol, eis o heliógrafo, um chapéu sobre a cabeça, mas ainda demasiado exposto, pois o guarda-sol ou o refletor, atrás dele, não mais se encontra acima de sua cabeça, protegendo tão somente, assim parece, outras imagens fotográficas, [que] já [são] algumas reproduções, sem dúvida. Você percebe um outro aparelho, bem pequeno, atrás dele. E diante dele, sobre um tripé délfico, um aparelho de uma outra era o olha (*regarde*), a menos que ele não olhe alhures, talvez munido de um dispositivo-atraso (*dispositif-retard*). O autofotógrafo (*autophotographe*) dispôs em redor de si, como se ele os tivesse salvo sobre sua arca, um exemplar de cada espécie de coisa [...].⁹³

Ao reforçar a condição desse fotógrafo à meia sombra de um guarda-sol em Atenas, Derrida introduz uma espécie de outro ator nesse cenário, mas que é ao mesmo tempo o primeiro, a quem denomina “autofotógrafo”. Este teria disposto ao redor de si “um exemplar de cada espécie de coisa” e “teria acreditado dividir a *physis* ou o *kosmos*, o mundo e neste o mundo da cultura”: tudo isso se disporia em seu “arquivo fotográfico”.⁹⁴ Observe-se que tanto o prefixo auto-(fotógrafo) quanto a ideia de disposição pareceriam afirmar a centralidade de um sujeito em seu poder de (auto-)ordenação, bem como no manuseio daquilo que se lhe encontraria disponível, como se *vorhanden* – dado à mão. No entanto, há um contraste entre aquele que, tendo captado a luz (em foto-grafia), retira-se à sombra, e aquele que, espécie de heterônimo do primeiro, esforça-se, a partir de um exemplar de cada espécie, em apresentar a cada vez “o exemplar” que portaria o traço distintivo de cada âmbito ou região ôntica. Dir-se-á justamente ôntica, pois Derrida precisa que não se trata de uma análise que dissesse respeito a distinções ontológicas da fenomenologia transcendental nem aos existenciais de *Ser e tempo*.⁹⁵

⁹² Derrida, 1990. Cf. o detalhamento e os desdobramentos deste tema nos tópicos 4.4 a 5.4 de meu livro *Bildgeschehen* (Serra, 2024).

⁹³ Derrida, 2009, p. 35 s., tradução minha.

⁹⁴ Derrida, 2009, p. 36.

⁹⁵ Derrida, 2009, p. 36.

Um análogo esforço analítico em relação ao motivo apresentado em “Résistances” habita esse “autofotógrafo” que, tento percorrido por entre as ruínas de Atenas e tendo salvo do desgaste um exemplar de cada “coisa”, os ordenaria em diferentes domínios. Todavia, ele o faria em sonho, segundo Derrida, enquanto dormita à meia-sombra de um sol a pino em Atenas. O que se faria “disponível” é, antes, parte de um arquivo fotográfico que se encontra atrás do fotógrafo, não diretamente dado à sua visão, mas de algum modo lá, compondo o cenário do que também é uma imagem fotográfica. Imagens de ruínas e ruína da imagem icônica que suporia uma apresentação do referente e uma centralidade do sujeito da perspectiva. Em desconstrução desta, o ponto do olhar de onde se suporia originar a imagem não apenas é instaurado retroativamente a partir de um dispositivo, como já o experimento de Filippo Brunelleschi, em 1402, deixava antecipar⁹⁶, mas nesse caso, além disso, os olhos estão fechados.

Tratar-se-ia, ainda assim, de um esforço de análise em princípio infinito, de partida separável em oito âmbitos, o que Derrida formaliza como “8 + n outras coisas”, assim ordenados, conforme a serialidade reiterada no texto: a coisa *mineral*; a coisa *vegetal*; a coisa *divina*; a coisa *animal*; a coisa *humana*; a coisa *técnica*; o âmbito da *reflexão*; o âmbito da *reflexão sobre a reflexão*.

Interessante notar que o primeiro nível (a coisa *mineral*) é o mais amplo e a ele remetem os demais, sendo definível como: “a materialidade sem vida, ruína ou não, com ou sem inscrição: *todas* as fotos pertencem por algum traço a essa primeira classe”.⁹⁷ Em *Demeure, Athènes*, essa suposta origem da série já equivale ao próprio âmbito da imagem fotográfica, lá onde a série, sem acesso a um referente ou a uma *arché* originária, começa pela reprodução e não se constitui senão pelo caráter remissivo do rastro.⁹⁸ Os outros âmbitos ou espécies assim se permitem delimitar e analisar apenas dentro desse acervo de fotografias e suas remissões, por exemplo, a “coisa *animal*”, passível de diferenciar-se em “vivos” e “mortos” e ainda em subdivisões como: “vivos em liberdade” (“natural” ou doméstica), “vivos em cativeiro” etc. Essa “taxonomia” não seria isenta de um caráter “fantasmático” ou “mimético”, elaborada

⁹⁶ Conforme detalhado por Hubert Damisch (2012) em *L'origine de la perspective* (1987) e relido por mim (Serra, 2024) a partir da “aperspectiva da inscrição do traço” elaborada por Derrida em *Memórias de cego*. Esta se permitiu pensar (Serra, 2024) em remissão e contraste com outros autores (Damisch, Lacan, Sartre, Freud, Bernet) que efetuaram a seus modos deslocamentos da visibilidade perspectiva e da pulsão escópica através da estruturação do olhar (*regard*) de outrem.

⁹⁷ Derrida, 2009, p. 36 s., tradução minha.

⁹⁸ Semelhante desconstrução da origem de uma série de imagens foi apresentada por Derrida (1978). Cf. Serra, 2024, tópico 4.3.

a partir de momentos ou detalhes que atuam como fragmentos metonímicos de generalidades e singularidades inacessíveis enquanto tais.

Por sua vez, acerca do âmbito “a coisa *técnica*” Derrida ressalta a inseparabilidade entre instrumentos ou aparelhos fora de uso e o afeto do fotógrafo que os retira, de certo modo, do esquecimento. “Essa afeição do fotógrafo por esses utensílios ou esses signos desafetados não é também um afeto do atraso, do atraso sem retorno?” – pergunta-se o autor.⁹⁹ Essa afeição, enquanto “atraso sem retorno”, não seria uma simples nostalgia resultante do distanciamento ou perda de algum enraizamento mais originário. As imagens de fotogramas e sonogramas em desuso fariam, antes, ressoar e reinscrever na Atenas antiga e contemporânea ruínas da técnica moderna, que atuam simultaneamente como fetiches, mercadorias desativadas da circulação econômica. Deslocadas no presente, como memória de um investimento – econômico-afetivo – que teria tido lugar, elas se reinscreveriam, as que se revelaram, enquanto ecos ou afonia espectral projetada ou “refletida” pela luz.¹⁰⁰

Disso se segue que o sétimo e oitavo âmbitos da série, justamente concernentes à “reflexão”, se refratem à costumeira reflexão filosófica de caráter subjetivo. Acerca desse tema, Merleau-Ponty, por exemplo, assinalava não haver uma oposição entre, por um lado, a consciência reflexiva que descreve, analisa, ordena etc. e, por outro, aquilo a que ela se volta, que assim se denominaria o irrefletido. Em suas palavras:

Não é, pois, o irrefletido que contesta a reflexão, é a própria reflexão que se contesta, pois seu esforço de retomada, de posseção, de interiorização ou de imanência somente tem sentido, por definição, em relação a um termo já dado, e que se retira em sua transcendência sob o olhar mesmo que vai procurá-lo ali.¹⁰¹

Na concepção de Merleau-Ponty, a fenomenologia a partir de Husserl não ignoraria a relação entre sujeito e objeto, mas a ultrapassaria, tornando-a derivada, o que implica uma reelaboração do sentido de reflexão, não mais situada apenas na subjetividade. Conforme o autor: “a reflexão não nos instala em um meio fechado e transparente, [...] ela não nos faz passar, pelo menos imediatamente, do “objetivo” ao “subjetivo”, [...] antes, ela tem por função desvelar uma terceira dimensão onde essa distinção torna-se problemática.”¹⁰² Já na atitude natural, segundo Merleau-Ponty, estaríamos em relação a uma reflexão que se realiza nas coisas (*dans les choses*), enquanto que, na radicalização efetuada pela redução, Husserl deslocaria o âmbito do em si ou do assim chamado “irrefletido”: este deixaria de se opor ao âmbito da reflexão,

⁹⁹ Derrida, 2009, p. 40, tradução minha.

¹⁰⁰ Derrida, 2009, p. 40; 42.

¹⁰¹ Merleau-Ponty, 1960, p. 263, tradução minha.

¹⁰² Merleau-Ponty, 1960, p. 264, tradução minha.

embora também não coincida plenamente com esta, na medida em que conteria “sínteses que residem aquém de toda tese”¹⁰³. Tais sínteses aquém das teses diriam respeito ao que ainda não se singularizou enquanto fenômeno e que pode ou não se incorporar à reflexividade da consciência.

Já em *Demeure, Athènes*, ocorreria um passo diferenciador em relação a essa condição, pois tudo o que se torna passível de análise é refletido e diferido, antes, pelo procedimento fotográfico. A análise e a classificação vêm a ser, assim, “reflexões sobre a reflexão” (fotográfica) ou ainda uma espécie de “representação metonímica” com base em “fantasmas de simulacros ou simulacros de fantasmas”¹⁰⁴. É como se tais reflexões pudessem senão propriamente independer de uma consciência reflexiva, em todo caso adiá-la, torná-la condicionada a mediações indiciais e dispositivos técnicos previamente diferenciados em circunstâncias, além de antecipadamente filtrados por outrem: uma perspectiva suposta e um manuseio prévio com respectivos cortes e reenquadramentos.

Estaria ele [o fotógrafo] já assombrado pela ruína estratificada de todas as memórias atenienses que ele teria desejado apreender em vista (*prendre en vue*), neste dia, hoje, sob este sol, mas para todos os dias [*tous les jours*] e para sempre [*toujours*]? Ou bem, pelo que se passa, um belo dia, entre a técnica fotográfica e a luz do dia?¹⁰⁵

Sujeito e objeto ou sujeito e sujeito refletido restantes, residuais e metonímicos, ambos estão como que aprisionados nos procedimentos de produção, revelação, arquivagem de imagens, momentos de um dispositivo técnico, reprodutivo, mas também condição mesma dessa cadeia de reflexividades. Nada nessa cadeia coincide com o agora especular, em que objeto e sua imagem se dariam em simultâneo. Mas cada reflexão sobre a reflexão adia e espaça a imediatez, não se desdobra senão de modo remissivo a mais de um momento ocorrido e pretensamente apreendidos enquanto tais no instantâneo fotográfico. “Pretensamente”, pois o famoso “noema da fotografia” afirmado por Roland Barthes – ou seja, cada fotografia põe indubitavelmente um agora passado no qual quem fotografa esteve diante de uma realidade única que se conserva na imagem¹⁰⁶ – é tornado, a partir de Derrida, uma “suposição” proveniente de vindouros/as expectadores/as da imagem. Ao ressaltar que o fotógrafo partiu e que lhe assombra uma “ruína estratificada de todas as memórias atenienses”, Derrida reforça o sentido de escrita da luz como escrita da sombra (*photo-skya-graphia*): indicação em atraso a

¹⁰³ Merleau-Ponty, 1960, p. 266.

¹⁰⁴ Derrida 2009, p. 43.

¹⁰⁵ Derrida 2009, p. 57, tradução minha.

¹⁰⁶ Barthes, 1980.

partir de um negativo, interrupção da correspondência e da continuidade presumidas entre sujeito, imagem e referente.

O desejo próprio da filosofia seria, ao contrário, a “destruição do atraso”¹⁰⁷, a coincidência entre a reflexão e o refletido, preferencialmente sem a mediação técnica ou, mais propriamente, sem nenhuma mediação. Todavia, na condição irremediável de um *après-coup* (*a posteriori*) que não apenas sucede ao evento, mas o habita desde sua pretensa origem perceptiva e ocular, é nessa condição que Derrida alude à filosofia, justamente, escreve à sombra da filosofia ocidental. Pois é no intercurso entre seguir os passos do fotógrafo – Jean-François Bonhomme – como acesso indireto ao que resta da Atenas clássica, ao que dela se deslocou e nela se sedimentou da modernidade, é nesse intercurso que Derrida retoma o tema mencionado no início deste tópico acerca de uma dívida e um luto em relação ao filósofo, Sócrates.

É a morte de Sócrates, em suma, que não cessa de velar sobre nós, a cultura da morte ou o culto do luto, a maneira como esse pobre Sócrates, entre o veredito e a passagem das velas ao largo do cabo Sunião, acreditou, não se salvando, salvar-se e salvar em si próprio, no mesmo instante, a filosofia, toda essa música, “a mais elevada”, enquanto, eu persisto em crer, a filosofia poderia ter uma outra chance.¹⁰⁸

Essa ambivalência Derrida também a tematiza em outro ensaio que aborda a questão do que acontece quando o sujeito sai de cena.¹⁰⁹ O sujeito filosófico e o sujeito para a filosofia são subentendidos neste texto. Em *Demeure, Athènes*, Sócrates e o fotógrafo são os sujeitos que supostamente se retiraram. Após essa partida restaria um acesso à verdade cujo testemunho escapa ao discurso vivo e proferido, retrai-se à percepção ocular, remanesce lacunar na escrita. A morte de Sócrates e o luto a ela vinculado coloca em questão a sobrevivência da Atenas clássica – sujeita a um desaparecimento crescente e também a alguma permanência ou demora (*demeure*). Significaria essa condição o fim da filosofia, como Heidegger tematiza em um texto homônimo¹¹⁰, ou a sua retirada antecipada, tal como a décima primeira fotografia de *Demeure, Athènes* a anunciaria para a fotografia analógica?

Nessa fotografia, intitulada “Le Parthénon”, comentada especialmente no “Cliché XII”, o fotógrafo agora se torna um observador ausente ou apenas suposto em relação ao que aparece na imagem: poderia ter-se retirado para a sombra sob o guarda-sol e refletor, como na nona fotografia da série, mas, nesta de número onze, ele teria saído de cena. Como se desconfiado da promessa de refletir a luz, o fotógrafo outrora fotografado, agora, ainda mais à margem, se torna

¹⁰⁷ Derrida, 2009, p. 47.

¹⁰⁸ Derrida, 2009, p. 53, tradução minha.

¹⁰⁹ Derrida, 1992.

¹¹⁰ Heidegger, 2000.

ao mesmo tempo o sujeito implícito ao que se aponta na imagem, precisamente onde a sua aparição é presumida e o seu ter-estado-aí só pode ser suposto (*supposé*). No horizonte de fundo dessa fotografia, vislumbra-se o Partenon, o que dele restou, (suas) ruínas. O aparelho sobre o tripé porta o luto antecipadamente inscrito nas fotografias, e uma espera das relevações do que ainda se encontra em negativo. A possível reprodutibilidade técnica dos fotogramas em miniatura e a revelação possível de outros que perduram em negativo remanescem justamente enquanto possibilidades.

Na escrita do “livro de epitáfios” – como Derrida também alude a *Demeure, Athènes* – a questão do paradeiro de Atenas ou das suas ruínas e, nisto, da filosofia herdada da Grécia, entrecruza-se com a questão acerca da temporalidade, das instâncias e origem do evento fotográfico. Este último seria objeto – segundo Derrida – de uma reflexão renovada sobre o tempo e o ser. “Mas o ser e o tempo na era da fotografia”:

Pois eu já tinha pressentido, através destas fotografias, uma meditação paciente e caminhante, uma meditação que, tomando seu tempo, dava-se assim o tempo de uma démarche lenta por Atenas (quinze anos!), o passo de uma meditação sobre o ser e o tempo, o ser-e-o-tempo em sua tradição grega, certamente, desde o excerto do *Sofista*, na abertura de *Ser e tempo*. Mas o ser e o tempo na era da fotografia.¹¹¹

O arquivo de fotografias fotografado ou (des)arquivado na décima primeira imagem de *Demeure, Athènes* encerra uma promessa oculta, de partida irrealizável, acerca da coincidência de momentos (*Augenblicke*) do tempo, como se o sentido de *a posteriori* da revelação fotográfica pudesse ser contraído. A fotografia digital pareceria cumprir essa promessa, ao mesmo tempo em que o espaçamento e a temporização parecem desaparecer. Nesse cenário atual, o fotógrafo que partiu também pareceria desaparecer. Essa expressão “parecer”, aqui repetida, não se poderia sem mais rasurar, precisamente em seu sentido coloquialmente pejorativo, como algo que escapa à verdade. Essa partida precede-nos e “nós nos devemos à morte”: um enigma acerca do qual os “Clichés” de Derrida em *Demeure, Athènes* não nos fornecem uma resposta; antes, reinscrevem iteradamente num ou noutro fragmento essa condição:

[...] o primeiro “nós”, o “sujeito”, viria depois do segundo (objeto reflexivo, objeto tomado em vista e que se põe a nos olhar (*regarder*) desde ali, tal um objeto “fotografado”). Ele só se constituiria como “sujeito” após ter refletido o “segundo” “nós” constituído, ele, em “objeto” devido (*dû*): nós somos “devidos” (moratória, prazo, pôr em demora), aparecemos a nós mesmos, relacionamo-nos conosco, tomamo-nos em vista como um devido (*un dû*), apreendidos nessa dívida ou dever

¹¹¹ Derrida, 2009, p. 20, tradução minha.

que nos precede ou nos institui, uma dívida que nos contrai antes mesmo de a termos contraído.¹¹²

Preso a uma dívida – e a uma herança – contraída antes (“nós nos devemos à morte”), o suposto primeiro sujeito (que se reconheceria reflexivamente enquanto tal) segue o segundo, aquele que vem antes e deixa ao suposto primeiro a luz arquivada em negativo, na qual também o sujeito se inscreve. O suposto primeiro sujeito torna-se o segundo (objeto refletido): a reflexividade que lhe permitiria reconhecer-se enquanto tal não se faz senão a partir do que se inscreveu antes e pode ou não ser revelado. Essa ambivalência já assinalava Derrida em duas acepções do verbo *être* (ser) conjugado na primeira pessoa do singular: sou e sigo (*suis*).¹¹³ Mas agora o sujeito é também o que se retira à sombra da imagem revelada, e às margens da aurora grega da filosofia, de sua *phoné* e de seu *logos*. Como se os caminhos percorridos outrora estivessem parcialmente bloqueados, em certos momentos interrompidos, inacessíveis, em negativo, resta ao sujeito deter-se nos vestígios, nas imagens das ruínas restantes, nas inscrições, em reflexos e retrações. No retrair-se da percepção, no alargar-se da reflexividade, teria lugar o que passa pela análise, enquanto antecipadamente se revela, se arruína, por vezes se apaga – do ponto de vista do olhar –, ainda que não completamente enquanto rastro.

Referências

- BARTHES, Roland. *La chambre claire: Note sur la photographie*. Paris: Gallimard, 1980.
- DAMISCH, Hubert. *L'origine de la perspective*. Paris: Flammarion, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. La différence. In: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972b, p. 1–30.
- _____. +R (par-dessus le marché). In: *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p. 169-209.
- _____. *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
- _____. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. Jacques Derrida: Entretien avec Jean-Luc Nancy. In: *Points de suspension: entretiens*. Paris, Galilée, 1992.
- _____. *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. Résistances. In: *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996, p. 11-53.

¹¹² Derrida, 2009, p. 54, tradução minha.

¹¹³ Derrida, 2006.

_____. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: *Dire l'événement, est-ce possible?* (1997). Paris et. al.: L'Harmattan, 2001, p. 81-112.

_____. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

_____. *Demeure, Athènes: Photographies de Jean François Bonhomme*. Paris: Galilée, 2009.

FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. In: Studienausgabe, Bd. II. Frankfurt: Fischer, 1982.

HEIDEGGER, Martin. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 2000, p. 61-80.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Le philosophe et son ombre. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 259-295.

MORIN, Edgar. Le retour de l'événement. In: *Communications*, 18, Paris: Seuil, 1972, p. 6-20.

SERRA, Alice M. *Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins*. Cham, Switzerland: Springer/ Phänomenologica, 2024.

SIMMEL, Georg. Die Ruine. In: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd. II. Hrsg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, p. 124-130.

A estranha língua que me habita

Marcelo José Derzi Moraes¹¹⁴

Resumo

Esse texto aborda a questão da língua no contexto colonial, etnocêntrico e logocêntrico em que quase sempre está inserida. A partir de Derrida e da desconstrução, vamos pensar o transbordamento da língua para além da língua falada e escrita. Pensando uma língua enquanto uma escritura, esse texto tensiona e liberta a língua da clausura do *logos* eurocêntrico, permitindo que sua estranheza se manifeste como sua força e potência a partir de uma escritura-outrem.

Palavras-chave: Desconstrução; língua; colonialidade; escritura.

Résumé

Ce texte aborde la question du langage dans le contexte colonial, ethnocentrique et logocentrique dans lequel il s'insère presque toujours. Basé sur Derrida et de la déconstruction, nous réfléchissons au débordement du langage au-delà du langage parlé et écrit. Pensant la langue comme une écriture, ce texte tend et libère la langue de clôture du *logos* eurocentrique, permettant à son étrangeté de se manifester comme sa force et sa puissance d'après de l'écriture-autre.

Mots clés: Déconstruction; langue; colonialité; écriture.

*As “pessoas deslocadas”, os
exilados, os deportados, os
expulsos, os desenraizados,
os nômades, têm em comum dois
suspiros, duas nostalgias: seus
mortos e sua língua.
Jacques Derrida*

Hegel diz que Édipo é o primeiro homem. Não se trata exatamente do primeiro homem vivo, mas, a primeira ideia de homem universalizada. Partindo dessa ideia, podemos, então, perguntar: haveria algo anterior ao homem? Visto que esse homem, Édipo, que irá se projetar para todo o por vir do Ocidente, se revela no seu encontro com a Esfinge; sim, existe algo ou alguém antes do homem. Assim, percebe-se que algo, ou alguém, ou mesmo alguma coisa colocou uma questão para Édipo. Quem colocou a questão? A esfinge. Um ser-humano? Não. Um monstro, um híbrido, um ser que mistura dois reinos, o reino animal e o reino humano, corpo de leão e cabeça de humano. Diante disso, essa esfinge, esse monstro, esse híbrido, que carrega dois reinos animais, também seria anterior ao próprio animal, já que ela carrega o devir-animal, além do devir-homem. Sendo assim, o monstro, esse ser estranho, seria anterior ao

¹¹⁴ Doutor em Filosofia pelo PPGFIL da UERJ. Professor adjunto da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – UERJ/FIOCRUZ/UFF/UFRJ. Coordenador do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas – Gente – CNPq.

homem e ao animal. Ora, essa dualidade de reinos, na Esfinge, pode ser compreendida de uma forma em que, possuindo a cabeça de humano, a Esfinge fala e pensa como humano, mas, tendo o corpo de leão, ela age de forma violenta e instintiva. Nesse sentido, a Esfinge é monstruosa não apenas por ser um ser híbrido, metade humano e metade animal, mas, porque seu lado animal não seria possuidor de uma racionalidade e de uma discursividade. Dessa forma, a Esfinge se compromete por seu lado animal. Mas, uma coisa é certa, na origem, é o monstro. Um monstro que fala, mas fala qual língua? Qual é a língua do monstro? A fala de um monstro sempre irá chamar atenção por ser uma fala estranha, tenebrosa, cavernosa. Assim, percebemos no dilema colocado pelo filósofo Adriano Negrís, *pode o animal falar?* Sabemos que Aristóteles diferenciou o humano do animal pela fala, pela linguagem, pelo *logos*. Essa linguagem sempre se confundiu com a sua própria racionalidade. Nesse sentido, vale a pena lembrar que traduzimos *logos* tanto para linguagem quanto para razão. Essas, por sua vez, seriam exclusividade do homem. Pela mitologia grega, o monstro híbrido só falou por possuir um lado humano. Porém, sua língua é escritural, uma escritura-outrem, que sendo cavernosa, vindo de longe, das margens, do subterrâneo, ecoa na sua estranheza sua monstruosidade. Lembrando que, desde o Fedro de Platão, sabemos que a escritura sempre seduz, nos conduz às margens, aos limites da *pólis*. Nesse sentido, a escritura-outrem sempre irá nos seduzir e desviar dos caminhos retos. E é no momento do desvio, ao chegar nos limites conduzidos pela escritura-outrem, que o homem encontra o animal, o monstro, o diferente, o outro. Assim, é preciso pensar uma escritural animal.

O monstro, a monstruosidade de uma escritura-outrem é a própria *arque*. *Arque* enquanto origem, *arque* enquanto comando, mas, também, *arque* enquanto fundamento, uma vez que é a Esfinge, o monstro, uma criatura que coloca a questão sobre e para o humano. E é a Esfinge a primeira a falar, falando uma fala espectral, monstruosa, estranha. O humano, então, é aquele que vem depois do monstro. O monstro, assim, é aquele que coloca uma questão, a questão que desafia o homem a dizer quem ele é, o que ele é. Diante da questão, Édipo precisa responder, porque, se não responder, é devorado pelo monstro. Ora, esse, talvez, seja um dos primeiros momentos fundacionais de maior orgulho que o homem branco europeu moderno inventou para si mesmo: o desafio diante de um enigma para se dizer quem é, e a superação daquilo que não é humano.

Nesse cenário de perguntas e de respostas, algo é fundamental no jogo dos enigmas da fundação do Ocidente, a saber, uma suposta crença de que a língua dará a resposta à questão colocada por uma outra língua. A língua e a decifração são os elementos fundamentais da base para a origem do homem ocidental. Pois, pela língua, se chega à verdade. Acredita-se que, entre

Édipo e a Esfinge, um acordo de entendimento foi possível pela língua; e, pela língua, Édipo se inventa e se coloca como superior à Esfinge, ao monstro: Édipo vence a Esfinge. Porém, nunca se perguntou sobre um possível ruído na fala ou na escuta, tanto por parte de Édipo quanto por parte da Esfinge. Mas, uma coisa é certa, nessa cena fundadora do Ocidente, escolheu-se por dar fé, por acreditar que, entre o humano e o monstro, um acordo foi firmado, e se firmou pela língua. Era possível confiar nesse acordo. Todavia, não descartamos que, nesse diálogo entre Édipo e a Esfinge, um estranho eco ecoou se repetindo e se lançando ao por vir. Esse eco se repetiu, excluindo e recalcando qualquer língua de seres diferentes, estranhos ao modelo universal ocidental. Qualquer língua falada, diferente de quem contava a história da vitória, foi tratada como cavernosa, como ruídos, uma língua espectral.

Uma língua estranha, um estranho e sua língua são sempre familiares. As estranhezas familiares nunca são tão desconhecidas. Quando se pressupõe o domínio e o conhecimento da língua de outrem, passa-se ao processo de imposição de uma língua dominante, um processo colonial. De caráter espectral, a língua sempre ronda de tempos e tempos. Assim, no debate colonial, uma língua dominante acaba por excluir e rebaixar a língua do colonizado. A língua que falamos é sempre uma língua estranha. É a língua do colonizador. Mas, qual seria então minha língua, já que toda e qualquer língua sempre me coloniza? Não temos como escapar. Ao nos lançarmos no mundo, uma língua nos coloca diante do mundo. Somos refém dela, e o que nos resta é, no mínimo, jogar com ela, pois alguém sempre quer me colonizar com sua língua. Diante disso, atentos à violência da língua, Roland Barthes a acusará de fascista, não apenas por muitas das vezes nos impedir de falar, mas por nos fazer falar o que ela quer. Assim, acreditamos que uma escritura-outrem é uma possível rota de fuga para desestabilizar e deslocar estruturas fixas e hierárquicas que rebaixam outras escrituras e impõem uma língua dominante dentro de uma lógica de poder.

Desde a *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*, passando pela *Farmácia* de Platão até *O monolinguismo do outro*, Derrida nos lembra que é preciso pensarmos outras escrituras, tanto na fala oral quanto na escrita. É preciso pensar uma escritura-outrem ou outra língua, uma língua enquanto escritura, uma língua como *phármakon*. Além disso, tanto a língua quanto a escritura, a língua enquanto escritura, carregam em sua lógica a ideia de parasita, portanto, de colonização. Dessa maneira, a mesma língua que coloniza é a língua que permite descolonizar. Já que a língua é habitação, habitar a língua ou ser habitado por ela pressupõe uma certa lógica do intruso, da ordem daquilo que me coloniza, que me habita. Assim, o que fazer com essa língua? Como produzir uma escritura, uma língua que resista a uma certa violência colonial? Como produzir uma língua ou uma escritura que liberte e que não colonize?

Todo discurso de colonialidade dos povos não-europeus, não-ocidentais, passou pela negação da razão e da linguagem. O filósofo Rafael Haddock-Lobo nos lembra que, desde *A gramatologia*, Derrida está apontando para um certo etnocentrismo da linguagem e para a desconstrução de uma colonialidade. Sabemos que, por meio da técnica, do discurso da técnica, da técnica enquanto discurso, a Europa colonizou as sociedades ditas sem história, sem escrita, sem estado, sem pensamento, sem alma, sem *logos*, sem luz. A negação de tudo isso é um epistemicídio, diz Mogobe Ramose. Em *Brutalismo*, Mbembe aponta que o homem ocidental via na linguagem o seu mais alto grau de elevação, a mais notável realização humana. Vale a pena lembrar que Heidegger quando diz que a linguagem é a morada do ser, está colocando em jogo a valorização da linguagem e sua importância. Nesse sentido, o homem ocidental necessitava garantir essa grande realização. Assim, foi preciso um pacto entre a linguagem e a técnica, uma vez que a linguagem produziria a verdade. Desse modo, a técnica foi entendida como aquilo que possibilita fazer, realizar, pensar linguagem como ferramenta, um instrumento que possibilitaria a evolução e o desenvolvimento das sociedades ocidentais. A junção dessas duas, a linguagem e a técnica, tinha como única função revelar a verdade. Essa era a promessa que a técnica lançava ao porvir. Nesse contexto colonial, qualquer tipo de linguagem falada ou escrita que não passasse pelo crivo da técnica, seria menor, secundária, sem valor.

Nessa lógica do estranho, da estranheza, surge a estrangeiridade de uma língua estranha que chega de forma cavernosa, horripilante aos ouvidos. Toda língua é outrem, toda escritura é outrem. Não quero ver essa língua chegar, mas ela chega, e me ocupa, me habita, me torno refém da minha língua e da língua do outro. O que fazer ao escutar essa língua estranha, esse estranho que chega? Em *Margens da Filosofia*, Derrida aposta em timpanizar a filosofia, promovendo o que podemos chamar de uma escuta incondicional. Édouard Glissant reforça a importância de escutar o outro para ampliarmos a dimensão espiritual da nossa própria língua. A escuta do outro, do estranho, enquanto escrituras e línguas outrem, dão margem, ecoam para os centros, assombram os centros, mas deixam as margens incapturáveis pelo princípio de identidade e de não-contradição. Uma escritura louca, vadia, trans, anormal, estrangeira, monstruosa, pobre, popular, indígena, marginal, negra, árabe, feminina, deficiente, animal, animalesca, diferente, são sempre estranhas a uma língua dominante; são sempre, portanto, estrangeiras, e possuem sua própria língua que ameaça a língua do poder. Dessa maneira, toda escritura-outrem é, como diz Édouard Glissant, ecos-mundo, que se lançam ao por vir provocado desvios e transformações.

Em *O Anjo Exterminador* do Buñuel, percebemos o esgotamento da linguagem quando não mais suporta a violência colonial da relação burguesa. Nesse esgotamento, se produz as

mais sinistras escrituras nas relações entre pessoas. Buñuel nos permite assistir à cena da família como a cena do esgotamento da linguagem. O que nos resta depois do jantar no qual todos estavam de acordo, falando entre si numa língua que garantia a civilidade? A violência das relações e o fim de uma língua dominante. A estranheza sempre se revela pela língua ou pelo esgotamento da linguagem. É diante da escritura-outrem que a estranheza se manifesta e assombra. A língua, enquanto escritura-outrem, revela aquele que chega. Em *A Metamorfose*, Kafka nos mostra que a estranheza se revela quando Gregor Samsa, transformado em um animal, ao invés de responder à sua irmã com uma língua conhecida, produz ruídos. Gregor não era mais humano, transformou-se num monstro, num animal, num inseto, num inumano, e a língua o entregou. A língua é aquela que entrega, que anuncia, que denuncia. Por essa razão, muitas vezes me calo, até porque, a fala entrega também aquilo que não quero entregar.

Nietzsche, em *Amigos fantasmas*, diz que treme diante das vozes daqueles amigos que pouco mudaram, que não amadureceram e que, ficando no passado, nos trazem uma lembrança que não queremos mais lembrar. Nietzsche, então, nos mostra essa força assombrosa da língua enquanto escritura, que assombrando, espectral, se lança para um futuro trazendo as marcas do passado. A língua é esse ser espectral estranho que tentamos dominar, mas a língua sempre escapa, sempre entrega. É por essa razão o desespero de ter o controle da língua, da escritura, porque ela entrega, ela vacila.

Nessa lógica parasitária, habitando e sendo habitado, somos obrigados a carregar essa estranha coisa, essa monstruosidade que nos habita, que nos constitui. Por essa razão, no contexto da língua, a repressão e o recalque estão sempre presentes. Manter algumas línguas na escuridão é tarefa de controle e dominação colonial. Porém, saber operar essas línguas na escuridão, nas margens, contaminar a luz e os centros, é tarefa das línguas e escrituras marginais. Assim, entendendo que nunca nos livramos totalmente do outro, que é impossível se descolonizar, porque todo contato com o outro já provoca uma modificação, que é impossível se livrar do estranho sem deixar seus rastros; uma escritura-outrem é aquela que, contaminada, sempre irá contaminar os discursos e práticas de pureza. A escritura-outrem é o indesejável.

A estranheza e o medo de uma escritura-outrem é que ela chega, e que pode nos habitar, nos fazendo refém. Enquanto um intruso, a língua sempre vai espectralar, pois ela é espectro. Em *Das unheimlich*, Freud aponta que o estranho familiar começa pela estética, pelo belo e pela sensação. Diante de uma escritura-outrem, do horror, da angústia, da aterrorização da chegada de outra língua, uma língua estranha, não posso negar uma certa familiaridade. Mas, a nego, porque não é minha. Ora, Freud nos lembra que o familiar é diferente do estranho, mas o estranho tem sempre algo de familiar. Tornando-me estranho, vejo minha escritura, minha

língua se apagar. Para Schelling, o estranho é aquilo que deveria ter ficado nas sombras, mas que veio à tona. E o que vem das sombras é o outro enquanto escritura, uma escritura-outrem que chega e precisa ser controlada.

Em seu texto *O intruso*, Jean-Luc Nancy mostra que o intruso se introduz à força, de surpresa; que, possuidor de uma astúcia, mas sem direito, sem ser admitido, é um forasteiro, um fora da lei. Sendo o intruso aquele que é de fora, a escritura-outrem é sempre intrusa, sempre de fora, sempre fora da lei, estranha, estrangeira. E é diante da hospitalidade que Derrida está sempre preocupado com os limites impostos àquele que chega, que, diante de soleiras, fronteiras, encontra os limites. Os limites, esses, estabelecidos para o estranho, para o estrangeiro, que começam no momento que exijo dele falar minha língua. Essa violência da língua é a violência da exclusão, a violência do limite, a violência contra uma escritura-outrem. Por essa razão, que uma escritura-outrem confunde e borra limites e fronteiras.

O mundo grego antigo é o mundo da estrangeiridade. Tanto Odisseu quanto Heródoto nos mostram que a relação com o outro, como *ksénos*, com o estrangeiro, constitui a Grécia antiga. A questão da hospitalidade está presente em todas as sociedades antigas, e ainda hoje é um problema internacional. A questão da hospitalidade, por sua vez, é uma questão da língua. Então, como receber aquele que não fala minha língua? Desde os gregos, o limite entre hospitalidade e hostilidade estava presente. Na tentativa de não ser um fora da lei – *anomos* –, tanto hóspede quanto hospedeiro vivem o terror de ser refém, de perder o seu lugar para o estrangeiro. O risco de se tornar refém do hóspede ou refém do hospedeiro está na lógica de um acolhimento incondicional. Deixar o outro chegar sem impor a sua língua, respeitar a escritura-outrem chegar, saber lidar com o *phármakon* da hospedagem e da parasitagem só é possível diante do risco de saber chegar e deixar chegar. A língua do acolhimento é a da hospitalidade incondicional. É esse risco que precisamos correr se queremos acolher o outro. É saber que aquela escritura-outrem vai provocar e espectralizar minha língua, minha casa, meu lar.

O hóspede, enquanto um sujeito hostil, por não falar minha língua, por trazer sua escritura, é sempre um estranho familiar, um estrangeiro, que, quase sempre na própria casa, diante da violência da língua do déspota familiar, se vê sempre como o outro, como hóspede. Esse devir-estrangeiro que muitos carregam, que não os permite se sentir em casa, nunca, em lugar nenhum, o torna o hóspede indesejado, um intruso familiar. Lembrando que, desde Freud, já sabemos que o Eu não é senhor nem na própria casa. Nesse sentido, a escritura do inconsciente, a fala de um outro-eu, são línguas e escrituras-outrem que me constituem. Não tenho controle e nenhum domínio delas. Quando Lévinas, em um primeiro momento, diz que o sujeito é hospedeiro e, mais de dez anos depois, vai dizer que o sujeito é refém, Lévinas está

apontando para o caráter espectral do sujeito, a saber, aquele que é habitado por um outrem infamiliar, indesejado, aquele outro de mim, que uma hora chega, a saber, Gregor Samsa de Kafka. Em outras palavras, eu hospedo e sou refém de uma língua que adoto como minha, mas que diz quem eu sou. Diante disso, o que fazer com essa língua que me habita e que me registra como outrem? Acreditamos que a única maneira de não sermos engolidos pela língua do outro, até mesmo o outro de mim, é jogarmos com as línguas, é provocarmos ruídos nas línguas e escrituras.

Na *Odisseia*, Ulisses, diante das sereias, usa da *techné*, da técnica, para ter controle da língua das sereias. Ulisses queria capturar as sereias pela fala, pela língua, usando da técnica. Mas, não entende que é no silenciar das sereias que elas promovem a mais forte das resistências da língua, da escritura: o silêncio. Calo-me, assim, você não me captura. Mas, se falo, falo minha língua, minha escritura. Em *A tempestade*, de Shakespeare, Calibã, o monstro, o outro, o colonizado e escravizado, aprende a língua do invasor, do colonizador com uma única tarefa, espregar seu algoz. Seja pelo silêncio ou pelo domínio da língua do outro, a questão sempre é reconhecer que, com a língua, eu posso jogar e, com ela, se joga para bagunçar ou colocar *o tempo nos eixos*.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon a partir da Martinica; e Derrida, em *O Monolinguismo do outro*, a partir da Argélia; cada um, à sua maneira, aponta a violência da língua dominante. Tanto Fanon quanto Derrida mostram o quanto a língua dominante produz uma violência do habitar, do chegar e dominar nossos corpos, nossas mentes e nossas falas. Ambos os autores mostram que, diante da língua dominante, nos resta dominá-la ou sermos dominados por ela. A língua do colonizador, como a Lei, como a Lei da casa, não só marginaliza como apaga e reprime línguas e escrituras-outrem que tentam, cotidianamente, escapar da violência da língua imposta. Enquanto, em um autor, a língua francesa violenta o crioulo; no outro autor, o francês violenta o árabe. Colonizados pelo francês, ambos reconhecem que o francês os habita, mas, que é preciso resistir às ressonâncias da língua francesa, levando-a ao esgotamento, produzindo uma língua francesa contra ela mesma.

Uma língua tem pretensão de identidade, mas também sabemos que toda língua é uma invenção. Nesse sentido, quem pode se dizer possuidor, proprietário de uma língua? Conduzindo a língua ao seu esgotamento, fazendo-a dizer o que ela não quer dizer, deixando vir um desejo, uma força, que rompa com os princípios de identidade e de não-contradição, é preciso falar a língua não falada, a língua das esfinges, uma língua enigmática; é preciso não dar de bandeja a escritura para outrem. Quando os invasores não compreendem a língua de Calibã, ficam inconformados e preocupados. Mas, quando Calibã fala para o outro não entender,

está produzindo seus feitiços; o feitiço da língua, da escritura, que se manifesta quando o outro se perde na escritura infamiliar. É preciso, então, falar mais de uma língua, não mais de um idioma. É preciso deixar que a dobra da língua se manifeste, que seu espectro apareça, pois sempre falamos muitas línguas.

Na espectralidade de habitar e ser habitado por uma língua ou mais línguas, entendemos que não há uma essência da língua, que temos e não temos uma única e só língua, que ela não é minha, mas é somente minha. Sou monolíngue, diz Derrida, mesmo falando outras línguas, idiomas, mesmo tendo minhas singularidades, minhas escrituras. Não há essência, não há inatismo cartesiano, não há identidade enquanto uma essência determinada a priori. Defender isso é acreditar na natureza da língua como inata. Uma língua me habita, mas nem sempre eu a habito. Ela não é natural, mas ela me constitui, me constrói e me desconstrói. Sendo anterior à fala, a língua é uma arque-língua, sem origem, sem fim, sem comando, sem fundamento. Uma língua está sempre por acontecer, está sempre por vir; uma língua, uma escritura enquanto um pensamento que não quer dizer nada, sem destinatário ou remetente, uma promessa, um desejo, uma abertura. É preciso inventar línguas. Derrida explica que não falamos mais de uma língua, e essa língua são muitas, porque não há uma só língua, não há um idioma puro. É preciso reconhecer que toda escritura, toda língua mistura as fronteiras das línguas, se deixando contaminar pela diferença.

O que fazer, então, com a língua que me coloniza e que não deixei chegar, mas que chegou e me constituiu em quem eu sou? Numa promessa de me descolonizar da língua que me habita, talvez, começar como Calibã espraguejando deus e o mundo. Talvez, assumir que a língua que me coloniza, que não é pura, se contamina e se mistura ao estar no mundo. É saber, como diz Lélia Gonzalez, que, no Brasil, falamos pretuguês, e que isso, com certeza, não estava no projeto colonial. Talvez, pensar como bell hooks, e usar a língua do colonizador contra ele e, por meio da arte, reinventar a língua do colonizador; combatendo todo racismo e preconceito linguístico, toda xenofobia linguística, e assumindo que, no jogo das escrituras, a língua é sempre mais que uma e una; ela é intrusa, ela habita e modifica. O pretuguês é aquela herança espectral cavernosa que nos chega. O pretuguês é o intruso, o estranho familiar no português colonial, que permite inventarmos diferentes formas de relação e de viver.

A língua é uma invenção, um acontecimento. As línguas e escrituras se inventam e se reinventam; é sempre pelas margens que se constroem e se deixam vir línguas e escrituras-outrem; elas habitam e contaminam a língua dominante. Pelos múltiplos códigos, escrituras e línguas das ruas, é preciso pensar uma língua enquanto escritura, que se manifesta e se lança pelas ruas da cidade, produzindo códigos outrem que permitem que comunicações sejam feitas,

é uma forma de combater uma língua dominante e colonial. Nesse sentido, não apenas a invenção de novas escrituras como reinventar as escrituras e línguas dominantes permitem uma ampliação do mundo e do real, produzindo deslocamentos e novas formas de entendimentos e de manifestação de *ethos* reprimidos e recalçados. Dessa maneira, algumas escrituras circulam pelas cidades e pelos espaços urbanos de forma espectral, produzindo uma forma de deslocamentos, de aporias que, fechadas, se abrem ao por vir criando rotas de fuga jamais imagináveis. É preciso usar a língua do colonizador contra ele, tensionando, inventando e reinventando. É sempre preciso usar a língua contra todas as tentativas de uma violência da língua.

No debate da reinvenção, da invenção de uma língua e de uma escritura-outrem, a melhor forma de fazer a língua dominante tremer é promover deslocamentos que abalem sua segurança em seu espaço dominante. Da mesma forma que uma língua dominante transborda dos centros e se impõe às periferias das cidades e do mundo, é preciso promover práticas que contaminem essa centralidade da língua dominante. Assim, é nas bordas e limites criados para manter cada escritura em seu lugar que precisamos começar por contaminar as bordas desse limite. É na borda, chegando, estando, espectrando, que as línguas se contaminam, que as línguas começam a produzir uma escritura-outrem.

As estruturas, que mantêm as bordas, os limites e as hierarquias seguras, são sustentadas nessa força de uma língua e de uma escritura dominante. É pela escritura que escala-se a marquise e marcar-se nas alturas uma escritura que ali permanecerá sempre vista, mas sem ser entendida; sempre à mostra, mas não compreendida, não traduzida, não absorvida. Produzida na escuridão, no cair da noite, essas escrituras das sombras permanecem à sombra mesmo que vistas. São espectrais na medida que estão e não estão ali; à mostra, mas não são vistas; manifestas, mas não compreendidas.

As escrituras das sombras são línguas das margens, produzem um fenômeno, mas não são apreendidas. Todas as tentativas de tradução dessa língua são violências interpretativas que quase sempre se dão com o intuito de um encerramento, de um enclausurar uma língua-outrem. No momento que essas escrituras começam por ocupar os espaços dominantes e centrais, fazem desses centros margens das margens. Assim, textos, ruas, becos, museus, muros, prédios, marquises, esquinas, praias, trens, ônibus, orelhões, banheiros públicos, cada canto da cidade tem suas bordas apagadas e redesenhadas; bordas e limites passam a ser escrituras que, de forma espectral, somem e aparecem, se deslocam e se centralizam, descentralizando centros. As escrituras da cidade são línguas que habitam e que promovem estranhezas. São muitas as tentativas de apagá-las. Porém, todas as tentativas de apagar ou excluir essas escrituras-

paisagem permitem que elas se reinventem e que retornem na força do retorno espectral. Nesse sentido, essas escrituras-outrem retornam na força de seu *ethos*, construindo uma ética, um modo de ser. Rafael Haddock-Lobo, por exemplo, nos ensina o quanto a produção de uma escritura pelos pés é possível, nos ensinando a pisar devagarinho. Já a filósofa Dirce Solis nos ensina que a escritura-outrem, do modo de ser marginal, é a abertura para uma democracia por vir.

Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado*, invoca o texto *A colônia penal de Kafka*. Kafka nos mostra uma escritura que estaria a serviço da Lei. Mas, tanto nas sociedades ocidentais quanto não-ocidentais, a escritura tem o papel de direcionar a sociedade. Sabemos que Lévi-Strauss e tantos outros negaram a escritura aos povos indígenas; no entanto, o que Clastres nos apresenta, é que a escritura das sociedades indígenas produz uma Lei. Derrida, por outro caminho, apresenta a escritura indígena para além da escrita fonética. Esses dois autores estão trazendo a potência da escritura para além da clausura da escrita logocêntrica. Assim, sendo essa escritura a lei, estando ela no corpo ou fora dele, essa lei tem que estar em nós, escrita em nós, como é o caso de algumas comunidades indígenas e africanas. É preciso pensar que o corpo produz escrituras. Essas são escrituras-outrem. A escritura no corpo sempre teve a função de marcar uma lei ou uma verdade, sempre produzindo códigos. O ato de marcar, de inscrever no corpo, como também é feito nos animais, fora produzido em todas as sociedades, seja para produzir uma violência e reforçar uma lógica de poder ou para produzir um modo de ser e de existir, no qual me relaciono com o outro.

Essa língua escritural, que também é espectral, assombra e retorna, se apresenta e se ausenta, se lança num por vir, carrega um passado, uma história. A escritura-outrem produz novas lei no estado de exceção constante que é a vida. A escritura é sempre uma herança, uma língua, é uma memória que se reinventa. Uma língua e uma escritura-outrem é a possibilidade de deixar vir *ethos* que são reprimidos em nossas sociedades, de diversas maneiras e formas. Cada corpo, humano ou não-humano, é uma escritura, é uma língua, uma escritura-outrem que se manifesta e que pode ou não ser interpretada, que está sempre sujeita à interpretação de outrem, quase sempre violenta. É produzindo escrituras que intencionam que podemos operar com transbordamentos da língua e, assim, fazer tremer a clausura colonial da língua.

Pensar uma língua que chega, uma escritura-outrem, promover uma desobediência escritural da língua dominante, é promover uma ética da escritura, uma ética da língua, que ao respeitar a língua de outrem, deixa manifestar o *ethos* próprio de uma língua que se constitui na relação com o mundo. Nesse sentido, acolher a língua do outro como uma questão de

hospitalidade, é uma questão de ética. Deixa vir novas escrituras, escrituras-outrem, é pensar uma outra ética, a ética dos rastros e dos espectros, uma ética da escritura.

Referências

- BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.
- BITETI, Mariane de Oliveira; MORAES, M. J. D. Vidas e Saberes Periféricos como Potências Transgressoras. In: *Tlalli Revista de Geografia*. 2019.
- BORGES-ROSARIO; MORAES, M. J. D. HADDOCK-LOBO, R. (org.). *Encruzilhadas filosóficas*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução: Nôemia de Souza. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução: Theo Santiago. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
- _____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.
- _____. *O monolinguismo do Outro*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001.
- _____. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- _____. *A farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da Hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. Editora Escuta: São Paulo, 2003.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010.
- FREUD, S. *O inquietante*. Tradução: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução: Eduardo Jorge Oliveira; Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. Diáspora africana: Editora filhos da África, 2018.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia*: Notas de Desconstrução e Filosofia Popular Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2020.

_____. *Abre-caminho*: assentamentos de metodologia cruzada Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir*: a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2022.

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

MORAES, Marcelo J. D.; NEGRIS, Adriano. Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida. In: SOLIS, Dirce E. N.; MORAES, Marcelo J. D. *Políticas do lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

NANCY, Jean-Luc. *L'intrus*. Paris: Éditions Galilée, 2000.

NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? In. *Revista de Filosofia SEAF*, Ano: 12. N. 12, 2014.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. In: *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 2019.

_____. Espacialidades e espectralidades abissais. In. SOLIS, Dirce E. N.; MORAES, Marcelo J. D. *Políticas do lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

Desconstrução e psicanálise: do psiquismo como uma máquina de escritura

Victor Maia¹¹⁵

Resumo

Este trabalho tem como principal objetivo fazer uma leitura do ensaio *Freud e a cena da escritura*, de Jacques Derrida, buscando evidenciar os contornos e as consequências que o filósofo magrebino dá ao esforço de Freud para entender o aparelho psíquico como uma máquina de escritura. Além disso, trata-se de tentar compreender como esse outro retorno a Freud *contamina* a desconstrução derridiana e nos dá a pensar o sujeito, a diferença e o inconsciente de outro modo.

Palavras-chave: Escritura; *Différance*; Psiquismo; Rastro; Inconsciente.

Abstract

This paper aims to analyze Jacques Derrida's essay *Freud and the Scene of Writing*, highlighting the contours and consequences that the Maghrebian philosopher attributes to Freud's effort to understand the psychic apparatus as a writing machine. Furthermore, it seeks to explore how this alternative return to Freud influences Derridean deconstruction, offering new ways of thinking about the subject, difference, and the unconscious.

Keywords: Writing; *Différance*; Psyche; Trace; Unconscious.

Introdução

A desconstrução não é uma psicanálise da filosofia, terá dito Jacques Derrida um pouco por toda parte. Denegação que fará repercutir um outro tipo de retorno a Freud, a partir do fim da década de 1960. Em um de seus ensaios seminais, *Freud e a cena da escritura*, publicado em 1967, Derrida lançou um outro tipo de olhar sobre Freud, enxergando aí um tenaz investimento metafórico do pai da psicanálise sobre sua concepção do aparelho psíquico, que vai do *Projeto para uma psicologia científica* (1885/1950) à *Nota sobre o bloco mágico* (1925), passando pela *Carta 52* e pela *Interpretação dos sonhos* (1900).

Curioso arco de pensamento, desviante em sua forma, do qual Freud não terá aberto mão ao longo de mais de trinta anos. Tratava-se, como o texto de Derrida nos permitirá compreender, da tentativa de dar conta de duas exigências teóricas aparentemente inconciliáveis, a saber, 1) a de se representar o psiquismo como uma máquina; e 2) que o conteúdo do psiquismo fosse representado por um texto essencialmente gráfico. Ou seja, em última instância, temos aí um problema de ordem metafórica que deveria nos permitir compreender o aparelho psíquico esboçado por Freud como uma máquina de escritura. Mas,

¹¹⁵ Psicanalista (Ebep-Rio), pós-doutor em filosofia contemporânea pela UFRJ e pela UERJ. E-mail: victormaiasoes@gmail.com.

adverte-nos Derrida, pela insistência de Freud sobre essa metáfora, talvez se produza aí um movimento desconhecido da filosofia em relação à própria escritura¹¹⁶.

*Para além de uma ordem filosófica e metafísica milenar, que pensou sempre o ser como presença a si da consciência, era preciso [que é dizer, a um só tempo, faltava e era necessário, na dupla escuta que a expressão francesa *il fault* nos dá a pensar] situar de outro modo a questão do primado da presença. Nesse sentido, noções como rastro, *différance*, escritura, até mesmo o tempo (como temporalização), todas elas importantes operadores da desconstrução (Solis, 2009) derridiana, estavam, de algum modo, em reserva na reflexão de Freud. Não na totalidade dos desdobramentos e dos contornos que Derrida terá dado a essas noções, claro está, mas como abertura para possibilidades novas e totalmente diferentes de se pensar a autoridade da fenomenologia sobre o presente, sobre o sentido e sobre a vida. Em outras palavras, como aquilo que uma certa “lógica do inconsciente” permitiu então contestar no seio dessa fenomenologia do presente (DERRIDA, 2004, p. 204-205).*

E se falamos de outro tipo de retorno a Freud, isso é porque Derrida terá empreendido uma leitura diferente daquela comumente aceita nos círculos acadêmicos e psicanalíticos parisienses de então. Muito mais preocupado com o que teria passado despercebido no discurso de Freud, Derrida parece renunciar à comum discussão sobre os textos e conceitos metapsicológicos para ater-se a um pensamento do *rastro* e da *escritura* proporcionado pela psicanálise, um pensamento que terá permitido a emergência de *uma outra noção de diferença*.

No *Projeto*, lembremos, Freud tentara dar conta de uma concepção de memória à luz dos pressupostos das ciências duras, propondo para isso uma psicologia como ciência natural, ou seja, uma psicologia que pudesse “representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (FREUD, 1996, 255). Na *peça fantástica* elaborada por Freud, tais partículas quantificáveis são os neurônios, cuja organização em diferentes sistemas e funções não nos oferece uma descrição anatômica nem uma realidade ontológica do aparelho psíquico, mas sim o esforço em direção a construção de uma metapsicologia.

Portanto, o *Projeto para uma psicologia científica*, cujos princípios teóricos de alguma maneira não terão sido abandonados por Freud ao longo de sua obra, não é um trabalho científico de caráter descritivo e experimental, mas um modelo hipotético que concebe o psiquismo como uma máquina capaz de transformar energia em inscrições neuronais (e, logo depois, em representação e sentido). Mas, Derrida nos lembra de Nietzsche, “a vida psíquica

¹¹⁶ A noção de escritura será retomada no decorrer do texto.

não será nem a transparência do sentido, nem a opacidade da força” (FREUD, 2009, 296). Importa aqui, então, não perdermos de vista a *diferença* na dinâmica das forças.

O problema teórico ao qual Freud permanecerá fiel durante décadas será, portanto, a tentativa de dar conta de uma máquina que seja capaz de reter sem deixar de receber novas impressões, um aparelho que dê conta, ao mesmo tempo, da “permanência do traço e da virgindade da substância e recepção” (FREUD, 2009, 295). Ou, no esteio de um spoiler anunciado desde o início, do psiquismo como uma máquina de escritura. Problema este que só a *Nota sobre o bloco mágico* terá solucionado, a partir de uma estranha progressão teórica empreendida por Freud, de 1895 a 1925.

Mas há aqui ainda um *investimento metafórico* de Freud que produz, aos olhos de Derrida, um movimento até então desconhecido da filosofia clássica, pelo menos desde Platão. Movimento esse que fez com que Freud abalasse certa segurança com a qual a filosofia se organizou em relação à escritura e a certa noção de diferença, à qual Derrida terá privilegiado em toda sua obra. Que é dizer que, ao entrar nessa seara fronteira entre a psicanálise e a filosofia, Derrida enxerga uma invasão engendrada por Freud na totalidade do psíquico, que será irredutivelmente representado como texto, a partir da *Carta 52* e da *Interpretação dos sonhos*. Ou seja, é de natureza essencialmente gráfica aquilo que é representado pelo conteúdo psíquico.

No período em que faz a comunicação do texto *sobre* Freud, a noção de escritura alcança um lugar privilegiado e definitivo no pensamento de Derrida. Se nos textos anteriores, como o *Introdução à Origem da Geometria*, e mesmo nas primeiras edições dos ensaios que posteriormente compreenderam a *Gramatologia* – que foram revisados e republicados com alterações conceituais substanciais (Baring, 2019) –, vemos um incômodo ainda tímido, ou pelo menos ainda não radical, com o privilégio da voz como sintoma da clausura metafísica; a partir de 1966, é possível notar um outro manejo da noção de escritura, que não pode mais ser pensada no âmbito de uma derivação da voz, como traço finito de um significado transcendente. No contexto de um antigo domínio do fonologismo, Derrida nota em Freud os pressupostos teóricos necessários para a radicalização e superação da distinção entre os modelos topográfico e econômico do psiquismo por meio da noção de escritura. Aquilo que no *Projeto* foi tomado como marcas de excitação, um ano depois, na *Carta 52*, será reconstituído segundo uma “conceitualidade gráfica ainda inédita em Freud” (FREUD, 2009, p. 303). É a passagem

empreendida por Freud das inscrições neuronais ao traço e ao grama¹¹⁷, da cena psíquica à cena da escritura.

Sabemos que Derrida fez da noção de escritura um motivo incontornável de sua obra. Ao denunciar o privilégio da fala [*phoné*] sobre a escritura, o projeto gramatológico de Derrida não concedia um privilégio à escritura, o que demarcaria a sua anterioridade originária em relação à fala. Possivelmente, mesmo um leitor não familiarizado com o timbre do pensamento derridiano consiga perceber que é mesmo o oposto. Trata-se muito mais de um colocar-se na escuta de uma reserva de escritura no seio da *phoné*. Em sede derridiana, essa leitura se marca como abertura para o pensamento desse sincategorema que o autor designa como *escritura* (DERRIDA, 2008, p. 69).

Essa noção de escritura, segundo a tonalidade que Derrida dá a esse termo, age deslocando a estrutura *fono-logocêntrica* do pensamento ocidental – que rebaixa a escrita ao estatuto de face exterior e superficial da fala – e ensejando na língua as marcas de indecidibilidade e excesso que reenviam à exterioridade da língua nela mesma. Esse contorno indecível corresponde à estrutura aporética da língua, que rasura o tradicional pressuposto do significado transcendental, segundo o qual haveria uma idealidade originária do significado, da qual o significante seria apenas o seu representante empírico. Na *cena sem cena* de um pensamento da escritura, temos que cada palavra se abre sempre à exterioridade que se inscreve como uma singularidade *diferante*. Em outras palavras, a cena gramatológica nos dá a pensar o próprio para além da identidade plena da palavra, uma vez que remarque a anterioridade – não cronológica, claro está – da palavra que nos é herdada. Que herdamos como memória disso mesmo que nos constitui – a língua –, mas também como promessa, como observa Derrida em *Mémoires*: “a essência da palavra é a promessa”, para logo arrematar que “não há palavra que não prometa” (DERRIDA, 1998, 101-102).

A escritura sublinha, portanto, o caráter sempre indecível e não apresentável, não apropriável por nenhuma fenomenalidade, de toda palavra. Nesse sentido, a palavra funciona diferindo-se dela mesma, na sua abertura à exterioridade e ao outro dela mesma, como *rastro de rastro*. Esse rastro, diz-nos Derrida, “faz com que a palavra diga sempre outra coisa ainda que o que ela diz, ela diz o outro que fala ‘antes’ e ‘fora’ dela [...]” (DERRIDA, 2008, p. 56). Como rastro de rastro, a escritura nunca se deixa apropriar pelo ente presente, ela não se deixa reduzir nunca à forma da presença (*Ibidem* p. 69). Derrida nos convoca então a pensar essa

¹¹⁷ E logo será preciso pensar, junto com Derrida, a passagem do traço ao rastro, como marca da desconstrução do logocentrismo.

escritura como, ao mesmo tempo, exterior à palavra e interior à palavra que é em si mesma uma escritura (*Ibidem*, p. 56).

Não nos precipitemos, no entanto, nesse emaranhado conceitual que parece borrar as fronteiras entre a filosofia e a psicanálise. Evitemos o assédio de um salto teórico que nos lance na desventura de uma compreensão da desconstrução do logocentrismo como mera psicanálise da filosofia. Antes, lancemos mão de ferramentas importantes oferecidas por Freud para tentar dar conta desse retorno sintomático do recalçamento da escritura “como aquilo que ameaça a presença e o domínio da ausência” (DERRIDA, 2009, p. 290).

Do *Projeto* ao bloco mágico

No *Projeto*, Freud tenta fazer uma descrição do aparelho psíquico como um sistema de traços – que não deve ser confundido com a noção de rastro [*trace*], que logo será de fundamental importância para entendermos os desdobramentos levados a cabo por Derrida no que se refere ao tema de nossa leitura. O psiquismo, dizíamos, se inscreve como um sistema de traços que daria contorno ao campo da memória. Nesse primeiro momento, o psiquismo é essencialmente memória. Mais, “sem memória não existiria qualquer aparelho psíquico, mas apenas um frágil organismo neurobiológico” (BIRMAN, 2007, p. 289).

Freud se embrenha aqui numa teia de conceitos para os quais terá recorrido a diversos modelos mecânicos, a fim de organizar a estranha articulação que propôs entre o psíquico e a escritura. Trata-se aí de construir uma solução que dê conta de um aparelho que seja capaz não apenas de transformar força em significação, mas de reter a memória sem saturar a superfície dessa retenção. Em outras palavras, era preciso dar conta das exigências de um aparelho que tivesse a capacidade de ser alterado de modo permanente por acontecimentos ocorridos uma única vez, isto é, um *aparelho de memória*.

No momento do *Projeto* (1895), Freud ainda não consegue pensar numa saída para essa dificuldade teórica. “Não se pode imaginar, de improviso, um aparelho capaz de funcionamento tão complicado” (FREUD, 1996, p. 359), ele diz. Sem poder contar ainda com a solução que só virá trinta anos depois, a do bloco mágico, Freud lança mão de um modelo neurológico controverso e, ao mesmo tempo, pouco condizente com a neurologia da época, “uma fábula neurológica cujo esquema e cuja intenção [ele] jamais abandonará, de certo modo” (DERRIDA, 2009, p. 295). Seu objetivo será “prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (FREUD, 1996, p. 355).

No entanto, se há pouco salientamos o destaque dado por Freud a certa ideia de memória, que seria fundamental para sua concepção de psiquismo, essa ideia não nos chega sem algumas complicações. Ao contrário do que poderíamos apressadamente pensar, o aparelho psíquico não é aí o suporte para a recepção de memória. É, antes, a memória que constitui e engendra o aparelho psíquico. *Essa* memória não se identifica com um conceito mais trivial, digamos, ligado à lembrança ou a um acontecimento passado, sempre disponível para a consciência. Freud está introduzindo aqui um conceito original de memória, entendida como memória inconsciente. Ele está pensando essa memória como traço e, muito em breve, precisará operar um deslocamento para pensá-la também como escritura. Na *Carta 52*, um ano depois de redigir o *Projeto*, o pai da psicanálise irá assumir a retórica da escritura, ao observar que “o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*” (FREUD, 1996, p. 287) [os grifos são de Freud].

Tema de incontáveis estudos, discussões e querelas, o *Projeto* ocupa um lugar singular na obra de Freud. Publicado à revelia, pouco mais de uma década após sua morte, esse texto intriga pelo estilo – diferente dos demais escritos do autor –, mas também por aquilo que esboça sobre o psiquismo. Seus intérpretes e comentadores se dividem diante de suas ambiguidades, seja enxergando ali os fundamentos gerais da teoria psicanalítica, seja considerando um texto ainda alheio aos propósitos da psicanálise *propriamente dita*. Mas, para além das discussões sobre o lugar do *Projeto* na obra de Freud, importa compreendê-lo segundo suas possibilidades e as aberturas teóricas que nos *dá a pensar* sobre, por exemplo, a *escritura* e a *diferença*.

O *Projeto* se divide em três partes. Para nossos propósitos aqui, iremos abordar rapidamente a primeira parte, onde Freud propõe um “Esquema Geral” sobre o funcionamento do psiquismo, concebendo-o como uma máquina ou aparelho, capaz de transformar determinadas energias. Nesse contexto, as partículas materiais que correspondem aos neurônios são diferenciadas por sua atividade ou repouso. A partir do princípio da *inércia neuronal*, os neurônios tendem a descarregar uma quantidade (Q) de energia.

Freud constrói um notável modelo, que devemos entender como metafórico, e não como uma descrição anatômica de nosso sistema nervoso, o que estaria longe dos propósitos da psicanálise então nascente. Importantes conceitos como “barreiras de contato” e “facilitação” ou “trilhamento” (*Bahnung*) são articulados aqui, a fim de solucionar a dinâmica a partir da qual os neurônios operam. Neste momento, há duas classes de neurônios (uma terceira e fundamental classe logo precisará ser enunciada). A primeira, dos neurônios permeáveis, que não oferecem resistência à passagem de Q e não retêm marcas duradouras. São, portanto,

neurônios que permanecem inalterados após a passagem de excitação. Já na segunda classe de neurônios, os impermeáveis, operam as barreiras de contato, não permitindo ou permitindo apenas parcialmente a passagem de $Q\eta$. Com a passagem de excitação, esses neurônios se alteram, oferecendo assim uma possibilidade de representação da memória. Aos primeiros, Freud chama de neurônios Φ ; os segundos, são chamados de neurônios Ψ .

No *Projeto*, Freud pensou a memória como um circuito de impressões de ordem neurológica, conhecidas como *engramas*. Na prática, essas marcas seriam um produto da resistência interna do organismo à livre circulação de energia. Por um lado, os neurônios tendem, pelo princípio de inércia, a se livrar de uma energia $Q\eta$. Por outro lado, porém, deve-se admitir a existência de resistências à descarga total de $Q\eta$, sem as quais não seríamos senão fugazes e frágeis organismos biológicos. Isso porque são justamente essas barreiras de contato, que se opõem à descarga total de energia, não deixando ou deixando passar apenas parcialmente uma quantidade de excitação pelos neurônios Ψ , que se organizariam como o aparato necessário à emergência da memória e, portanto, do *próprio* psiquismo.

Essa divisão dos neurônios em categorias não tem, ressalte-se, nenhum suporte no discurso das ciências naturais da época. Mas essa neurologia indicativa, por assim dizer, encontra dificuldades importantes enquanto se sustenta numa topografia das marcas mnêmicas, que não concebe o psiquismo senão como diferenciação. Freud se vê por vezes diante de importantes encruzilhadas ou aporias, cuja travessia será a condição para os desdobramentos de sua ciência. Para isso, ele precisará conceber novas descrições para o funcionamento do aparelho psíquico.

Como vimos, as facilitações ou trilhamentos (*Bahnung*) correspondem aqui a um percurso das excitações num sistema de passagens e resistências a descargas de energia que constituem os traços do aparelho psíquico. Mas, embora os traços de memória sejam permanentes, a lembrança desses traços acontece na diferenciação, como rastro diferencial. Isso quer dizer que, para além da simples retenção de energia das facilitações, importa em igual medida a diferença nas barreiras de contato. Ou seja, a memória não pode ser concebida aqui apenas como um produto das facilitações, mas também pelas diferenças entre as facilitações. Nesse contexto, Derrida ressalta ainda que essas diferenças na dinâmica das facilitações não se referem somente a forças, mas ainda a lugares. O pensamento da diferença, conforme o filósofo franco-argelino, “não pode dispensar-se de uma tópica nem aceitar as representações correntes do espaçamento” (DERRIDA, 2009, p. 300).

Mas há ainda uma outra complicação a ser resolvida, no que se refere à diferenciação do ordenamento dos traços, sem a qual não seria possível pensar a oposição entre força e sentido. Se falamos até aqui de diferenças de quantidade – segundo uma concepção quantitativa do aparelho psíquico –, será preciso também falar das diferenças de qualidade. No entanto, para Freud, como para a comunidade científica que lhe era contemporânea, o mundo exterior não pode oferecer senão quantidades, ao passo que as qualidades pertenceriam apenas à consciência. Restava então explicar de onde provinham as qualidades, uma vez que não podiam ser recebidas de fora do aparelho nem tampouco do sistema Ψ , que só retém quantidades e diferenças entre quantidades.

Para explicar as diferenças de qualidade, diferenças puras por excelência, Freud lançará mão então de um terceiro sistema de neurônios, que introduz nessa discussão uma dimensão temporal engendrada pela noção de *período* que ela comporta. Esse terceiro sistema de neurônios (ω) “é excitado junto com a percepção, mas não com a reprodução, e cujos estados de excitação produzem as diversas qualidades – ou seja, são *sensações conscientes*” (FREUD, 1996, p. 369).

Derrida percebe aí a introdução de uma nova concepção de tempo, trazida pela noção de *período*, que terá transformado, e mesmo revolucionado a discussão sobre a própria ideia de diferença. A permeabilidade e a facilitação dos neurônios ω , que não podem provir de uma quantidade, mas sim do tempo puro, de um movimento de temporalização, em sua articulação com o espaçamento, assumem aqui a forma de uma nova audácia de Freud, a hipótese descontinuísta. Hipótese essa à qual terá se mantido fiel e à qual retornará no penúltimo parágrafo da *Nota sobre o bloco mágico*, para dizer que, em vez de uma suspensão da excitabilidade no sistema perceptivo, acredita numa periódica não excitabilidade desse sistema. Esse funcionamento descontínuo do sistema *Pcp-Cs*, diz Freud, “estaria na origem da ideia de tempo” (FREUD, 2011, p. 274).

O tempo, que é pensado por Derrida desde a espectralidade de um motivo que não se deixa capturar pela ordem de uma presença, assume os contornos de um movimento de temporalização. É justamente a temporalização que virá, na forma de uma ousadia de Freud, em socorro da aporia de uma permeabilidade e de uma facilitação que não provinham de nenhuma quantidade. Elas procedem, nos diz Derrida, “da temporalização pura naquilo que a une ao espaçamento: da periodicidade” (DERRIDA, 2009, p. 301).

Nesse contexto, podemos falar aqui ainda de uma inextrincável relação entre tempo e espaço. Uma relação de interdependência constitutiva, que terá consequências fundamentais,

por exemplo, para a ideia de trauma. Para Freud, “a memória traumática se estrutura por um efeito de *après coup*, e não por qualquer identidade fixa e determinada” (EARLIE, 2021, p. 65) de um acontecimento. Nesse sentido, a natureza da experiência traumática não pode ser entendida como aquilo que aconteceria no momento presente, num momento plenamente consciente, mas após rearranjos temporais e espaciais dos traços psíquicos na memória, de acordo com o advento de novas circunstâncias. Esse conceito de retardamento ou posteridade (*Nachträglichkeit*) não é fortuito no texto de Freud. Ao contrário, trata-se de um conceito diretor para a psicanálise, um conceito que perpassa toda a sua obra. Para Derrida, essa ideia de retardamento nos permite pensar fora da ordem fenomenológica do momento presente, pensar de outro modo a lógica do tempo, como temporalização, em sua irredutível relação com o espaçamento. Esse não é, no entanto, um mecanismo de adiamento, pelo qual um determinado presente seria atrasado, um determinado ato seria protelado. Para Derrida, é justamente o atraso que é originário. “Sem o que a *différance* seria o adiamento que se concede uma consciência, numa presença a si do presente” (DERRIDA, 2009, p. 299).

Como vimos, os sistemas de neurônios Φ e Ψ , responsáveis por processos psíquicos importantes, estão ligados à passagem e retenção de energia, ou seja, à quantidade. Nesse sentido, uma novidade fundamental trazida pelo modelo proposto por Freud é que esses processos se mostram independentes da consciência. A consciência é referida ao sistema de neurônios ω , que “se comportam como órgãos de percepção e neles não encontramos nenhum lugar para a memória” (FREUD, 1996, p. 370). A memória de que estamos falando, que constitui o próprio aparelho psíquico, está ligada ao processo do sistema Ψ . Ela é, portanto, uma memória inconsciente. Enquanto a qualidade está sempre referida ao sistema ω , portanto, à consciência.

Importa notar que esse não é um passo banal em direção à problemática do descentramento do sujeito cartesiano que, tradicionalmente, foi pensado a partir de uma autoridade da consciência, da consciência a si do sujeito. De alguma maneira, fundam-se aqui as bases de um psiquismo pensado a partir do registro do inconsciente, de um *sujeito do inconsciente*.

Ponto importante para os propósitos de nossa leitura, esse inconsciente que aqui se prenuncia na obra de Freud não poderá ser concebido segundo o modelo dominante de uma linguagem falada e presente a si na consciência, mas sim como escritura, no sentido que Derrida dá a esse termo. Essa abertura proporcionada por Freud, muito além da consciência, terá permitido a Derrida, entre outras coisas, lançar mão das ferramentas da psicanálise para

recolocar ou reposicionar a questão do primado da presença e, por conseguinte, da consciência, segundo uma necessidade propriamente desconstrutora (DERRIDA, 2004, p. 204).

Aqui, cabe atualizar a novidade do texto de Derrida, na leitura que este faz de Freud, que reorienta certo olhar da filosofia e da psicanálise para a questão dos desdobramentos permitidos por Freud no que se refere à linguagem, à memória, à consciência e à escritura. Derrida nota em Freud a elaboração progressiva de uma concepção do aparelho psíquico como máquina de escritura, lembremos. Desde o início, o discurso de Freud teria se comprometido com a articulação de dois registros, aparentemente inconciliáveis entre si, nos quais o psiquismo deveria se inscrever, isto é, ser uma máquina e, além disso, ser uma máquina de escritura.

Derrida percebe o movimento dessa articulação em Freud não pelo viés metapsicológico, para o qual muitos outros autores se voltaram em suas leituras da psicanálise freudiana, mas pela enunciação de um pensamento do rastro e da escritura que terá enxergado no texto de Freud. Em outras palavras, Derrida salienta uma injunção, até então não percebida por Freud, que vai do *Projeto* à *Nota*, mostrando aí um sistemático esforço para pensar o rastro, a escritura e a diferença, ainda que, imerso numa trama conceitual enclausurada na metafísica da presença, ele não pudesse se dar conta disso. Mas, suspensão necessária para uma *tarefa de definição* já sempre constitutivamente fadada ao fracasso, o que é isso que estamos entendendo aqui, telegráfica e obliquamente, como diferença (como *différance*) e rastro?

Os operadores da desconstrução

Derrida terá se mantido *fiel* à noção de *différance*, que forjou na década de 1960, ao longo de toda a sua obra. Essa noção também teve importante relevo a partir das discussões que o jovem Derrida propôs no meio psicanalítico francês, distanciando-se de um retorno unívoco a Freud, como o pretendido por Lacan – centrando-se na linguagem (Major, 2002). Outros personagens da cena psicanalítica parisiense poderiam ser evocados aqui, uma vez que tenham contribuído para o debate psicanalítico que então se fazia, como é o caso de André Green. Mas importa notar também como a imersão de Derrida no contexto da psicanálise renovou os termos a partir dos quais isso que se convencionou chamar de desconstrução pôde assumir os contornos pelos quais se tornou mundialmente conhecida.

Lembremos, por exemplo – e este não é um exemplo trivial –, que o ensaio de Derrida *Freud e a cena da escritura* decorreu da apresentação que o autor fez no seminário de André Green na Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), em março de 1966. Essa comunicação é, de algum modo, um marco para as discussões psicanalíticas então em voga nos círculos de Paris,

mas também para o pensamento derridiano. Para a psicanálise, em primeiro lugar, por trazer, no contexto francês, novas observações, novos pontos de vista, um novo e *outro* retorno ao texto de Freud. Para as elaborações teóricas de Derrida, porque é nessa palestra que o autor ensaia um trato mais acurado da noção de *différance*, dando a ela mais importância, mais detalhes e maiores consequências.

Por motivos que *talvez* não fiquem claros senão daqui a pouco, arriscaremos dizer que é como se o caminho percorrido por Derrida, no intuito de mostrar o esforço teórico de Freud para afirmar uma concepção do aparelho psíquico como máquina – mas uma máquina não estática, um mecanismo que se diferencia sempre dele mesmo, marcado pelo apagamento e a efração de seus próprios rastros –, é como se esse caminho, dizíamos, tivesse dado a Derrida seu próprio bloco mágico, a *différance*. Isso no sentido de que *ela* desempenha um papel análogo: assim como o *Wunderblock* freudiano demonstra que não há inscrição original fixa, mas um jogo constante entre apagamento e retenção, a *différance* remarca como o significado nunca é plenamente presente ou estável, mas sempre diferido num jogo de rastros.

Em Derrida, a noção de *différance* parece, à primeira vista, marcar uma espécie de guinada rumo a uma gramatologia, ao mesmo tempo em que evidencia certo afastamento da diferença ôntico-ontológica de Heidegger. A desconstrução que o projeto gramatológico põe para funcionar diz respeito a um pensamento da descontinuidade plena da fala e, portanto, dessa não diferença entre o significado e o significante, a que Derrida designa *différance*. Trata-se, noutros termos, do desmantelamento do logocentrismo a partir da radicalização da crítica à ontoteologia começada pelo autor de *Ser e tempo*. “O logos”, lembra-nos Derrida, “como sublimação do rastro é *teológico*” (DERRIDA, 2008, p. 87).

Essa *différance*, na economia do idioma filosófico derridiano, resiste à tradução; é legível, embora não possa ser ouvida. Ainda que a semelhança fônica permaneça, a alteridade gráfica do “a” mudo não se deixa apropriar pela presença a si da fala, ela não é, neste contexto, presentificável. A inscrição tumular dessa letra que não se ouve marca o rastro como apagamento. De algum modo, ela é ainda um *muito além* do objeto (a) de Lacan, uma vez que essa falta residual aventada pelo psicanalista parisiense permanece ligada ao Simbólico, ao passo que a *différance* desdobrada por Derrida antecede e suplementa a análise do Simbólico. Noutras palavras, a *différance* não é nada. Não se regulando, portanto, segundo a ordem de um ente-presente, ela permanece marcada por uma nuance inencontrável e não apropriável, o inencontrável lugar do lugar, onde a relação ao outro pode acontecer ou ter lugar na forma do *acontecimento*.

Também nesse contexto, o *rastro* nunca corresponde a uma presença fixa, mas se marca como vestígio de alguma coisa que sempre escapa, que nunca está plenamente presente. É designando como rastro a isso que se furta à ordem da presença e à *entância* que Derrida terá pensado a relação não apenas entre o vivente e o seu outro, seja este o que quer que seja (*tout autre*), mas também a própria relação entre o dentro e o fora como espaçamento (DERRIDA, 2008. p. 87).

Além disso, é preciso pensar a lógica do rastro que se impõe nessa discussão. Para além das questões de tradução dos textos de Derrida no Brasil, que verteram *trace* por traço, e não por rastro, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, devemos observar, para ser justo com Freud, como é de traço mesmo que estamos falando no contexto de sua obra. A leitura posterior de Derrida, porém, destacará o movimento interno dos textos de Freud, a necessidade de esse traço psíquico *se tornar* rastro. Essa passagem do conceito de traço psíquico para a noção de rastro acontece então a partir do gesto de Derrida de radicalizar a ideia de inscrição inconsciente. Isso só poderá acontecer a partir do deslocamento de um registro psicológico em direção a uma estrutura mais ampla de significação. Em Freud, inicialmente, o traço psíquico se refere à permanência de marcas mnêmicas no aparelho psíquico, isto é, a memória não opera segundo a lei de uma simples repetição ou representação exata do passado, mas numa dinâmica de inscrições e ressignificações. Esse modelo já implica um distanciamento da ideia de um significado fixo ou de uma origem plena da experiência psíquica.

Ao pensarmos o *Wunderblock* de Freud como um modelo de *différance* em ação, estamos perspectivando o inconsciente não como um arquivo fixo de traços psíquicos, e sim como um jogo incessante de rastros, onde cada marca é *ao mesmo tempo* apagada e reinscrita em novas cadeias de significação. O rastro, portanto, suplementa a ideia de um significado original, mostrando que toda inscrição é já uma reinscrição, e que toda memória é também um esquecimento – um deslocamento permanente de sentido.

Retornando a Freud

Munidos minimamente de algumas das noções manejadas por Derrida para a partir disso pensar a cena da escritura em Freud, podemos agora perceber como, ainda que o *Projeto para uma psicologia científica* nos mostre como a força se inscreve na trama neuronal como sentido, não se pode ainda falar propriamente de uma escritura no texto de Freud. A persistência freudiana em abarcar o psiquismo por meio de uma topografia dos traços deverá dar lugar, como vimos, a um gesto mais audacioso. Freud deverá ir além em seus atos de coragem, a fim de

repensar suas preocupações anatômicas e espaciais. Seu gesto, cada vez mais radical em direção ao princípio da diferença, é o que, a partir da referida carta a Fliess, o situará então em uma cena de escritura. Quando Freud renunciar à neurologia e às localizações anatômicas, diz Derrida, “não será para abandonar, mas para transformar suas preocupações topográficas” (DERRIDA, 2009, p. 302).

O aparelho pensado no *Projeto* se ordenava como uma máquina, mas ainda não como uma máquina de escrever. No entanto, parecia haver uma espécie de intuição em Freud de que, muito em breve, esses elementos se ordenariam num todo autônomo que desse conta do funcionamento do psiquismo. “Em breve: dentro de trinta anos. Sozinho: quase” (*Ibidem*, p. 303). Embora não se tenha aí ainda uma solução para o problema ao qual se propôs (muito longe disso!), um ano depois de redigir o *Projeto*, Freud vai rearticular os elementos dessa discussão. Na *Carta 52* já aparecem termos que dão conta de uma abordagem propriamente gráfica do psiquismo, como *signo*, *inscrição* e *transcrição*. Assim, começa a ser forjada uma noção de aparelho calcada numa escritura estratificada que, segundo um movimento de temporalização e espaçamento, opera numa dinâmica de reinscrição de signos, à qual Freud ainda está longe de dominar. “É o primeiro gesto em direção à *Nota*” (*Ibidem*, p. 304), lembra Derrida.

Em última instância, para Freud, era preciso encontrar uma solução que mediasse o psicológico e o somático, a força e a significação. Ou seja, faltava superar a distinção entre o conteúdo psíquico das representações e o aparato não psíquico, biológico, desse aparelho. Derrida vê surgir aí então a metáfora da escritura na psicanálise, como uma espécie de retorno de uma escritura que havia sido recalcada pela metafísica ocidental, como ele o indicara na *Gramatologia*¹¹⁸. A metáfora da escritura, diz Derrida, “vai apoderar-se ao *mesmo tempo do problema do aparelho psíquico, na sua estrutura, e do problema do texto psíquico, na sua textura*” (DERRIDA, 2009, p. 304, grifo do autor).

Vale ressaltar aqui os contornos dados por Derrida à noção de metáfora. Ao contrário do que a tradição filosófica se esforça por nos fazer crer, o discurso filosófico, está impregnado de metáforas. Metáforas, e todas as suas derivações – pleonasmos, silepses, metonímias etc. –, são de algum modo constitutivas do pensamento filosófico. Na metáfora, a significação inicial de uma palavra ou proposição é substituída por outra, mantendo-se uma relação de semelhança. Mas o próprio conceito de metáfora é metafórico, enquanto ultrapassagem (*meta-foreign*). Na Modernidade, esse conceito já não tem o sentido de simples suplemento da linguagem. O

¹¹⁸ Principalmente o capítulo I, “A escritura pré-litera”.

próprio pensamento é metafórico, e a metáfora torna-se parte fundamental do seu movimento. A filosofia fala por meio de metáforas no mesmo gesto em que as oculta, enquanto parte constitutiva do discurso. Logo, não há escrita, nem tradução, que não sejam já metafóricas (Derrida, 1991).

Voltando ao percurso freudiano que nos interessa aqui, o percurso que vai do traço à escritura, temos então que a *Carta 52* e a *Interpretação dos sonhos* marcam um importante movimento no pensamento de Freud em direção à descrição do aparelho psíquico como uma complexa máquina de escritura. Ordenado segundo diversas camadas de escritura, a dinâmica do aparelho psíquico seria uma dinâmica de reinscrições permanentes dos signos. E, uma vez inscrito nessa cena, um determinado signo seria reinscrito e ressignificado posteriormente, num processo diferencial que não remete, no entanto, ao transporte de um texto presente em outro lugar, numa exterioridade. “O texto consciente não é, portanto, uma transcrição porque não houve que transpor, que transportar um texto *presente noutro lugar* sob a forma de inconsciência” (DERRIDA, 2009, p. 310).

Na *Interpretação dos sonhos*, Freud irá enunciar uma novidade importante para a cena da escritura que está engendrando, segundo a qual os sonhos são uma produção significativa. O sistema de traços psíquicos é agora concebido como texto psíquico. Além disso, podemos falar também de uma cena psíquica, ou mais propriamente de uma realidade psíquica, que se contrapõe à realidade material. “O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica” (FREUD, 2019, p. 666), diz Freud. Essa realidade psíquica seria “constituída por traços e atravessada por fantasmas, de maneira que o sentido seria produzido por estes e aqueles, distantes então de qualquer realismo ordenado pelo estado de coisas” (BIRMAN, 2007, p. 294). E, indo além dos sistemas e modalidades de interpretação dos sonhos existentes, aos quais criticou, Freud propôs que os sonhos são uma escritura a ser decifrada. Essa escritura dos sonhos teria ainda a especificidade de ser uma escritura não-fonética.

Nesse contexto, a clássica distinção entre significante e significado, central para o conceito de signo e para o modelo fonológico, não poderia ser radical o suficiente nem poderia dar conta de uma interpretação onírica. Em vez de uma linguística fundamentada num fonologismo antigo, a psicanálise permitia agora pensarmos numa outra grafemática *por vir*. Mas essa escritura psíquica, para a qual Freud ainda não tem um modelo mecânico propriamente adequado, não se presta a uma tradução. Ao se ater a uma ideia de significação definitiva, ela parece abrir mão, ou mesmo esquecer, o corpo do significante. Esse modelo de tradução do texto inconsciente para a consciência, além disso, apelaria ainda à lógica de um paradigma topográfico que, aos olhos de Derrida, se mostra insuficiente. A escritura psíquica,

diz ele, “não se presta a uma tradução porque é um único sistema energético, por mais diferenciado que seja, e porque cobre todo o aparelho psíquico” (DERRIDA, 2009, p. 313).

A máquina de escritura de Freud

Assim, resta ainda a exigência freudiana de descrever o aparelho psíquico como uma máquina de escritura. Se, no *Projeto*, Freud descreveu esse aparelho a partir de metáforas neurobiológicas, na *Interpretação dos sonhos*, terá assumido a metáfora óptica – ele tentou se valer das analogias do microscópio e do telescópio que, no entanto, não conseguiriam representar as exigências de um duplo sistema, que oferecesse a nudez da superfície e a profundidade da retenção – para tentar solucionar a aparente incompatibilidade entre essa máquina e a cena escriturária, por assim dizer. Freud, nos lembra Derrida, “que gosta de *representar* sempre o aparelho psíquico numa montagem artificial, ainda não descobriu um modelo mecânico adequado à conceitualidade grafemática que já utiliza para descrever o texto psíquico” (DERRIDA, 2009, p. 312).

Será então na *Nota sobre o bloco mágico* que a tensão entre as duas séries de metáforas se dissipará. Progressivamente, num texto de apenas seis páginas, Freud demonstrará uma rigorosa analogia entre o aparelho de percepção e um aparelho de escrita específico. Após trinta anos, Freud encontra finalmente uma correspondência capaz de dar conta das exigências definidas pelo *Projeto*: uma superfície que permita receber inscrições do mundo exterior sem se saturar e, ao mesmo tempo, conservar indefinidamente essas inscrições. Dois sistemas em um único aparelho, “inocência sempre oferecida e reserva infinita das marcas” (*Ibidem*, p. 326-327). Eis, então, a descrição do simples e mágico aparelho que terá resolvido a questão de Freud:

O Bloco Mágico é uma tabuinha feita de cera ou resina marrom-escura, com margens de papelão, sobre a qual há uma folha fina e translúcida, presa à tabuinha de cera na parte superior e livre na parte inferior. Essa folha é a parte mais interessante do pequeno aparelho. Consiste ela mesma de duas camadas, que podem ser separadas uma da outra nas bordas laterais. A camada de cima é uma película de celuloide transparente, a de baixo é um papel encerado, ou seja, translúcido. Quando o aparelho não é utilizado, a superfície de baixo do papel encerado cola-se levemente à superfície de cima da tabuinha de cera. Ao utilizar esse Bloco Mágico, escrevemos na película de celuloide da folha que cobre a tabuinha de cera. Para isso não é necessário lápis ou giz, pois a escrita não consiste em depositar certo material na superfície receptora. É um retorno ao modo como os antigos escreviam, em tabuinhas de argila e de cera. Um estilete pontiagudo arranha a superfície, e os sulcos assim deixados vêm a constituir a “escrita”. No Bloco Mágico o estilete não age diretamente na cera, mas sim através da folha que a cobre; ele pressiona o verso do papel encerado contra a tabuinha de cera, nos locais em que toca, e as ranhuras tornam-se visíveis como caracteres escuros, na lisa superfície acinzentada do celuloide. Querendo-se apagar o que foi escrito, basta levantar brevemente a dupla folha de cobertura, a partir da borda inferior que não é

presa. Assim o íntimo contato do papel encerado com a tabuinha de cera nos lugares pressionados (mediante o qual se produz a escrita) é desfeito e não volta a ocorrer quando os dois se tocam novamente. Então o Bloco Mágico fica novamente vazio, pronto para receber outras anotações (FREUD, 2011, p. 270-271).

Dessa maneira, Freud consegue reunir as condições necessárias para desfazer a tensão entre a exigência do aparelho psíquico como máquina e a cena de escritura. O brinquedo infantil escolhido por ele se mostra como uma metáfora finalmente adequada para uma ideia de psiquismo como máquina de escrever. “A tabuinha de cera representa efetivamente o inconsciente” (DERRIDA, 2009, p. 329). Esse modelo dá conta ainda de uma ideia de *tempo da escritura*, o tempo do pedaço de cera. Porque essa máquina mágica não funciona sozinha, são necessárias duas mãos para que opere devidamente. “É nisso que se nota sua temporalidade” (*Ibidem*, p. 331).

Além disso, no inconsciente, como no bloco mágico, as marcas estão sempre suscetíveis ao jogo da inscrição e do apagamento. A memória, no sentido que Freud dá a esse termo, bem como o próprio sujeito do inconsciente, são marcados não por uma identidade fixa e já sempre dada, mas por uma ausência originária.

Nessa lógica da inscrição permanente de rastros, a morte não pode mais ser vista como um simples evento biológico, mas sim como um acontecimento intrinsecamente ligado ao funcionamento desse aparelho de escritura. “A máquina – e, portanto, a representação – é a morte e a finitude *no* psíquico” (*Ibidem*, p. 333-334). Porque isso que se inscreve está sempre na iminência de seu apagamento. E, na medida em que o sujeito é também um efeito de inscrições, sua possibilidade de esquecimento ou de perda está sempre patente.

Dessa maneira, a cena de escritura da qual falamos até aqui *joga* sempre com a morte, uma vez que os rastros que nela se inscrevem apontam para uma ausência originária, para uma *adestinação* ou, ainda, para a impossibilidade de uma presença plena. De alguma maneira, o que Derrida faz é hiperbolizar as consequências da descoberta freudiana do bloco mágico, mostrando como, a partir dela, o sujeito passa a ser pensado não mais segundo uma transparência de sentido, mas como um *jogo de rastros*, sempre diferido de si mesmo, atravessado pela morte como estrutura. “É preciso pensar a vida como rastro antes de determinar o ser como presença. É a única condição para poder dizer que a vida *é* a morte” (DERRIDA, 2009, p. 299).

Referências

BARING, E. *O Jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968*. Trad. Adriano Scandolara. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BIRMAN, Joel. Escritura e psicanálise: Derrida, leitor de Freud. *Natureza Humana* 9(2): 275-298, jul.-dez. 2007.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Mirian Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Freud e a cena da escritura. *In: A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Mémoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

_____. *Margens: da filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa; Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: 1991.

_____. Elogio da psicanálise. *In: DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. De que amanhã...Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

EARLIE, Paul. *Derrida and the Legacy of Psychoanalysis*. Oxford: University Press, 2021.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I, p. 355-467.

_____. “Carta 52”. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I, p. 281-287.

_____. Nota sobre o bloco mágico. *In: Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAJOR, René. *Lacan com Derrida*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2009.

“Não é preciso ser um Quarto – para ser Assombrado”: espectralidades, (in)hospitalidades e estranhas familiaridades entre Desconstrução e Psicanálise

Diogo Bogéa¹¹⁹

Resumo

A partir de uma poesia de Emily Dickinson articulamos as noções derridianas de espectralidade e hospitalidade a conceitos psicanalíticos como inconsciente, pulsão e recalque para pensar o *unheimlich* (o estranho-familiar). Tentaremos explorar ao longo do artigo aquele que nos parece ser um dos mais importantes legados de Derrida e Freud: uma experiência abissal de estranhamento, não apenas em relação a todo “outro”, mas principalmente em relação a “si mesmo” enquanto outro.

Palavras-chave: espectralidade; hospitalidade; estranho-familiar; desconstrução; psicanálise

Abstract

From a poem by Emily Dickinson, we articulate Derridean notions of spectrality and hospitality with psychoanalytic concepts such as the unconscious, drive, and repression to think about the *unheimlich* (the uncanny). Throughout the article, we will attempt to explore what seems to us one of the most important legacies of Derrida and Freud: an abyssal experience of estrangement, not only in relation to every “other”, but especially in relation to “oneself” as an other.

Keywords: spectrality; hospitality; uncanny; psychoanalysis; deconstruction.

1. Considerações Iniciais

Não é preciso ser um Quarto – para ser Assombrado –
Não é preciso ser uma Casa –
O Cérebro – tem Corredores que ultrapassam
Lugares Materiais –

Muito mais seguro, numa Madrugada – encontrar
um Fantasma Exterior –
Do que – confrontar – um Interior –
Esse Anfitrião – mais frio –

Muito mais seguro, através de uma Abadia – galopar –
As Pedras em fuga –
Do que Desarmado – encontrar Consigo Mesmo
Num Ermo solitário –

Nosso-Eu-mesmo – atrás do nosso-Eu-mesmo – escondido –
Deveria assustar muito mais –
Assassino escondido em Nossos Aposentos
Seria dos Horrores o menor –

O Corpo – apanha um Revolver –
Ele tranca a Porta,
Desconsiderando um espectro superior

¹¹⁹ Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ. Professor Pesquisador do ProPed UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Graduado em História pela UERJ-FFP.

Esta já seria uma poesia extraordinária se a soubéssemos escrita por um contemporâneo leitor de Freud e Derrida. Estranhamento condensado em versos sem parâmetros rígidos de métrica e com pouca rima, a trama de um “eu”(-lírico) assombrado por um Outro espectral – ou mais – nos conduz aos mais famosos textos do cânone psicanalítico e às instigantes espectralidades da *hantologie* derridiana. O assombro, no entanto, se torna ainda maior quando consideramos que estamos diante da obra de uma mulher falecida dez anos antes da publicação do primeiro texto dito psicanalítico e nascida exatos cem anos antes de Jacques Derrida.

Emily Dickinson, como sua poesia indica, foi experimentada nas ambivalências da (in)hospitalidade: desde muito cedo encarregada das tarefas domésticas até abrir mão mesmo delas para se manter refugiada em seu quarto, foi Anfitriã e Hóspede, senhora e não-senhora de sua própria casa – que sempre foi também a casa de seu severo pai, de sua adoentada mãe e depois de seu privilegiado irmão mais velho. Anfitriã amável que cultivava o singelo hábito de receber seus convivas com flores, podia igualmente atormentá-los com o excesso ou a ausência de palavras, com o excesso ou a ausência de presença.

Versada também nas artes da espectralidade, era acossada por fantasmas no quarto em que, anfitriã-hóspede, se sentia à vontade com seus tormentos. Daneen Wardrop relembra uma curiosa carta em que

Dickinson escreve para suas primas (...), desculpando-se por cancelar uma visita. Ela conta que teme um tipo de bicho-papão, um medo que a obriga a manter as janelas fechadas mesmo em clima quente: “As noites ficaram quentes quando Vinnie se foi, e eu não podia deixar nenhuma janela aberta por medo de um 'bicho-papão' à espreita, e precisava fechar minha porta com receio de que a porta da frente se abrisse para mim no 'meio da noite,' e tinha que deixar o 'gás' aceso para iluminar o perigo, para que eu pudesse distingui-lo – tudo isso me deu um nó no cérebro que ainda não se desfez, e aquele velho prego em meu peito me espetou; essas, querida, foram minhas razões”¹²¹. (WARDROP, 1996, p. 25)

Como bem ressalta Wardrop, “curiosamente, a ‘razão’ que ela menciona é a razão para não fazer a visita. Pode nos parecer estranho que ela inventasse uma desculpa para ficar em casa em companhia dos medos que descreve” (WARDROP, 1996, p. 25). Com o tempo, foi assumindo ela mesma cada vez mais uma existência espectral. Sempre de branco, trancada em seu quarto,

¹²⁰ Poesia de Emily Dickinson. No original: One need not be a Chamber – to be Haunted – One need not be a House – The Brain has Corridors – surpassing / Material Place – Far safer, of a Midnight Meeting External Ghost Than its interior Confronting – That Cooler Host. / Far safer, through an Abbey gallop, The Stones a’chase – Than Unarmed, one’s a’self encounter – In lonesome Place – / Ourself behind ourself, concealed – Should startle most – Assassin hid in our Apartment Be Horror’s least. / The Body – borrows a Revolver – He bolts the Door – O’erlooking a superior spectre – Or More –. Embora existam boas traduções para o português, sentimos necessidade de elaborar uma tradução que preservasse justamente a estranheza da forma, da métrica, das letras maiúsculas e dos travessões.

¹²¹ As citações de Wardrop, Martin, Vendler e Bensusan foram traduzidas por mim.

recusando todo contato com o mundo externo, foi-se tornando ela própria um espectro a assombrar sua própria casa, seus familiares, sua cidade.

Outra carta ao amigo Thomas Higginson diz: “A Natureza é uma casa mal-assombrada, mas a Arte é uma Casa que tenta ser mal-assombrada” (WARDROP, 1996, p. 01). Natureza, casa, arte – *physis, oikos, techné, poiesis*: todas as dimensões são assombradas. Não há escapatória. É preciso aprender a nunca estar em casa ou a sempre estar em casa em meio aos espectros. Em seu quarto mal-assombrado (por ela, pelos outros, pelos outros nela mesma?) a escrita se faz para ela exílio e refúgio, prisão e libertação. Numa profusão de cartas e poesias ela prolifera maneiras de se relacionar com os outros e consigo – com os muitos outros que assombram qualquer “ensimesmamento”. Nas cartas e poesias proliferam maneiras de se apropriar de si e dos outros – e de “si” como profusão de “outros”. Nas cartas e poesias proliferam maneiras de se enviar aos outros e a si mesma – e a si mesma como outra. Mas a quem se destinam essas cartas e poesias? Em primeiro lugar e acima de tudo ao *fogo*, ao outro mais radical, o apagamento, a destruição total. Ela deixa instruções explícitas à irmã Lavínia (a Vinnie): todas as suas cartas e poesias devem ser destruídas pelo fogo. Estranho desejo para aquela que desde muito cedo parecia comovida por uma pulsão de arquivamento. Ainda na escola:

Dickinson prensava e rotulava cuidadosamente cada caule, flor e folha, anotando a classe e a ordem. Ela coletava espécimes de florestas, campos e até mesmo de seu próprio jardim. (...) A coleção de mais de 400 espécimes pode também ser um precursor das coleções de poesia encadernadas à mão, conhecidas como fascículos, que Dickinson montaria na vida adulta. De fato, à medida que amadurecia, as fronteiras entre plantas e páginas tornaram-se cada vez mais tênues: ela escrevia poemas sobre flores, envolvia flores em poemas e observava e cultivava palavras e plantas com o mesmo cuidado. (MARTIN, 2007, p. 6-7)

Sua escrita se destina ao outro. Ao fogo. Mas antes do fogo, ainda um outro, a irmã. É a irmã que deve destruir sua obra. É a irmã que deve apagar seu nome devidamente assinado nos mais de 1.700 poemas – e tantas cartas mais – que Dickinson deixa como legado. Depois dos três poemas que publica em vida, nada mais deve ser publicado. A publicação é decepcionante. O outro não compreende, não vê. O público pré-determina e teleguia a forma do envio – logo, da escrita. Os editores interferem na forma, no conteúdo, alteram palavras e tudo a irrita profundamente (MARTIN, 2007, p. 114-115).

O uso idiossincrático de Dickinson de letras maiúsculas, rimas e pontuação pode parecer caprichoso ou não intencional para os leitores modernos. No entanto, sua indignação diante de mudanças relativamente pequenas (...) demonstra que até mesmo marcas simples na página eram escolhas estéticas importantes, deliberadas e cuidadosamente feitas por Dickinson. (MARTIN, 2007, p. 115).

As palavras não são só palavras, as letras não são só letras. Está em jogo ali a expressão de experiências diversas de ritmo e de temporalidade. Um ritmo e uma temporalidade que não cabem no plano cartesiano, que nada têm a ver com o universal abstrato newtoniano ou com o universal apriorístico kantiano. Trata-se de uma experiência singular do ritmo e do tempo. Para Helen Vendler, o cerne do pensamento que se expressa na obra de Dickinson é que:

A invenção de (...) estruturas temporais poéticas imita a estrutura da vida conforme ela a concebe em qualquer momento. (...) Acredito que há algo a ser dito sobre seu pensamento enquanto ela inventa formas de traçar a temporalidade. (VENDLER, 2004, p. 64)

Nada mais deve ser publicado. Tudo deve ser cuidadosamente arquivado para o além. Salvos do fogo pelas mãos do outro, os textos de Dickinson chegam até nós. Lavínia não destrói a obra da irmã, não apaga seu nome. Seria um último ato de devoção ou um ato de eterna vingança? É possível decidir? Dickinson deve ser paga por sua dedicação à escrita. Dickinson deve pagar pela sua dedicação à escrita. Quem sabe possa finalmente pagar as contas da casa – que não param de chegar às mãos de Lavínia. Sua primeira editora – será possível dizer algo mais sobre as ambiguidades do *tradere*? – foi a amante do seu irmão, que tanto desgosto provocava à cunhada de Dickinson – a “querida Sue” de seus tantos versos. Desde então, pelas mãos, línguas, olhos e ouvidos de muitos outros a última vontade de Dickinson jamais será realizada: ela será infinitamente publicada e republicada, frequentará as cabeças e os diários dos atormentados, os corações e os bilhetes dos amantes, os infinitos comentários e contra-comentários acadêmicos. Seu legado será interminável, como a devoção – ou a vingança? – de Vinnie.

Agora, a partir do poema de Emily Dickinson vamos explorar aquele que, segundo cremos, é o maior dos legados de Derrida e Freud para nós: a experiência de ser *estranho* – em si mesmo, a si mesmo, para si mesmo, consigo mesmo. Para tanto, traremos em nosso auxílio as noções derridianas de *espectralidade* e *hospitalidade* em articulação com o *inconsciente* freudiano.

2. Espectralidades

Como bem lembra Dirce Solis em seu *Jacques Derrida e a frequência dos espectros*, em 1983 Derrida participou do filme independente *Ghost Dance*. Derrida aparece no filme “como um fantasma a falar da fantasmalidade em vários momentos. Convidado a participar, Derrida, ao encarnar eu próprio papel, coloca-se na posição de um fantasma que fala em seu

lugar, tal como um ventríloquo” (SOLIS, 2014, p. 89). Em suas aparições, Derrida ressalta a íntima conexão entre cinema, psicanálise e a fantasmalidade: “Creio que cinema mais psicanálise é igual a ciência dos fantasmas”, “A senhora sabe, Freud durante toda sua vida teve que lidar com fantasmas” (DERRIDA, ap. SOLIS, 2014, p. 89).

Freud escolheu lidar com as mais estranhas dimensões: o sonho, o ato falho, a loucura. Dimensões tornadas estranhas e sistematicamente marginalizadas pelo projeto ocidental de racionalização da existência. Projeto sempre assombrado pelos Outros “retornantes” desse reino sem rei e sem terras que Freud chamará de *Inconsciente*. Talvez por isso mesmo Derrida tenha dedicado tantas páginas ao “pai” da psicanálise – inclusive para colocar em questão essa problemática posição de paternidade com as heranças e legados que envolve.

“Não é preciso ser um Quarto – para ser Assombrado – Não é preciso ser uma Casa – O Cérebro – tem Corredores que ultrapassam Lugares Materiais –”, diria Freud. O inconsciente freudiano, apesar de todas as “tópicas” não se caracteriza mais pelo “lugar”. Não se trata de nenhum “cômodo” da casa – talvez (mas nem mesmo) o porão. Nem se trata de uma simples “cômoda” com conteúdos “inconscientes” bem guardados em suas gavetas à espera de um “dono”, seu dono, que indo e vindo a seu bel-prazer, pode abrir e fechar gavetas, tirar ou guardar conteúdos como bem entende. Não é mais do entendimento, da razão ou do intelecto de um “eu-consciente” que se trata, nem dos conteúdos que ele guarda em seu arquivo e que lá ficam à sua disposição.

O grande diferencial do inconsciente freudiano é ser justamente um *incômodo* movimento. Podemos chamá-lo *desejo*. Freud escolheu o termo *pulsão*. *Trieb*. Como nos conta Luiz Hanns em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*, *Trieb* se refere a “algo que ‘propulsiona’, ‘aguihoa’, ‘toca para a frente’, ‘não deixa parar’, ‘empurra’, ‘coloca em movimento’”. *Trieb* evoca a ideia de ‘força poderosa e irresistível que impele’” (HANNS, 1996, p. 339). *Trieb*, não *instinkt*. Pulsão, não instinto. Força desejante transbordante e não programa instintual que coloca o vivo nos eixos, que ensina o vivo a viver.

Na mais didática apresentação do conceito de pulsão, em *As pulsões e seus destinos*, Freud começa por dizer que a pulsão “nos aparece” como um conceito “fronteiriço entre o anímico e o somático” (FREUD, 2014, p. 32). Sem casa própria, sem cômodo próprio, pulsão é movimento que se passa “entre”, como um corredor entre cômodos. O Cérebro tem corredores que ultrapassam os Lugares Materiais. Como Diotima já dizia de *Eros*, esse *daimon* – spectral? – que, sempre desabrigado, vive “nos caminhos”, entre pobreza e recurso, entre imortal e mortal, entre deuses e homens. (PLATÃO, 1979, p. 34-35). Entre o somático e o psíquico e

pulsão assume uma insistência espectral: “Difícil de nomear, o espectro não é nem alma nem corpo, mas, ao mesmo tempo, diríamos, alma-corpo” (SOLIS, 2014, p. 90).

“Cinema mais psicanálise é igual a ciência dos fantasmas”, diz Derrida. Curiosos contemporâneos, cinema e psicanálise. Em 1895, os irmãos Lumière exibem a primeira sessão cinematográfica para uma plateia. 50 segundos de um trem que chega à Estação de *La Ciotat*. A plateia, atônita, diz a lenda, levanta-se aterrorizada. O trem ausente se faz presente. A tela em branco reafirma seus poderes de mediação – ou mediunidade tecnológica – entre tantos “aquis” e tantos “aléns”. No mesmo ano Freud publica os *Estudos sobre histeria*, o primeiro texto propriamente psicanalítico. Ao mesmo tempo escreve longas cartas para Fliess sobre o conceito de *projeção*. Diante de um conflito que se torna insuportável, algum trecho de fantasia pulsional se projeta em outro e passa-se a crer que ela está realmente lá, no outro, e que vem do outro em direção a nós. Como a projeção cinematográfica que, mesmo tantos anos – e filmes – depois, a partir de um feixe luminoso que parte de trás da nossa visada consciente nos fará crer que a cena projetada na tela está realmente se desenrolando “lá”, num qualquer “além” hiper-real (que, enquanto dura o transe, nos comove com intensidade maior do que a dita “realidade” circunstante).

A pulsão é inseparável da fantasia. É a lógica do fantasma, como diria Lacan. \$ ◇ a.

O S barrado representa, sustenta nessa fórmula o lugar do que ele reenvia, concernente à divisão do sujeito, que se encontra no princípio de toda a descoberta freudiana e que consiste nisso: que o sujeito é, por um lado, barrado daquilo que o constitui propriamente, enquanto função do inconsciente. Essa fórmula estabelece alguma coisa que é uma ligação, uma conexão entre esse sujeito enquanto assim constituído e alguma coisa outra que se chama de *pequeno a*. (LACAN, 2008, p. 12)

O pequeno objeto *a* desde sempre perdido, irremediavelmente perdido. A falta no *imaginário* esburacado em torno da qual se fará proliferar uma profusão de significâncias simbólicas comovidas pelo desejo e pela fantasia de preenchimento, realização, completude, identidade, reencontro do objeto fundamentalmente perdido. O *real* falta. Lidamos com fantasmas. Sobre a tela do real projetam-se fantasias simbólicas que embalam [envolvem, ninam, protegem, movem, revestem, apertam, constroem, arriscam] nosso ser.

Sobre a tela do Impossível, a pulsão projeta fantasias de gozo absoluto. Para além da fantasia – que real?

O espectro é também, entre outras coisas, O que se imagina, o que se acredita ver e que é projetado: sobre uma tela imaginária, aí onde não há nada para se ver. Nem mesmo a tela, às vezes, e uma tela sempre tem, no fundo, no fundo que ela é, uma estrutura de aparecimento-desaparecimento (DERRIDA, 1994, p. 138).

Desejo de Impossível, a pulsão projeta alucinatoriamente sobre a tela do impossível as cenas das fantasias que a co-movem. Assim, a pulsão se inscreve também entre imanência e transcendência. Nas palavras de MD Magno, a pulsão:

não pode não ter o seu movimento de transcendentação. Ela exige o Impossível. Para ela, ‘lá fora’, que não há, há algo, que não há. Já que não há, ela chafurda na imanência novamente. Não há nada fora da imanência – esta frase não faz sentido, pois há menos que Nada fora da imanência: o não-Haver, mesmo não havendo, por nossa estrutura (...) operar a exigência dessa última instância, não podemos abrir mão do Impossível. Não precisamos mais brigar contra imanências e transcendências. Nossa vida chafurda na imanência, mas não damos nenhum passo sem a vontade de transcendência, ainda que, o transcendente, de modo algum ele exista. O transcendente não existe, mas algo transcende o momento da nossa imanência: um Tesão, um empuxo. (MAGNO, 2004, p. 48)

Estranha contemporaneidade esta entre psicanálise e cinema: artes que, colocando em cena a ciência do fantasma, inviabilizarão desde então qualquer possibilidade de “contemporaneidade”.

Se há alguma coisa como a espectralidade, há razões para duvidar dessa ordem tranquilizadora dos presentes, e sobretudo da fronteira entre o presente, a realidade atual ou presente do presente e tudo o que se lhe pode opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade ou mesmo o simulacro em geral etc. Há primeiramente que duvidar da contemporaneidade a si do presente. Antes de saber se se pode fazer a diferença entre o espectro do passado e o do futuro, do presente passado e do presente futuro, é preciso, talvez, se perguntar se o efeito de espectralidade não consiste em frustrar essa oposição, até mesmo essa dialética, entre a presença efetiva e seu outro. (DERRIDA, 1994, p. 60)

Psicanálise e Cinema, rabiscando as supostas fronteiras que o ocidente quis traçar entre presença e ausência, revelarão a experiência de um tempo destinado a permanecer irremediavelmente *out of joint*:

Manter junto o que não se mantém junto, e o disparate mesmo. O mesmo disparate, isso não se pode pensar, voltaremos incessantemente a referir-nos a isso como à espectralidade do espectro. senão em um tempo do presente deslocado, na junção de um tempo radicalmente dis-junto, sem conjunção assegurada. Não em um tempo de junções negadas, quebradas, maltratadas, disfuncionantes, desajustadas, segundo um dis de oposição negativa e de disjunção dialética, mas em um tempo sem junção assegurada nem conjunção determinável. O que se diz aqui do tempo é válido também, por conseguinte, ou por isso mesmo, para a história, mesmo se esta última pode consistir em consertar, nos efeitos de conjuntura, e se trata aqui do mundo, a disjunção temporal: “*The time is out of joint*”, o tempo está desarticulado, demitido, desconjuntado, deslocado, o tempo está desconcertado, consertado e desconcertado, desordenado, ao mesmo tempo desregrado e louco. O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo, desajustado. Diz Hamlet. (DERRIDA, 1994, p. 34-35)

A espectralidade inscreve uma – ou se inscreve na – irremediável disjunção espaço-temporal que a tradição metafísica quis conceber como Ser atualmente – ou eternamente – presente. A espectralidade torna problemática – para dizer o mínimo – qualquer (pré)suposição

de *reunião*. A espectralidade, por seu caráter disjunto, disjuntivo, não faz nenhuma comunidade de seres racionais, nenhuma comum-idade de filhos iguais de algum pai abstrato (Deus, O Estado, A Lei, O Sentido da História)¹²². Os “envios do Ser” não fazem uma “Época” – um horizonte de sentido comumente compartilhado – nem per-fazem *uma* história única, compartilhada, apropriada dos seus envios. Há envio. Envia-se. É o jogo que Derrida procurará fazer com a inscrição da *différance* no “*Geschick des Seins*” heideggeriano: *les envois de lettres*, os “envios do ser (*l'être*)” têm mais a ver com os envios de cartas (*lettres*). Escreve-se uma carta endereçada ao outro – compreenda-se: a uma *alteridade* mais radical do que “o outro” identificado no envelope, a alteridade de tempos, espaços e vicissitudes absolutamente imprevisíveis e incontroláveis –, em função de um porvir que retoma um passado. Futuro e passado reavém nessa retomada, repetem-se nessa escritura e nesse envio e nisso compõem um presente atravessado, constituído – e destituído – pela ausência. O presente é espectral. Esses envios partem de muitos tempos e lugares não inteiramente rastreáveis – e não por nenhuma limitação dos rastreadores, mas porque o que se envia a cada vez são *rastros*: “nem presentes nem ausentes, rastros *diferem*” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 25).

É pela repetição, através do jogo interminável jogo de remessas de rastros, que as coisas em geral aparecem, se configuram, se instituem, são percebidas, lembradas, pensadas, aceitas, rejeitadas, discutidas, arquivadas etc. Em sua suposta realidade – verdade, ser, presença (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 36).

É essa dinâmica da remessa, do envio, da postalidade que Derrida explora em toda a sua complexidade no *Cartão Postal de Sócrates a Freud e além*. Derrida desloca a ênfase da formulação heideggeriana de *Ser* para *envio*. Há envio. Envia-se.

Se o correio (técnica, posição, “metafísica”) se anuncia no “primeiro” envio, então, não há mais A metafísica etc. (eu tentarei dizer isso mais uma vez e de outro modo) nem mesmo O envio, mas envios sem destinação. Pois ordenar as diferentes épocas, escalas, determinações, enfim, toda a história do ser, a uma determinação do ser, consiste talvez no engodo postal mais estranho. Não há nem mesmo o correio ou o envio, há correios e envios. E este movimento (que me parece ao mesmo tempo muito distante e muito próximo do de Heidegger, mas pouco importa) evita afundar todas as diferenças, mutações, escansões, estruturas dos regimes postais num único e mesmo grande correio central. Enfim (é o que gostaria de articular mais rigorosamente se um dia escrever isso de uma outra forma), desde que há, há diferença (e isso não espera a linguagem, sobretudo a linguagem humana, e a língua do ser, apenas a marca e q traço divisível), e há agenciamento postal, etapas, atraso, antecipação, destinação, dispositivo telecomunicante, possibilidade e, portanto, necessidade fatal de desvio etc. Há estrofe (há estrofe em todos os sentidos, apóstrofe e catástrofe, endereço para dirigir o endereço [sempre em direção a você, meu amor], e meu cartão-postal são estrofes). Mas, com essa precisão, nos damos a possibilidade de não assimilarmos

¹²² Excetua-se aqui o projeto magnífico de Fabián Ludueña Romandini, que em cinco volumes procura pensar “A Comunidade dos Espectros” para além de qualquer comum-idade.

nada das diferenças, da diferenciação (técnica, ecopolítica, fantasmática etc.) dos poderes telecomunicativos. (DERRIDA, 2007, p. 77-78)

As pulsões, como os correios – mesmo os eletrônicos, sobretudo os eletrônicos – complicam infinitamente toda a dinâmica do cálculo. Entre *princípio de prazer* e *princípio de realidade* o que se passa? A (im)possibilidade do cálculo. Um cálculo de “mais prazer” e “menos desprazer” (des)orientado em direção à fantasia de um gozo incalculável, um gozo absoluto. A fantasia – o fantasma – torna impossível todo cálculo puramente objetivo, puramente utilitário, ou puramente comprometido com um qualquer “princípio”, ainda que com as melhores intenções se procure situar esse princípio ao lado do bem, da justiça e da verdade. A lógica-ilógica da fantasia imediatamente se reapropria de todo cálculo que queira contar com um princípio absoluto – querer contar com um princípio absoluto é, aliás, a mais comum das fantasias. O puro prazer de um gozo absoluto sem nenhum cálculo – finalmente livre da máquina calculadora – ou o puro cálculo de um prazer tão calculado que se adequa inteiramente à “realidade” seriam *a morte*:

O prazer puro e a realidade pura são limites ideais, o que é o mesmo que dizer ficções. Destrutivos e mortais, tanto um quanto o outro. Entre os dois o desvio que difere forma então a efetividade mesma do processo, do processo “psíquico” como processo “vivente”. Logo, tal “efetividade” nunca é apresentada ou dada. Ela “é” o que nunca se dá presentemente ou é dado do dom. Há (*es gibt*) – isso dá, a *différance*. (...) Os três termos – dois princípios mais ou menos a *différance* – fazem deles apenas um, o mesmo dividido, pois o segundo princípio (de realidade) e a *différance* são apenas “efeitos” do princípio do prazer modificável. Mas por qualquer *termo* que se tome essa estrutura de um-dois-termos, trata-se da morte. No *fim*, e nada pode se opor a essa morte, ela não é diferente, no sentido de oposição, dos dois princípios e de sua *différance*. Ela está inscrita, embora não seja inscritível, no processo dessa estrutura – diremos mais adiante *écriture*. Se nada pode se opor à morte, ela é, desde já, *a vida a morte*. (DERRIDA, 2007, p. 315)

É essa mortiferocidade inscrita no cerne da dinâmica psíquica que se anuncia a Freud em 1920. Além do *princípio do prazer* a *compulsão à repetição*. Além da compulsão à repetição a *pulsão de morte*. É que o vivo quer retornar à quietude do não-vivo. O orgânico quer voltar à paz do inorgânico, “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010, p. 149). “*Princípio de Nirvana*”, Freud diz – em expressão emprestada de Bárbara Low. Mortiferocidade pulsional. Desejar o gozo absoluto – e o que mais se poderia desejar? – é desejar a morte. A morte da pulsão enquanto inquietação desejante e sua explosão na conversão total em gozo – o gozo que traria finalmente a quietude e a paz desejadas. Por isso o psicanalista MD Magno toma a pulsão de morte como dinâmica psíquica fundamental:

O importante no esquema que apresento é que o movimento libidinal não demanda senão o seu próprio desaparecimento. Em linguagem vulgar, ele pede a própria morte. Por isso, Freud o chamou pulsão “de morte”. Mas a palavra “morte” não é necessária aí, pois o que o movimento libidinal quer é extinguir-se, ter sumiço pleno, gozo

absoluto, paz para sempre, per *omnia secula seculorum*. Ora, extinguir-se não é possível, mas passar por outras vicissitudes sim. Então, retorna, continua requerendo o mesmo que requeria antes, e fracassando, eternamente. (MAGNO, 2004, p. 85)

Mas, *plot twist*: “o organismo pretende morrer apenas a seu modo” (FREUD, 2010, p. 150). De um modo *próprio*. Desejo de apropriação e de poder sobre a vida e a morte. Anuncia-se no *Além* um além. Um além de prazer e realidade. Além de vida e morte. Uma pulsão de poder, de apoderamento, de apropriação, de ascendência, de domínio. *Bemächtigungstrieb*. É ela que se expressa na brincadeira da criança – o neto de Freud –, na repetição compulsiva da traumática ausência da mãe. No *fort-da*, enviando para longe e puxando de volta a presença-ausência da mãe, “ele se achava numa situação passiva, foi atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo, embora fosse desprazerosa, assumiu um papel ativo” (FREUD, 2010, p. 129). É a pulsão de poder que, na repetição compulsiva dos sonhos traumáticos tenta reconstruir retrospectivamente as barreiras contra aquela invasão excessiva que se fez traumática. Sendo outra a temporalidade do inconsciente, não haverá “contradição” no ato de tentar construir amanhã as barreiras contra o traumatismo passado. É a pulsão de poder que, projetando-se num sujeito-suposto-poder produz e re-produz compulsivamente as dinâmicas de identificação que nos fazem repetir incansavelmente os “mesmos” papéis, nas “mesmas” cenas – apesar da (e por causa da) iterabilidade *différente* que (im)possibilita a repetição do mesmo, o re-encontro consigo mesmo do mesmo, e tornam os desvios tão acidentais quanto essenciais ao caminho.

Trata-se portanto de uma simples alusão, mas o que ela designa apela para a singularidade de uma pulsão que não se deixaria reduzir a nenhuma outra. E ela nos interessa tanto mais que, sendo irreduzível a nenhuma outra, parece tomar parte de todas as outras na medida em que toda a economia do PP e de seu além se regula por relações de “dominação”. Podemos assim, vislumbrar um privilégio quase transcendental dessa pulsão de dominação, pulsão de potência ou pulsão de ascendência [*pulsion d'emprise*]. Esta última denominação me parece preferível: ela marca melhor a relação ao outro, mesmo na tomada *de si*. Além disso, essa palavra se põe imediatamente em comunicação com o léxico do *dar*, do *tomar*, do *enviar*, ou do *destinar* que nos provoca aqui à distância e que nos ocupará em breve mais diretamente. A pulsão de ascendência deve ser também a *relação a si* da pulsão: não há pulsão que não seja levada a se ligar a si e a assegurar a dominação de si como pulsão. Daí a tautologia transcendental da pulsão de ascendência: é a pulsão como pulsão, a pulsão de pulsão, a pulsionalidade da pulsão. Trata-se uma vez mais de uma relação a si como relação ao outro, da auto-afeição de um *fort-da* que se dá, se toma, se envia, se destina, se afasta e se aproxima de seu próprio passo, do outro. (DERRIDA, 2007, p. 450)

Além da vida e da morte, além de prazer e desprazer, o poder. Restam ainda pouco exploradas as (im)possibilidades e (in)consequências dessa pulsão de poder indicada por Derrida como a mais fundamental no *Além*. Ela bagunça e relança, arquiva e retoma de outra maneira tudo o que até aqui pensamos a respeito da soberania, da sujeição, da propriedade, da identificação. Desde que consideremos que *desejo de poder* indica, revela, pressupõe um não-

poder, um ainda-não-poder, ou, mais ainda, um poder absolutamente impossível que não cessa de se projetar para além de todo o possível.

3. (In)hospitalidades

O *Eu* é assombrado pelo *Id*. Esse *Isso* pulsional que não cessa de exigir o gozo de uma potência impossível. “Muito mais seguro, numa Madrugada – encontrar um Fantasma Exterior – Do que – confrontar – um Interior”. Freud faz questão dessa distinção entre os fantasmas exteriores e os interiores. Apesar da desconstrução espaço temporal que complica toda suposição de “localização”, interior e exterior remetem a uma distinção operacional. É o que se diz “em primeiro lugar” sobre as pulsões no texto de 1915: “o estímulo pulsional não advém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo” (FREUD, 2014, p. 30). Isso significa que não se pode fugir d’*Isso*. *Isso* é inescapável. “Como ela não ataca de fora, mas do interior do corpo, nenhuma fuga é eficaz contra ela” (FREUD, 2014, p. 30). As fugas em relação ao estímulo pulsional são sempre labirínticas e, em última instância, fadadas ao fracasso. Não adianta tapar os olhos, o nariz, a boca, correr, ou chamar a polícia – embora, de um modo ou de outro, sigamos tentando empregar esses estranhos métodos (ou outros ainda mais estranhos).

Um desses métodos, que depende dessa distinção operacional entre o “interno” e o “externo” é justamente a *projeção*. Projetar no “outro” uma fantasia “nossa” é uma chance de ser apossado por um fantasma interno como se fosse externo. O que se ganha? Outro “como se” ... como se fosse externo é como se pudéssemos fugir dele. No anexo à carta a Fliess de 24 de Janeiro de 1895, mesmo ano em que os irmãos Lumière fariam a primeira *projeção* cinematográfica para uma audiência, Freud desenvolve o conceito de *projeção*. O princípio é o mesmo. Um espectro luminoso parte de trás da nossa visada consciente, daqui para lá, e sofremos com a impressão de que o trem está mesmo vindo de lá para cá. Em desespero, gritamos, corremos, paralisamos... *como se* se pudesse fugir desse trem – ou desse bonde chamado desejo. Assim, não sou eu que quero ser visto, não sou eu que quero agredir, não sou eu que quero poderes de gozo e o gozo de poderes os mais diversos, é “o outro” que me persegue, me vigia, me julga, me deseja. “Em cada um desses casos, a ideia delirante é sustentada com a mesma energia com que uma outra ideia, insuportavelmente aflitiva, é rechaçada para longe do ego”. (FREUD, 1986, p. 112)

“Muito mais seguro, através de uma Abadia – galopar – As Pedras em fuga – Do que Desarmado – encontrar Consigo Mesmo Num Ermo solitário – Nosso-Eu-mesmo – atrás do nosso-Eu-mesmo – escondido – Deveria assustar muito mais – Assassino escondido em Nossos Aposentos Seria dos Horrores o menor –”. O *Eu* é assombrado pelo *Isso*, esse *Eu-mesmo*

escondido atrás do nosso Eu-mesmo, marcando a divisão inconciliável do “sujeito”. *Isso* assombra, persegue, ronda. Derrida se detém sobre a expressão *es spukt*, repetida por Stirner e Marx em torno do espectral:

“*Es spukt*”: difícil de traduzir, dizíamos. Questão de aparição e de obsessão, certo, mas, o que mais? O idioma alemão parece nomear a retornância, mas ele a nomeia por meio de uma forma verbal. Esta não diz que há retornante, espectro, ou fantasma, ela não diz que há aparição, *der Spuk*, nem mesmo que isso aparece, mas que “isso espectral”, “isso apariciona”. Trata-se, na neutralidade dessa forma verbal completamente impessoal, de alguma coisa ou de alguém, nem alguém nem alguma coisa, de um “se” que não age. Trata-se antes do movimento passivo de uma apreensão, de uma experiência passiva pronta para acolher, mas onde? Dentro da cabeça? A cabeça, o que vem a ser isto antes dessa apreensão que ela nem mesmo pode conter? (DERRIDA, 1994, p. 228)

Isso ronda, isso espectral, isso obsidia. *Isso* não tem nenhum objetivo que não “a satisfação”, o gozo absoluto, a potência absoluta absolutamente impossível. Isso não tem nenhuma marcação moral. Isso não tem nenhuma noção de certo e de errado, de verdadeiro ou falso, Isso não tem nenhum compromisso com a “auto-”conservação desse corpo que dizemos nosso ou com a “auto-”imagem que tanto esforço se investiu para se construir para nós – ou para os outros. Isso não tem consideração pelos outros. Isso é, aliás, sempre “outro”, isso escapa, isso foge, isso transborda. Esse “Eu mesmo” escondido atrás do nosso “Eu mesmo” deveria assustar muito mais – e assusta. Assassino escondido em Nossos Aposentos Seria dos Horrores o menor.

Esse Eu, esse indivíduo vivo, seria habitado e invadido pelo seu próprio espectro. Ele seria constituído pelos espectros de que, de agora em diante, é hóspede e que ele reúne na comunidade obsidiada de um só corpo. Eu = fantasma. Portanto, “eu sou” queria dizer “eu sou obsidiado”: eu sou obsidiado por mim mesmo que sou (obsidiado por mim mesmo que sou obsidiado por mim mesmo que sou... etc.). Em toda parte em que há Eu, *es spukt*, “isso obsidia”. (O idiomático desse “*es spukt*!” desempenha em todos esses textos, como em *Das Unheimliche* de Freud, um papel singular. Sua tradução fracassa sempre, infelizmente, em dar conta do elo entre a impessoalidade ou o quase anonimato de uma operação [*spuken*] sem ato, sem sujeito ou sem objeto reais, e a produção de uma figura, a da aparição [*der Spuk*]: não simplesmente “isso obsidia”, como acabamos de arriscar a tradução, mas, de preferência, “isso retorna”, “isso retornante”, “isso espectral”). O modo essencial da presença a si do cogito seria a obsessão desse “*es spukt*”. (...) Não se pode estender esta hipótese a todo cogito? O cogito cartesiano, o “eu penso” kantiano, o ego cogito fenomenológico?! (DERRIDA, 1994, p. 178)

Onde quer que se suponha aparecer um “Eu”, o “Eu” é hóspede de um *Isso* espectral. Esse *Anfitrião* mais frio. “o Eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010a, p. 186). Estranha (an)arquitetura freudiana: assombrado pelos fantasmas pulsionais, o Eu tem de lidar com esses incômodos “hóspedes desconhecidos” (FREUD, 2010a, p. 184):

O Eu se sente mal, depara com limites a seu poder em sua própria casa, a psique. De repente surgem pensamentos que não se sabe de onde vêm; tampouco se tem como expulsá-los. Esses hóspedes desconhecidos parecem até mais poderosos do que os submetidos ao Eu; resistem a todos os meios coercivos da vontade, aprovados em muitas ocasiões, e permanecem imperturbados ante a refutação lógica, indiferentes ao desmentido da realidade. Ou ocorrem impulsos que parecem os de outro indivíduo, de modo que o Eu os renega, mas tem de receá-los e tomar precauções contra eles (FREUD, 2010a, p. 184).

Mas esses hóspedes desconhecidos são mais poderosos que o Eu. Permanecem imperturbados ante a refutação lógica ou o desmentido da realidade. Eles comandam. *Plot twist*: os hóspedes são os anfitriões. A própria casa do Eu não é uma casa própria. É ele próprio o hóspede desses anfitriões espectrais mais frios.

Isso assombra. *Isso* assusta. “O Corpo – apanha um Revolver – Ele tranca a Porta, Desconsiderando um espectro superior Ou Mais –”. O corpo se defende contra *Isso*. Ou *Isso* se defende d’*Isso* mesmo. Ou: *Isso* se defende dos conflitos, que pre-nunciam (ou fazem retornar?) perdas, que re-lembram do Impossível inscrito no cerne do seu próprio movimento. *Isso* quer o Impossível. Para que seja possível seguir desejando o Impossível, o desejo se defende do Impossível, o Impossível se defende do possível. E *Isso*, não nos esqueçamos, passa pelo Corpo. Através das fixações gozosas – de prazer ou terror, de sensação ou sentido – A Fantasia de Satisfação absoluta se divide em *fantasias* mais desenhadas, conteudizadas. As tais *cenar* ou encenações que se farão repetir, para cada um, compulsivamente. Mas as fixações ou fantasias entram em conflito – umas com as outras, com as circunstâncias da realidade, com o Eu Ideal narcísico. O conflito remete à perda. A perda ao Impossível. É então que entra em cena o *recalque*, o revolver, a tranca na porta, que tenta editar a cena, cortar pedaços do filme, suprimir personagens, destruir cenários. O Eu se defende do *Isso*. Ele tenta se livrar desses hóspedes indesejados, mas sendo ele mesmo o hóspede, se tranca num quarto, tranca a porta e tenta se defender contra o anfitrião mais frio. “O Eu diz a si mesmo que se trata de uma doença, uma invasão estrangeira, e aumenta a vigilância, mas não pode entender por que se sente paralisado de maneira tão estranha” (FREUD, 2010a, p. 185). No texto *O Recalque*, é assim que a dinâmica é descrita:

O destino geral da ideia que representa o instinto [a pulsão] dificilmente será outro senão desaparecer do consciente, se antes era consciente, ou ser mantida fora da consciência, se estava a ponto de tornar-se consciente. A diferença já não é significativa; corresponde mais ou menos a saber se eu ordeno a um hóspede indesejável que se retire de minha sala ou do vestibulo, ou se, após tê-lo reconhecido, não permito sequer que ele pise a soleira da entrada. (FREUD, 2010b, p. 68)

Essa passagem nos remete a uma pequena, mas muito significativa nota de rodapé: “Esta imagem, aplicável ao processo de repressão [recalque], pode ser estendida também a uma característica já mencionada da repressão. Basta acrescentar que é preciso deixar um vigia

permanente junto à porta que foi proibida para o hóspede, senão este rejeitado a arrombaria” (FREUD, 2010b, p. 73). O pior é que esse hóspede indesejável, sendo pulsionalmente comovido (e não apenas um conteúdo estático), não permanece quieto atrás da porta fechada, nem muito menos desaparece. O anfitrião espectral mais frio não cessa de acoessar o Eu por trás da porta devidamente trancada. É preciso deixar um vigia permanente diante da porta, com um revólver em punho.

O Eu se defende do *Isso*, como se *Isso* viesse de fora, como se fosse o *Eu* o anfitrião e os fantasmas os hóspedes, mas ao fazê-lo desconsidera um espectro maior, *ou mais*. (traduz-se por vezes “*or more*” no final do poema de Dickinson por *ou pior*: “Ou pior”. “Mais, ainda”. Curiosamente os títulos dos seminários de Lacan de 1971-1973). Ou mais. Com o recalque, os fantasmas se multiplicam.

A representante do instinto se desenvolve de modo mais desimpedido e mais substancial quando é subtraída à influência consciente mediante a repressão. Ela prolifera como que no escuro, e acha formas de manifestação extremas, que, ao serem traduzidas e exibidas para o neurótico, não só lhe parecem inevitavelmente estranhas, mas também o assustam com a imagem de uma extraordinária e perigosa força instintual (FREUD, 2010b, p. 224).

Empurrados para o Inconsciente, os fantasmas pulsionais proliferam no escuro. Se eles não cruzam, então, a porta fortemente vigiada, eles dão a volta, escapam pelas janelas, pelas portas dos fundos, pelas rachaduras, pelas desatenções e se manifestam, se fazem aparecer – aparecem – em sonhos, atos falhos ou sintomas. Aqueles sintomas que, por vezes de maneira extrema, nos assustam, parecem inevitavelmente estranhos, perigosos, e nos fazem sofrer.

O problema dos espectros é justamente que o próprio deles é *retornar, revir*. O recalcado sempre retorna. E nesse retorno, revelando toda a insuficiência da lógica binária tradicional, sofremos onde gozamos, algo em nós sofre enquanto o fantasma recalcado retornante goza:

Aqui, a própria possibilidade de uma especulação que não fosse nem filosófica nem científica no sentido clássico (o diabo para a ciência e para a filosofia) se abriria contudo para uma outra ciência ou para uma outra ficção; essa possibilidade especulativa supõe alguma coisa que se chama aqui Recalque, a saber, o que permite, por exemplo, que um prazer possa ser vivido e percebido como desprazer. (DERRIDA, 2007, p. 318)

O recalque é a “pedra angular” da psicanálise, diz Freud. A “pedra angular” dessa estranha (an)arquitetura que subverte todas as posições do hóspede e do anfitrião, da hospitalidade e da inospitalidade em geral. No penúltimo capítulo do seu *Desconstrução e Arquitetura*, Dirce Solis explora as ambivalências e aporias entre hospitalidade e hostilidade. Há toda uma “retórica da casa” na tradição ocidental que pensa o habitar “ligado à ideia de acolhimento, abrigo, conforto. (...) Habitar, portanto, está associado à ideia de bem-estar,

receptáculo onde o que prevalece é o *interior*”, enquanto o exterior seria “o lugar se não do inóspito, ao menos daquilo de certa forma *desconhecido*, o *estranho*” (SOLIS, 2009, p. 140).

A desconstrução, ao contrário, trabalha com o contexto ambivalente, analogia feita com a *banda de Moebius* onde avesso e direito, fora e dentro constituem um mesmo plano de superfície. Não há para a desconstrução estabilidade fechada, nem solo seguro. A instabilidade permeia todo o movimento. Em arquitetura, por exemplo, não só a simbologia das paredes é desconstruída, o próprio objeto arquitetônico (as paredes) também. A desconstrução, percorrendo uma outra trajetória, então, tentou aproximar o fora e o dentro, suprimindo a distância entre o familiar conhecido (dentro) e o estranho (fora). (SOLIS, 2009, p. 141).

Dirce Solis remete ao *unheimlich* freudiano para pensar essa arquitetura que desconstrói formas, funções, dentro e fora, habitabilidade e inospitalidade:

No texto de Freud em questão, a palavra *heimlich* é definida como “intimidade familiar”. Este mostra, então, como o “não familiar” se situa dentro do familiar, o “não caseiro”, dentro da casa, do doméstico, íntimo, amigável. Aquilo que, entretanto, sem estranheza, é ao mesmo tempo guardado, oculto, escondido, reservado. E é nesse contexto da casa simbólica que surgirá o *estranho*, o não familiar. (SOLIS, 2009, p. 149).

Não será sempre *unheimlich* a experiência de um *Eu* que não é o senhor em sua própria casa? A arquitetura dessa casa em que um *Eu* defensivo tenta manter longe os *hóspedes* indesejados, mas é ele mesmo, nessa casa que não é bem sua, o *hóspede* dos *anfitriões* espectrais mais frios? Quem é o hóspede, quem o hospedeiro? Quão habitável e quão inóspita é essa casa (mal)assombrada? Como nos lembra Dirce Solis:

A própria palavra “hospitalidade”, diz Derrida, vem do latim “*hospes*” que é formado de “*hostis*” (estranho) significando, também, o inimigo estranho (*hostilis*) ou estrangeiro. Derrida aprendeu com Benveniste que o estrangeiro (*hostis*) é ora acolhido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo. (...) A hospitalidade combina, então, *hostis+pets* (*potis, potes, potentia*); indica poder. Há, assim, o hospedeiro, aquele que exerce o poder e recebe o estranho, o dono da casa digamos; e há o hóspede, aquele que é recebido. (SOLIS, 2009, p. 153).

Questão de *poder*, portanto. *Bemächtigungstrieb*. Quem manda? Quem domina? Quem é o senhor de uma casa mal-assombrada por tantos espectros? Será o *Eu* mais um espectro entre espectros, julgando-se ele próprio não-espectral? Será o *Eu* uma *legião* de espectros? Quem pode determinar as regras de convivência dessa estranha casa? Quem pode estabelecer as regras para receber hóspedes estrangeiros?

Como diz Neusa Santos Souza no belíssimo texto *O Estrangeiro: Nossa condição*, estrangeiros somos nós:

O estrangeiro, diz o senso comum, é o outro. Outro que se afirma em muitos sentidos: outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir, de gozar. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que não faz parte, o que é de outra parte. Para a

psicanálise, o estrangeiro é o eu. O eu, não tomado como o quer o senso comum – unitário, coerente, idêntico a si mesmo – mas o eu pensado em sua condição paradoxal – dividido, discordante, diferente de si mesmo – tal como, de uma vez por todas, o poeta nos ensinou: “Eu é um outro”. O eu, sua verdade é sua divisão. Uma divisão permanente, irreduzível. Divisão, e não síntese; outro, e não o mesmo, é assim que a psicanálise pensa o eu, esse estrangeiro, esse outro que somos nós. (SOUZA, 1998, p. 155)

Mas Neusa Santos continua:

Esse estrangeiro que, desde sempre, vive em nossa casa, é o que há de mais exterior e íntimo, de mais estranho e familiar. Sendo o mais opaco, o mais escondido, é, ao mesmo tempo, o mais estranho e o mais interior. O mais íntimo não se conjuga com a transparência – ao contrário, ele se diz no mesmo sentido que a opacidade. É capaz de suscitar angústia e horror justamente porque nos concerne, convive conosco, e por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí – tal qual um bem precioso que, de tão bem guardado se perde. Perdido, o estrangeiro retorna, e retornando como fato bruto destituído de forma, nos confronta com a distância, com o longínquo, com o informe, nos fazendo experimentar a estranha presença daquilo que antes nos fora familiar. (SOUZA, 1998, p. 156)

Aqui são as fantasias recalcadas esse mais íntimo, mais próprio, que pela dinâmica do recalque se torna o mais longínquo e estrangeiro. Um estrangeiro que, no entanto, *retorna, revém*, não cessa de revir e retornar produzindo o maior estranhamento a partir do mais familiar.

Quem é o senhor dessa estranha casa? Quem é, afinal, o proprietário? Mas e se o mais próprio for justamente o desejo de propriedade ou apropriação? E se o poder soberano nesse pequeno *oikos*, nessa economia (in)familiar, for justamente a pulsão de poder? A pulsão de poder, o anfitrião mais frio. A pulsão de poder, o hóspede mais estranho. A pulsão de poder, o familiar mais íntimo. A pulsão de poder, o mais longínquo estrangeiro. Pulsão fantasmática de um poder impossível. O que se projeta para cada um, nas telas ou paredes dessa estranha casa, como cena de poder? E o quanto o texto de Freud deixa ainda escapar uma certa cena em que o poder cabe – ou deveria caber – ao *senhor*? O homem da casa. O *don* desse *domus* dominando essa cena doméstica. O dono *da* casa, a dona *de* casa, os senhores, seus herdeiros e os servos/escravos: propriamente uma *família*. Mas, quantos estranhamentos vazam pelas diferenças de posição nessa cena familiar?

4. Considerações finais

O tempo está disjuncto. Passado, presente, futuro: *quando* “é” o espectro? Ouçamos novamente a voz espectral de Emily Dickinson:

A Memória tem Frente e Fundos -
Mais ou menos como uma Casa -
Ela tem um Sótão também

Para os Restos e os Ratos.

Além do Porão mais fundo
Que Pedreiro algum jamais construiu -
Vigiemos para que por suas Profundezas
Não sejamos perseguidos —¹²³

No recém-lançado *Memory Assemblages* (2024), Hilan Bensusan articula as noções derridianas de *espectralidade* e *arquivo* para pensar um *pan-mnemismo*: um *realismo espectral* segundo o qual a própria estrutura do real é feita de retenções – arquivamentos – e recuperações (do arquivado). Ambos os processos, retenção e recuperação são atravessados por um processo de *adição*. Na retenção algo é adicionado ao passado – e a um futuro ao qual se destina. Na recuperação algo se adiciona a esse passado – ao mesmo tempo em que algo desse passado, ao ser recuperado, se adiciona ao presente em função de um novo processo de arquivamento e de um porvir futuro. Como esclarece Bensusan, a inspiração para essa noção de *adição* não é a matemática, mas a química (BENSUSAN, 2024, p. 20-21). A diferença fundamental entre as duas é a irreversibilidade. A “flecha do tempo”, como se diz. Numa operação matemática, o adicionado é reversível. Basta que se faça uma subtração do mesmo valor que o adicionado e retornamos ao estado original. Numa adição química, há mistura, interação, transformação. E uma vez que ocorre a interação, o processo é irreversível: não se consegue subtrair o adicionado e retornar a um estado anterior pré-adição.

Nessa realidade pan-mnêmica, o passado é espectral, pois só vem a existir em função de uma recuperação e de um porvir. O futuro é espectral pois só pode vir a existir em função dos arquivos a ele destinados. Nas retenções e recuperações, passado e futuro assombram-se mutuamente, adicionam elementos um ao outro. O presente, por sua vez, é espectral pois só existe em função desses arquivos e porvires que se entrelaçam em intrincadas redes de retenção e recuperação – *agenciamentos de memória*. Mais do que *existir* em algum presente, os espectros *insistem*.

Em um agenciamento de memória, tanto o que é colocado em retenção quanto o que é recuperado são espectrais. O que é armazenado é órfão, incompleto, pois nada pode caber no arquivo em sua totalidade — o mundo não pode ser contido em um mapa útil. Nenhuma representação, se atuar como um arquivo, pode aspirar a mais do que suficiência; uma representação é como um *revenant*, já que o que está em retenção depende das adições futuros. Além disso, as adições que acionam e realizam a recuperação também são deiscenciais; dependem de um acoplamento com o que está em retenção para agir. Eles não podem prefigurar o que está em retenção, nem serem prefigurados por ela — um agenciamento de memória é um acoplamento *hauntológico* em que ambos os elementos são espectrais. O que é colocado em

¹²³ Tradução minha do original: Remembrance has a Rear and Front - / 'Tis something like a House - / It has a Garret also / For Refuse and the Mouse. / Besides the deepest Cellar / That ever Mason laid - / Look to it by its Fathoms / Ourselves be not pursued -

retenção pode retornar, enquanto o que promove a recuperação apenas agita o passado armazenado. Por isso, não podemos exorcizar completamente a capacidade das memórias de assombrar; o passado só pode ser enterrado em agenciamentos de memória. Como as lembranças, os espectros insistem mais do que existem; eles não são permanentes, e sua intermitência depende do que o futuro conjura. O sentido em que memórias e espectros são imortais não é o de uma continuidade da vida em outro lugar, nem o de uma presença eterna, mas o de uma possibilidade interminável de retorno. Esse retorno, entretanto, é imprevisivelmente diferente em forma; nada é estável com essas aparições distintas. Ainda assim, um espectro retorna de uma maneira que depende de acréscimos e, portanto, não persiste como uma presença, mas exibe uma intermitência que desafia o reconhecimento – é aqui que memória e imaginação parecem se fundir e os começos tornam-se elusivos. A imortalidade de um item de memória ou de um espectro reside na continuidade da insistência (intermitente) das adições. (BENSUSAN, 2024, p. 108)

Para essa “*hauntology*”, Hilan Bensusan sugere a tradução *rondologia*. O pulsional ronda. As fantasias rondam. As fantasias recalçadas não cessam de nos assombrar. O arquivado não cessa de insistir. Não se pode “exorcizar completamente a capacidade das memórias de assombrar”. Não há vigilância superegoica capaz de impedir que sejamos perseguidos, apossados e assombrados pelos fantasmas das profundezas da memória. A hipervigilância superegoica, aliás, não tarda a se tornar ela própria mais uma insistência fantasmal que ronda e assombra. Quem vigia, quem é vigiado?

Se o real é fantasmal talvez se trate de abandonar os projetos exorcísticos. Talvez se trate mesmo de repensar as dinâmicas da con-vivência numa “comunidade dos espectros” (Romandini, 2012) – que, entenda-se, resiste a per-fazer qualquer comum-unidade. Como lembra Alice Casimiro Lopes: “Os movimentos singulares do diferir, uma vez articulados, constituem discursos e quase-comunidades (...) – comunidades sem uma propriedade em comum, sem fraternidade, sempre em vir a ser” (LOPES, 2018, p. 90).

Nessa dinâmica espectral

Como, de um destino ou determinação dados, é possível afirmar a ventura como sua e transformá-la em arte? (...) Não adianta avaliar o que se é hoje segundo os parâmetros do que se seria, não tivesse acontecido isso ou aquilo ou porque aconteceu isso ou aquilo. O dado lançado que cai mostrando uma face é o conjunto de todas as determinações e contingências do lance, indiferenciadas pela condenação de que só há jogo. Estamos sempre só-depois de um acontecido qualquer, premidos a dar-lhe destinação através do que podemos fazer aqui e agora. (MEDEIROS, 2006, p. 238)

Com um pequeno *twist* na formulação, talvez não se trate tanto do que “podemos fazer”, mas de nos disponibilizarmos para a experimentação e a descoberta em torno da questão: *o que podem fazer os espectros que nos assombram?* A que podem se destinar? Em seus diversos possíveis agenciamentos, alguns talvez possam fazer alguma arte. Alguns talvez saibam dançar. Alguns talvez escrevam poesia. Ou talvez textos filosóficos sobre assombrações espectrais. Talvez....

O *talvez* não apenas vem antes de um conhecimento ou uma investigação, como os possibilita, pois é o *talvez* do que permanece a ser pensado, feito, vivido, a ser inventado (...). Desse modo, o *talvez* é uma referência à abertura ao outro, à obrigatória relação com o outro, pois toda decisão é uma decisão diante do outro e (me) acontece (...). O *talvez* é também uma forma de conectar o acontecimento simultaneamente à experiência do possível e do impossível. Se o acontecimento é o inantecipável (...), é um possível não programado de antemão, o *talvez* está conectado à aceitação do acontecimento como invenção do impossível. O *talvez* diz *sim* ao acontecimento, à possibilidade de disrupção, ao deslocamento. (LOPES, 2018, p. 110-111)

Referências

- BENSUSAN, Hilan. *Memory Assemblages*. London: Bloomsbury, 2024
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *O Cartão Postal de Sócrates a Freud e Além*. Tradução de Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad/PUC-Rio, 2020.
- FREUD, Sigmund. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904, organizada por Jeffrey Moussaieff Masson; tradução de Vera Ribeiro*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. *Além do Princípio do Prazer*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Uma dificuldade da Psicanálise*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010a.
- _____. *O Recalque*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010b.
- _____. *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Paulo Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LACAN, Jacques. *A Lógica do Fantasma (Seminário 1966-1967)*. Tradução de Letícia Fonseca. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.
- LOPES, Alice Casimiro. Sobre a decisão política em terreno indecível. In: LOPES; SISCAR. *Pensando a Política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez, 2018.
- MAGNO, MD. *A Psicanálise, NovaMente*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004.

MARTIN, Wendy. *The Cambridge introduction to Emily Dickinson*. New York: Cambridge University Press, 2007.

MEDEIROS, Nelma. *A obscena senhora estamira*. Lumina, Juiz de Fora-MG, v. 6, n. 1/2, p. 235-240, 2006.

PLATÃO. *O Banquete* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1979.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Tradutores Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SOLIS, Dirce Eleonora. *Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê / SEAF, 2009.

_____. Jacques Derrida e a frequentação dos espectros. In: HADDOCK-LOBO, R.; RODRIGUES, C.; SERRA, A.; AMITRANO, G.; RODRIGUES, F.; *Heranças de Derrida: da ética à política*. Rio d Janeiro: Nau, 2014.

SOUZA, Neusa Santos. *O Estrangeiro: nossa condição*. In: KOLTAI, C. (Org.). *O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.

VENDLER, Helen. *Poets Thinking*. London: Harvard University Press, 2004.

WARDROP, Daneen. *Emily Dickinson's Gothic: Goblin with a Gauge*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

Siguiendo a Derrida. Contaminación de escrituras literarias y filosóficas

*Carlos Mario Fisgativa Sabogal*¹²⁴

*Juan Manuel Díaz Leguizamon*¹²⁵

Resumen

Con el propósito de relacionar la filosofía de Derrida con otras indagaciones por la literatura, rastreamos algunos interrogantes acerca de las comprensiones del lenguaje y sus usos, de la escritura y las distinciones entre los géneros. Iniciamos revisando la discusión sobre quienes rechazan la escritura por considerarla un peligroso accesorio para el pensamiento, así como algunas reflexiones sobre la distinción de géneros y usos del lenguaje, junto con ciertos postulados para hacer crítica o comentarios sobre lo literario. Luego nos concentramos en los aportes de Derrida para pensar la literatura como práctica de la escritura y como institución, y en las consecuencias que surgen de su concepción de lo literario para pensar lo autobiográfico. Concluimos sosteniendo que las afinidades de la indagación filosófica con lo literario pasan por una noción de la escritura que no se limita a un mero artificio de transcripción del sentido propio del habla o de la voz, ni a un uso convencional de la ficción, de lo cual se deriva un cuestionamiento del antropocentrismo y el logocentrismo que afecta a las humanidades.

Palabras clave: deconstrucción; Derrida; escritura; filosofía; literatura.

Resumo

Com o propósito de relacionar a filosofia de Derrida com outras investigações da literatura, traçamos algumas questões sobre a compreensão da linguagem e seus usos, da escrita e das distinções entre gêneros. Começamos por rever a discussão sobre aqueles que rejeitam a escrita por considerá-la um acessório perigoso para o pensamento, bem como algumas reflexões sobre a distinção de gêneros e usos da linguagem, juntamente com certos postulados para fazer críticas ou comentários sobre a literatura. Em seguida, concentramo-nos nas contribuições de Derrida para pensar a literatura como prática de escrita e como instituição, e nas consequências que decorrem da sua concepção do literário para pensar o autobiográfico. Concluimos sustentando que as afinidades da investigação filosófica com a literária passam por uma noção de escrita que não se limita a um mero artificio de transcrição do sentido próprio da fala ou da voz, nem a um uso convencional da ficção, da qual deriva um questionamento do antropocentrismo e do logocentrismo que afeta as humanidades.

Palavras-chave: desconstrução; Derrida; escrita; filosofia; literatura.

Introducción: preguntarse por la escritura y el lenguaje

En el siglo XX proliferan los análisis del lenguaje, los significantes y los signos desde perspectivas diversas, lingüísticas, antropológicas, filosóficas y literarias, orientadas por enfoques formalistas, hermenéuticos, antropológicos y existenciales. Entre todas las diferentes

¹²⁴ Profesional en filosofía de la Universidad del Quindío (Colombia), Magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), Doctor en filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Actualmente es docente e investigador del Programa de Filosofía de la Universidad del Quindío (Colombia), dirige la Revista Disertaciones e investiga en los grupos Marginalia y Política de esta universidad en temas como las humanidades, las posthumanidades, la estética, la filosofía contemporánea francesa, la obra de Jacques Derrida y de Walter Benjamin. E-mail: cmfisgativa@uniquindio.edu.co.

¹²⁵ Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, filósofo y Magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, y estudiante del Ph.D. en Literaturas y Culturas Hispánicas en UCLA. Su investigación se enfoca en las dimensiones éticas, políticas y epistemológicas de las artes como instrumentos de resistencia y cambio, en relación con la violencia y la justicia social. E-mail: jmdiazl@ucla.edu.

tradiciones y corrientes de pensamiento que lo evidencian, por nuestra parte nos remitimos al marco de debates disponible en la obra de Walter Benjamin (2010; 2021), Martin Heidegger (2006), Michel Foucault (2015), René Girard (1984), Maurice Blanchot (1969, 1970, 2014), Jacques Rancière (2010, 2011), Hélène Cixous (1995, 2023) y del mismo Jacques Derrida. Ahora bien, no basta con hablar del giro hacia el lenguaje como si este hubiera acontecido exclusivamente en el siglo XX (Barad, 2024; Vinciguerra, 2022), pues algunas de sus problemáticas se plantean ya desde antes en muchos estudios filológicos y lingüísticos del XIX, así como en los debates estético-poéticos cercanos a los romanticismos, en figuras como Mallarmé, Nietzsche y Poe. Todo ello en paralelo con la consolidación de las facultades como centros de formación profesional especializada en las universidades, lugares que alientan este tipo de investigaciones. Un ejemplo de ello lo encontramos en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (Nietzsche, 2011).

Un aspecto común a todos estos debates acerca de la literatura y la poesía es el esfuerzo por establecer delimitaciones genéricas, clasificaciones jerárquicas y una distinción tajante de los usos del lenguaje (Sartre, 1981; Valéry, 1990; Lacoue-Labarthe; Nancy, 2012). Terry Eagleton señala además la dificultad de establecer criterios formales, pragmáticos o culturales para definir la literatura. En concreto, al comentar acerca del formalismo, indica que el criterio para identificar al lenguaje literario como un enrarecimiento de otros usos del lenguaje, particularmente del denominado “cotidiano”, y que lo haría su opuesto, es insuficiente (EAGLETON, 1998, p. 17-19). También Blanchot (1969) insiste en que no resulta sencillo distinguir las funciones cotidianas del lenguaje frente a aquellas que no lo son. Según Rancière (2010, 2011), el criterio que el modernismo propone para determinar lo propio del arte, la especificidad, es insuficiente e impide, además, considerar los problemáticos encuentros entre política y literatura que siguen presentes en la búsqueda de una literatura autónoma o autotélica. Esta postura no implica que los escritos literarios se hallen siempre confundidos con el discurso filosófico o con la conversación más rutinaria, ni que haya una alianza transparente e inmediata entre literatura y compromiso político. Mejor aún, nos invita a asumir que dichas distinciones están sujetas a tensiones y negociaciones (BENJAMIN, 2004, p. 32-31).

El temprano romanticismo alemán es un antecedente común a varias teorías en las que se apoya nuestra exposición, pues sus críticas y traducciones, así como sus experimentos de escritura, plantean preguntas que son centrales en la discusión poética, estética, filosófica y literaria (BLANCHOT, 1970, p. 454; Benjamin, 2010). Sus textos son una fuente de interrogantes para autores como Benjamin, Girard, Blanchot, Rancière, Nancy y Lacoue-Labarthe. En cuanto a Derrida, éste los toma además como objeto de su escritura, como se

evidencia en su libro *Parages* y, de manera destacable, en sus escritos sobre fotografía y cine como *Demeure. Athènes* (2009b), el catálogo *Droit de regard* (Plissart; Derrida, 1985), o *Rodar las palabras* (2004), donde se suscitan reflexiones sobre la tensa relación entre imágenes y escrituras. En ellos produce su propia versión del tradicional debate acerca de las jerarquías entre poesía y pintura, añadiéndole carga teórica al alinearlos con el de los paralelos y diferencias entre fotografía y lenguaje. Al reconocer que Derrida participa de estos debates se amplía el marco para considerar las discusiones que propone sobre filosofía y literatura sin limitarlas a una querrela con el postestructuralismo, la lingüística estructural y reconociendo las tensiones entre continentes y naciones (Trujillo, 2020; Gerbaudo, 2024).

Ahora bien, en este campo de debates tiene lugar la intervención filosófica etiquetada como “deconstrucción”, la cual no concibe el lenguaje como mediación o herramienta, rechaza pensar cuál sería su uso más adecuado, y no se limita a la indagación por el sentido, el ser o la referencia, en contraste con la convención que otorga a la ficción un lugar aparte. También se resiste a aproximarse a la literatura bajo el examen de dinámicas psicológicas o sociológicas, y renuncia a seguir convenciones de estilos y tendencias, así como a la apropiación conceptual (DERRIDA, 2014, p. 108), pues en su comprensión de la literatura es indispensable problematizar la escritura y la lectura como prácticas. Las líneas de debate que se trazan en este escrito relacionan a Derrida con otras vertientes de pensamiento para mostrar que, en vez de exhibir una empresa filosófica excepcional y extravagante, su propuesta reconoce problemas, tradiciones, estéticas y epistemologías que no son nada ajenas a las configuraciones institucionales ni a las discusiones actuales en las humanidades.

Posiciones conflictivas

El interés por la escritura “literaria” y la amplia recepción que los críticos hacen de la obra de Derrida han generado querrelas que a veces desconocen la especificidad de las preguntas e intervenciones del filósofo franco-argelino. Por ello se suele nombrar como crítico y no como filósofo, asumiendo un tono despectivo que se sustenta en la supuesta superioridad del ejercicio filosófico frente al de otras disciplinas o áreas de estudio. No es este un asunto exclusivamente anecdótico pues la recepción de “la deconstrucción es perjudicada por esos fanáticos de un juego textual ilimitado quienes rechazan las nociones del pensamiento riguroso y de la crítica conceptual” (NORRIS, 1987, p. 27).

Ya que el énfasis en el lenguaje y lo literario, así como la etiqueta de escuela o la pertenencia a un ismo son motivo de críticas descalificadoras, algunas empresas teóricas se resisten a ser clasificadas en escuelas y mucho menos en la deconstruccionista (ONG, 2006, p.

11), desconociendo que las clasificaciones en ismos son también tendencia (Gerbaudo, 2024). Las cantinelas que en las décadas finales del siglo pasado acompañaron las categorizaciones teleológicas o la declaración de decadencia, ofrecen una versión simplista de la “deconstrucción”, limitándola al análisis lingüístico o al juego de significantes (Sychrava, 1989; Menke, 2011), donde una polisemia fuera de control impediría cualquier posible comprensión o comunicación. Lo mismo ocurre con lecturas más recientes en las cuales se le limita a un proyecto con un marco de referencia lingüístico y se le acusa de nostalgia por un humanismo caduco (BRAIDOTTI, 2013, p. 30).

En contraste con las comprensiones negativas, nihilistas o destructivas de la deconstrucción, una visión positiva rescata cómo Derrida exige pensar los procedimientos de fundación, construcción e institución, no solo a nivel de las normas, sino en lo que tiene que ver con las metáforas del origen y lo verdadero que sustentan los campos discursivos mediante violencias ocultas. La filosofía no es la excepción, pues se erige aportando sus propios sustentos y los límites que la aseguran. Precisamente, “Derrida toma a la filosofía no sólo como un sitio de disputa institucional, sino como una disciplina de pensamiento muy específica cuyos textos centrales deben ser ‘deconstruidos’ sin entregarse a algún juego intertextual o de indiferencia” (NORRIS, 1987, p. 26-27). Estamos así ante un pensamiento de lo constructivo, o mejor, de lo performativo que cuestiona las clasificaciones genéricas, estilísticas y discursivas, poniendo en suspenso las certezas de lo filosófico sobre lo literario...

Por otro lado, hay que reconocer que los experimentos de la escritura derridiana no conviven fácilmente con las formas de la argumentación filosófica. En textos como *La tarjeta postal*, *Glas*, se yuxtaponen columnas con registros de procedencias y autores diferentes; injerta poesía, literatura o correspondencia en los bordes de las páginas; incluye falsos diálogos, poliloquios, correspondencia intervenida y mezclada con los párrafos de alguna disertación. A pesar de que esto podría considerarse evidencia de que la obra de Derrida carece del rigor y de la seriedad de lo filosófico, más bien genera desafíos teóricos radicales para la crítica, la interpretación y la recepción. Por más que pueda parecer demasiado literario para los filósofos y un galimatías teórico para algunos críticos literarios, la insistencia en releer y escribir a partir de Mallarmé, Joyce, Bataille, Blanchot y una inmensa lista más, nos ubica en un terreno que nos obliga a reflexionar sobre el lenguaje.

La escritura como cuestión filosófico-literaria

En *De la gramatología* (2005), *La voz y el fenómeno* (1985), *La escritura y la diferencia*

(1989a), *Márgenes de la filosofía* (1989b) y *La diseminación* (1975), se encuentran diagnósticos acerca del rechazo o desprecio de la mediación escrita, el registro y la inscripción de huellas como algo ajeno al pensamiento, al sentido, y al saber, peligroso para los ordenamientos jerárquicos propios de lo epistémico y lo político. Un motivo prolífico de la obra derridiana consiste en rastrear los esquemas de exclusión que, a pesar de tener variantes en cada época, autor u obra, repiten un mismo gesto: relegar la escritura como accesorio secundario, contaminante y despreciable. Esto explica porque, típicamente, para las posturas logocéntricas y antropocéntricas la escritura es un mal que viene de fuera, una mediación externa y perturbadora que se impone como técnica ante lo supuestamente interno y natural (DERRIDA, 2005, p. 13, 45). No obstante,

La escritura no “entró” en la filosofía: hay que preguntarse cómo estaba ya allí, cómo se la pasó por alto, cómo se intentó expulsarla. A fin de cuentas, la diferencia entre las dos escrituras en Platón, entre la *hypómnesis* y la *anámnesis*, definía un debate no entre palabra y escritura, sino entre dos escrituras, una mala y otra buena. Así pues, la buena escritura está siempre *hantée* por la mala; esa persistencia impide pensar cualquier exterioridad entre la filosofía en general y la escritura en general (DERRIDA; FERRARIS, 2009, p. 21).

La escritura no es el vehículo de un sentido o conocimiento que le es exterior, no es exclusivamente un instrumento para la comunicación, puesto que es determinante de la posibilidad del saber. Por ello, en *De la gramatología* se plantea que la escritura es condición para que los saberes, en cualquiera de sus versiones, la historia, la filosofía y la ciencia, entre otros, sean posibles:

la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia – y eventualmente su objeto – sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la episteme (...) la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura (DERRIDA, 2005, p. 37).

Para Derrida la escritura literaria implica cuestionamientos de tanta importancia como la idealidad matemática o la posibilidad del registro y legibilidad de la historia de la filosofía. Constancia de su interés por este tema se encuentra en entrevistas y conferencias que tuvieron lugar por más de cuatro décadas. En *Posiciones* se comenta la relevancia dada a los textos literarios hasta 1972:

Sí, es incontestable que ciertos textos clasificados como “literarios” me han parecido operar fricciones o fracturas extremadamente avanzadas: Artaud, Bataille, Mallarmé, Sollers. ¿Por qué? Por lo menos por esta razón que nos induce a sospechar de la denominación de “literatura” y de lo que supeditaba el concepto a las bellas letras, a las artes, a la poesía, a la retórica y a la filosofía (DERRIDA, 2014, p. 108).

A su vez, en una defensa de doctorado en la que presentaba un recorrido por su obra

hasta 1980, señala que sus investigaciones sobre la fenomenología estaban asediadas por un tipo de inscripción que denomina literaria:

La idealidad del objeto literario: este título se entendía un poco mejor en 1957, en un contexto más marcado que hoy por el pensamiento de Husserl. Para mí se trataba entonces de plegar, más o menos violentamente, las técnicas de la fenomenología trascendental a la elaboración de una nueva teoría de la literatura, de ese tipo de objeto ideal muy particular que es el objeto literario, idealidad encadenada, habría dicho Husserl, encadenada a la lengua, a la lengua llamada natural, objeto no matemático o no matematizable, pero diferente, sin embargo, de los objetos de arte plástico o musical, es decir, de todos los ejemplos privilegiados por Husserl en sus análisis de la objetividad ideal (...) mi interés más constante, diría que anterior incluso al interés filosófico, si es posible, iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literaria (DERRIDA, 2011, p. 13).

La aproximación de Derrida (1975) a la lectura/escritura problematiza la concepción que se tenía en esa época del texto literario, del lenguaje y de la escritura en general. Ante las perspectivas formalistas, psicoanalíticas, y las centradas en la especificidad material de la literatura, pone en evidencia lo polémico de estas simplificaciones planteando la imposibilidad de un núcleo semántico, sea sujeto, significante o significado trascendental, que determine el encadenamiento de la representación, el movimiento de la significación o el origen inmaculado, pues el lenguaje no se regularía por el Ser o la presencia. La escritura no sería copia de un original, de hechos o de esencias, sino que sería copia de copia, mimesis sin modelo, de ahí que en la literatura, así como en los relatos míticos, fácilmente se diluye la jerarquía entre algo originario y su imitación (Derrida, 1975; Girard, 1984).

Ahora bien, si se cuestiona la posibilidad de átomos de significado, significantes o significados trascendentales ajenos al proceso de la inscripción, temporalización y espacialización (*différance*) (DERRIDA, 1989a, p. 48; 2005, p. 25-26), es posible concebir la escritura como trazado de huellas que se reiteran, se borran y remiten entre sí, como cadenas diferenciales en las cuales el significado y hasta el sujeto son efectos del entrelazamiento. Las trazas de escritura son solo un efecto del encadenamiento de huellas que difiere la posibilidad de toda presencia (DERRIDA, 2005, p. 80). Con esto se asume también la alteridad irreductible de la huella de escritura, la condición material y la mediación técnica que toda inscripción y legibilidad de archivos implican (Díaz Leguizamón y Fisgativa, 2019). Además, como resultado de ello, no se puede asimilar a una autonomía del significante, al culto vacío de la autorreferencialidad desinteresada (GIRARD, 1985, p. 226-227).

La *destinerrance* es otro de los cuasi conceptos o nociones indecibles que propone Derrida para pensar la escritura. Este supone la iterabilidad, en tanto alteración y repetición de cada signo, traza o huella (MILLER, 2006, p. 896). Es una noción que piensa simultáneamente la composición y la errancia de la escritura, cuestiona los ejercicios interpretativos soportados

en los polos del emisor y del receptor, impidiendo la transmisión y el desciframiento de mensajes dadas las mediaciones y obstáculos de la comunicación. En vez de remitir a un sentido o a una identidad, las nociones de *différance*, *destinerrance* o huella, explican el operar de la escritura en tanto remisión ilimitada, mediación y desplazamiento (DERRIDA, 2005, p. 63).

Derrida concibe la escritura como cadena de remisión ilimitada entre significantes suplementarios y no como ordenamiento sistemático de contenidos temáticos, de sentido o como vehículo del pensamiento o de las intenciones. En otras palabras, es en la cadena de huellas donde se articulan los significantes de forma diferencial (Bennington, 1998). Ello permite pensar la textualidad de manera distinta: remitiendo a sí misma y siempre a otras escrituras según movimientos en los que se reitera la ausencia de origen o de instancias fundacionales, dada la mediación técnica y temporal. Esto aparece como un claro desafío a valores importantísimos de las “metafísicas de la presencia”, sistemas filosóficos y propuestas teóricas sustentadas en dualidades jerárquicas en las que se privilegia la voz, la presencia y la inmediatez. Tal es el caso del marco explicativo y el sustento epistemológico que se logra con la lingüística, el cual mantiene la complicidad con la metafísica al privilegiar lo fonológico en contra de la escritura (DE PERRETI, 1989, p. 36). Ahora bien, tampoco se trata de invertir las posiciones jerárquicas entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal (Nietzsche, 2016) sino, siguiendo una provocación nietzscheana, de cuestionar la distribución binaria y su inversión. Si trasladamos tal apuesta al abordaje deconstructivo de la escritura, se excede la oposición entre presencia y ausencia, y se remite al origen en tanto dislocación y remisión entre huellas (DE PERRETI, 1989, p. 74).

La extrañeza y la institución de lo literario

La afinidad de la indagación filosófica con la literaria pasa por la elaboración de una noción de la escritura que no la limita a ser un mero artificio que transcribe el sentido propio del habla o de la voz, o que sirve como registro transparente de hechos, experiencias o emociones. El desvío por la escritura tiene consecuencias para lo literario y para las formas más establecidas de la discursividad filosófica (Ulmer, 1985). La escritura derridiana ofrece amplios espectros de reflexión teórica, que articulan la pregunta por la literatura con otros campos como las filosofías y las humanidades, especialmente en sus instancias de enseñanza universitaria y de cara a las transformaciones frente a escenarios de creciente mediación tecnológica (KIM; ULMER, 2005, p. 159; Fisgativa *et. al* 2022).

Esta perspectiva sobre la inscripción literaria se aleja de la respuesta tranquilizadora que

brindan las definiciones sustentadas en esencias o límites rígidos. Precisamente, “no hay esencia ni sustancia de la literatura: la literatura no es, no existe, no permanece enmarcada en la identidad de una naturaleza ni de un ser histórico idéntico a sí mismo” (DERRIDA, 1998, p. 28). Es como si el interrogante insistiera en permanecer irresuelto o en la antinomia, poniendo entre comillas el “objeto” de indagación (MACHEREY, 2009, p. 114-115). Lo mismo ocurre al considerar el rol, la función o valor de la crítica teórica o literaria, así como de la escritura académica en general.

Tales discusiones también se encuentran en los textos de Blanchot (Derrida, 1998; Hidalgo Nácher, 2024), quien muestra que la crítica afronta la dificultad y la obligación de aclarar la obra literaria o poética, y que el recurso a la escritura no ofrece soluciones tranquilizadoras. Al indagar por el propósito o destino de la crítica, del comentario sobre el poema, Blanchot señala que aquel no corresponde al de una crítica explicativa. Esto enrarece la noción de crítica y nos deja con respuestas insatisfactorias: “Llegamos pues a la idea de que la crítica en sí misma casi carece de realidad. Idea que, también ella, es reducida (...) Posiblemente, el comentario no es sino un copo de nieve, que hace vibrar la campana” (BLANCHOT, 2014, p. 8-9). Estas afirmaciones no restan relevancia teórica a comprensiones de lo literario que reconocen los desafíos de estos cuestionamientos. Antes bien, posicionan la discusión en debates tradicionales como los de Benjamin en Europa y Poe en Estados Unidos (Díaz Leguizamón, 2023), y remiten a ejercicios de escritura como los del romanticismo de Jena, en los que “los límites entre ficción, teoría y crítica eran atrevidamente redibujados” (HILL, 2012, p. 252).

En “*Cette étrange Institution qu'on appelle la Littérature*”, Derrida (2009a) afirma que se interesó en la literatura y en discusiones relacionadas con ella en la primera mitad del siglo XX, preguntando si es intransgredible la delimitación entre filosofía y literatura, delimitación que tiene como correlato la partición entre la verdad y lo ficticio. Así mismo, insiste en el carácter institucional de la práctica literaria, inscrita en tradiciones establecidas y sustentadas en condiciones jurídicas, disciplinarias y económicas. De este modo nos enfrenta al aspecto instituyente del lenguaje, de la ficción literaria o de la producción filosófica, pero desde una comprensión no esencialista de lo instituido.

Aunque no haya esencia de la literatura, es viable pensarla desde la performatividad y la iterabilidad. Es en ellas donde, mientras suspende el referente, produce su propia referencia, puesto que “cuando lo que se promete o se da como literatura nunca se da *como tal*, dicha auto-referencia es anulada. No puede haber auto-referencia de la literatura si no hay literatura *como tal*” (TRUJILLO, 2021, p. 19). Por eso cuando se habla de la autonomía, de una literatura que

se nombra a sí misma, se está aludiendo a lo literario como *performance*, como proceso indisociable del devenir temporal. Es esta institucionalidad la que garantiza la existencia de lo literario sin remitir a esencias o identidades, ni limitarlo a ser un objeto cultural. Se trata de una institución de la ficción que es también ficticia, pues sólo es tal por los ejercicios performativos que le dan lugar.

Si recordamos la comprensión de lo metafórico y el carácter performativo de las ficciones útiles de Nietzsche (2008), tendremos un paralelo con la comprensión derridiana de la literatura como institución ficticia y de lo ficticio que cuestiona una supuesta distinción inquebrantable entre lo verdadero y lo falso, entre lo ficticio y la veridicción. Los efectos de verdad o de ficción se distribuirían entre los discursos literarios y filosóficos sin llegar a identificarse, sin asimilarse en una unidad indiferenciada. Es más bien la contaminación textual y sus riesgos lo que está en juego.

Por otra parte, cuando Derrida afirma que la literatura tiene la posibilidad de decirlo todo alude a otro debate relevante: el estatus de las instituciones universitarias de enseñanza, puesto que “la sacudida del concepto y fundamento de institución hace que la literatura reflexione sobre la constitución de toda institución y su relación con el derecho, convirtiéndose así en ‘esta institución sin institución’” (NASCIMENTO, 2024, p. 56). El hecho de que en su marca de alteridad “la literatura y la escritura serán siempre otras” (NASCIMENTO, 2024, p. 55) detona un potencial de extrañeza que precisamente torna crucial a la literatura en cualquier reconfiguración de las humanidades y su enseñanza. La revela como no aislada de otros aspectos de la tradición de la democracia moderna europea en la cual la universidad aparece como espacio de libertad y posibilidad de debate y desarrollo para los individuos (NASCIMENTO, 2024, p. 56). En *La universidad sin condiciones* se replica esa consigna del poder decirlo todo, de una universidad que se evade a los condicionamientos, hacia lo sin condición, para poder decir, publicar y profesar todo:

Esta referencia al *espacio* público seguirá siendo el vínculo de filiación de las nuevas Humanidades con la época de las Luces (...) es lo que vincula fundamentalmente a la universidad, y muy especialmente a las Humanidades, con lo que se denomina la literatura en el sentido europeo y moderno del término, como derecho a decirlo todo públicamente, incluso a guardar un secreto, aunque sea en el modo de la ficción (DERRIDA, 2007, pp. 14-15).

Este apartado nos permite identificar que la comprensión derridiana de la escritura y de la literatura no se reduce a un juego con las palabras, a una distracción ficticia, sino que remite a asuntos como las configuraciones disciplinares o universitarias, así como a los intereses a los que responde la construcción del canon o del ejercicio crítico. También se ha puesto de

manifiesto que las humanidades por venir son un escenario en el que la literatura y las emergentes maneras de la escritura han de disputarse un lugar, debate que se ha venido planteando también fuertemente en el campo de la historiografía (Díaz Leguizamón, 2023).

Ficciones de escritura auto-bio-gráfica

Otra ruta para rastrear la pregunta por la literatura remite a una temática tradicional como es la de los límites de los géneros de la producción escrita: de lo poético frente a lo narrativo, así como a las formas de la expresión escrita que pasan de lo lírico a lo dramático o a lo histórico (Gennet, 1984). Este debate es tan antiguo como la filosofía, pues sus supuestos orígenes se establecen desde la interacción y distinción con los discursos míticos y poéticos (VARGAS, 2021, p. 77). Según Derrida, la ocurrencia de la escritura literaria se contamina con otras formas discursivas, transgrediendo las convenciones y usos, como si la clasificación genérica fuese simultáneamente el mandato a la trasgresión (*double bind*). Por ello, en el capítulo “La loi du genre” de *Parages*, se formula un axioma de contaminación de los géneros (DERRIDA, 1986, p. 254), que tiene como consecuencia las dificultades para separar el testimonio de la ficción literaria, dado que lo poético, lo prosaico y lo testimonial se confunden. En esta versión de lo literario, el contagio, la proliferación e indeterminación de los géneros de lo escrito son aspectos cruciales, en contraste con las teorías que delimitan, separan y construyen desde especificidades formales, modales o genéricas. En este sentido, son plausibles las coincidencias con los intereses de otros pensadores acerca de estas problemáticas. Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra de Walter Benjamin, cuando analiza condiciones escriturales, técnicas y políticas que tienen lugar en los márgenes de fenómenos de reproducción masiva como la literatura y el periodico a inicios del siglo XX:

Les menciono todo esto para familiarizarse con la idea de que nos encontramos en medio de un inmenso proceso de fusión de las formas literarias, un proceso en el que muchas de las oposiciones que nos han servido para pensar podrían perder su vigor (BENJAMIN, 2004, p. 28).

Junto con todo lo anterior, pensar la escritura y su relación con la literatura lleva también a replantear la posibilidad y condiciones de la autobiografía, a diferencia de la manera en que se practicaba hasta fines del siglo XIX, “asumiendo como posible narrar la propia vida y explicar el desarrollo personal de manera coherente” (ANDRADE, 2023, p. 53). Como veremos en este apartado, Derrida altera la comprensión del género de escritura que se tiende a denominar biográfico o autobiográfico, ya que cuestiona la posibilidad de un sí mismo al que se accedería tranquilamente por los relatos auto-identificatorios de una subjetividad reflexiva.

También problematiza la narración filosófica en la que la presunta voz personal de los pensadores se expone abiertamente mediante la escritura, en un registro del habla personal e íntimo, como el caso de las confesiones cartesianas o agustinianas.

Para Derrida, la literatura de apariencia autobiográfica se relaciona con la confesión, con el decir una verdad sobre sí mismo, con una puesta en escena en la cual el testigo se ofrece en primera persona como garante de una verdad sujeta a repetición. En contraste, desde la particularidad de la práctica teorizante derridiana las escrituras del sí mismo no consisten en el registro que hace un sujeto sobre su propia vida. Estas están siempre asediadas por la alteridad, invadidas de ficción y acompañadas de ese embuste que es el suplemento de toda enunciación del sujeto, llevando a confundir la constatación con la creación poética y el acto performativo (DERRIDA, 1988, p. 130-131).

La problematización de las delimitaciones entre ficción y testimonio también tiene relación con lo autobiográfico, como se señala en *Demeure, Maurice Blanchot*, remitiendo a textos en los que la atestación se entrelaza con la ficción o el simulacro (DERRIDA, 1998, p. 30). Cabe señalar que ni en los planteamientos blanchotianos ni en los derridianos hay una identidad predeterminada o una figura de sujeto ajena al acontecimiento de la narración: la voz que relata es un efecto producido por la narración o atestación misma. Por lo tanto, lo autobiográfico consiste en una operación autoremisional y reiterativa (de repetición y alteración) y no en la manifestación transparente de un sujeto idéntico a sí mismo (Panesi, 2010; Pelgreffi, 2013).

Poniendo en práctica sus propias ideas, en escritos como “Circonfession” (1991), *Feu la cendre* (1987), *Mémoires d’aveugle* (1990), *Velos* (2001), *El monolingüismo del otro* (1997), *La Carte postale* (1980), *Mémoires. Pour Paul de Man* (1988) y otros, Derrida conjuga relatos sobre la muerte, el duelo diferido e interminable, y memorias tanto del vivir como del morir. En ellos la escritura autobiográfica ocurre como el duelo por un “yo” que, cuando llega a ser confesado o escrito, ya está muerto. A través de las memorias, las huellas, las cenizas y las lágrimas, se mezclan registros de distintas lenguas, diálogos íntimos y ficticios, dejando en evidencia el carácter performativo de la escritura que retorna sobre el vivir y el morir. Este es un aspecto compartido con la escritura de Hélène Cixous (1985, 2023).

Otro aspecto de la contaminación con lo literario que presenta la escritura de Derrida está en la constante búsqueda de una escritura no limitada al logos humano, por lo cual algunos de sus textos se reconocen como bestiarios filosóficos (Calarco, 2021; Cragnolini, 2013), aspecto que coincide con indagaciones en las que se mezclan cuestiones filosóficas y poéticas con la pregunta por lo animal (Yelin, 2011, p. 91). Un ejemplo claro es la mezcla entre

autobiografía y disertación sobre la animalidad en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008). Otro de los textos que presenta unidos lo “autobiográfico” con lo zoográfico es “Un verme de seda”, incluido en *Velos*, escrito que trata sobre la ceguera, el desvelar y sobre el propio duelo que se anuncia por una enfermedad mortal. En sus líneas finales se fabula una escena de infancia acerca de unos gusanos de seda alimentados y conservados en una caja de zapatos, relato en el cual la escritura de sí se da como secreción animal:

La operación a través de la cual el verme mismo secretaba su secreción. Él la secretaba, la secreción. Secretaba. Intransitivamente. Babeaba. Secretaba absolutamente, secretaba una cosa que nunca le sería un objeto, un objeto para él, un objeto que encararía. No se separaba de su obra. El verme de seda producía fuera de sí, delante de sí, lo que nunca le abandonaría, una cosa que no era otra más que él, una cosa que no era una cosa, una cosa que le pertenecía y que se volvía a él propiamente. Proyectaba hacia su afuera lo que procedía de él y permanecía en el fondo, en el fondo de él: fuera de sí y cerca de sí, con miras a envolverlo pronto enteramente. Su obra y su ser para la muerte (DERRIDA; CIXOUS, 2001, p. 86).

En estos relatos de la vida, la muerte y la animalidad, se conjugan la alteridad y la singularidad performativa de la firma autobiográfica. A diferencia de los sistemas filosóficos y las reflexiones estéticas que tienden a replicar esquemas jerárquicos que se sustentan en la capacidad racional y en la excepcionalidad del sujeto que usa el lenguaje para expresarse o interpretar, la escritura derridiana se ocupa de una problemática que concierne tanto a la literatura como la filosofía, a saber, el logocentrismo que se ocupa de lo animal y de lo vivo para reafirmar posturas antropocéntricas.

Con esta lectura no extrapolamos abusivamente la perspectiva del autor, sino que resaltamos otros aspectos e implicaciones de su filosofía. Como señala Calarco, “aunque Derrida siempre ha insistido en que nociones como ‘*différance*’, la traza, la expropiación y demás pueden circular y funcionar más allá de lo humano, muchos de sus lectores han ignorado este aspecto de su pensamiento” (CALARCO, 2021, p. 12). Entonces, desde esta perspectiva la escritura autobiográfica no consiste en la acción de un sujeto o agente que se reafirma a sí mismo por el lenguaje, pues la alteridad e iteración constitutiva de las huellas de escritura y de la memoria de sí difieren la posibilidad de la auto-identificación, la posibilidad de apropiar o de fundar una identidad por medio de la lengua (Derrida, 1991, 1997).

Conclusiones

Más allá del desprecio que se esconde tras la etiqueta de crítico literario y de postmoderno, o de la acusación de que se limita a simplemente jugar con las palabras, es plausible rescatar la importancia que tiene la pregunta por la literatura en el pensamiento

derridiano, pues remite a discusiones poéticas y estéticas, como son las oposiciones jerarquías entre usos del lenguaje, los géneros y las artes, y no se limita a la revisión del canon literario, a la crítica o al saber disciplinar sobre la lengua. Las estrategias de lectura y los cuasi conceptos que Derrida aporta (la *différance*, la *destinerrance*, la huella, la contaminación, el intervalo, el suplemento y el espaciamiento), operan tanto en lo literario como en lo filosófico, resaltando problemáticas que conmocionan las certezas de las disciplinas y las teorías, evidenciando procedimientos de composición comunes a lo filosófico y lo literario (Fisgativa, 2017a; Kamuf, 2006). Todo lo anterior implica alianzas en vez de identidades, puesto que la literatura nos recuerda que la filosofía tiene márgenes, en plural, y que el ejercicio crítico consiste en horadar esos límites y multiplicar los interrogantes. Este aspecto nos obliga a pensar en el lugar de las filosofías, las literaturas y las fronteras disciplinares en las universidades del presente y del futuro, en sus prácticas académicas “al interior” de sus espacios y en sus alcances sociopolíticos en “el afuera” de la sociedad civil y la opinión pública.

La filosofía derridiana problematiza el logocentrismo que toma al lenguaje y al habla como criterios indiscutibles de la superioridad humana, en tanto único ser con acceso al sentido, a lo simbólico y a la moral, aspecto en el que coincide con las críticas a las comprensiones de lo humano y del humanismo, así como a la identidad de sujeto que es su correlato (LLORED, 2021, p. 41). Esto conecta con apuestas filosóficas contemporáneas como el posthumanismo y los nuevos materialismos (Braidotti, 2013; Barad, 2024; Wolfe, 2009; Billi, 2022), remitiendo la escritura a lo impersonal (Billi, 2017) a la materialidad que se resiste a las lecturas idealizantes (Bustos Gajardo, 2020) y a las condiciones sociotécnicas del archivo y su circulación (Díaz Leguizamón y Fisgativa, 2019).

Las problemáticas presentadas en este artículo demuestran que la filosofía derridiana plantea desafíos teóricos y ofrece perspectivas alternativas para la consideración del lenguaje, de la escritura y tiene consecuencias sobre nuestra comprensión de la “literatura”, de las humanidades y de su lugar en las universidades. Lo que posibilita otras lecturas de los archivos que conforman los cánones de la literatura y de lo que se llama “tradición filosófica”, nunca ajena a la escritura, los soportes y las técnicas de escritura, lectura y difusión (López Jiménez, 2018).

Referências

ANDRADE, María Mercedes. *Experiencia, memoria y escritura en Infancia en Berlín hacia 1900 de Walter Benjamin*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2023.

BARAD, Karen. Performatividad posthumanista: repensar la materia. Em: LA GRECA, M. I; SOLANA, M. *El discurso no es destino: Debates feministas sobre el cuerpo, la naturaleza y las ciencias*. Buenos Aires: Madreselva, 2024.

BENNINGTON, Geoffrey. Derrida's Mallarmé. Em: TEMPLE, Michel (Ed.). *Meetings with Mallarmé in contemporary French culture*. Exeter: University of Exeter Press, p. 126-142, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Calle de sentido único*. España: Editorial Periférica, 2021.

_____. *El autor como productor*. México: Ítaca, 2004.

_____. *Obras (Libro I/Vol. I)*. Madrid: Abada, 2010.

BILLI, Noelia. "Materialidad y agujeros sin espíritu. Artaud entre Blanchot y Derrida". *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas*, 61, p. 9-23, 2017.

_____. *Muerte, materialismo e infancia en la obra de Maurice Blanchot*. New York: Peter Lang, 2022.

BLANCHOT, Maurice. *Lautreamont y Sade*. México: FCE, 2014.

_____. *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila, 1969.

_____. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BUSTOS GAJARDO, Gustavo. El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 76 (289), p. 251-276, 2020.

CIXOUS, Helene. *La risa de la medusa*. Ensayos sobre la escritura. Barcelona: Anthropos Editorial, 2001.

_____. *Las Ensoñaciones de la mujer salvaje*. Madrid: Horas y Horas, 2023.

CRAGNOLINI, Mónica. Animales que miran y pasan (la autobiografía como zoo-grafía). Em: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* (13), p. 145-159, 2013.

CALARCO, Matthew. Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. Em: *Revista Disertaciones*, 10 (2), p. 7-20, 2021. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol10n2.566>. Web. 6 de Feb. 2023.

DE PERETTI, Cristina. *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. Caracas: Fundamentos, 1975.

_____. *La voz y el fenómeno*. España: Pre-textos, 1985.

_____. *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *Feu la cendre*. Paris: Des femmes, 1987.

- _____. *Mémoires*. Pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988.
- _____. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989a.
- _____. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989b.
- _____. *Mémoires d'aveugle*. L'autoportrait et autres ruines. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- _____. *El monolingüismo del otro*. Argentina: Ediciones Manantial, 1997.
- _____. "Cette étrange institution qu'on appelle la littérature". DUTOIT, Thomas; ROMANSKY, Philippe (Eds.) Em: *Derrida d'ici, Derrida de là*. Paris, Galilée, p. 253-292, 2009a.
- _____. *Demeure, Athènes*. Photographies de Jean-François Bonhomme, Paris: Galilée, 2009b.
- _____. *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.
- _____. *El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Anthropos, 2011.
- _____. *Posiciones*. Madrid: Pretextos, 2014.
- _____. *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno, 2005.
- _____. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: Manantial, 2010a.
- DERRIDA, Jacques; CIXOUS, Helene, *Velos*. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- DERRIDA, Jacques; FATHY, Safaa. *Rodar las palabras*. Al borde un film, España: Arena Libros, 2004.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *El gusto por el secreto*. Entrevistas. Amorrortu: Buenos Aires, 2009.
- DÍAZ LEGUIZAMÓN, Juan Manuel. Crítica y teoría estética en Edgar Allan Poe: El ensayo "El propósito de la poesía". *Disertaciones, [S. l.]*, v. 12, n. 1, p. 69–88, 2023. DOI: 10.33975/disuc.vol12n1.1173.
- _____. Narrativas cinematográficas para la reconstrucción histórica desnaturalizando las lógicas de la violencia. Em: TORRES, Alexander; ALZATE, Juan Felipe; CRUZ, Nancy (eds.). *Narrativas y representaciones del conflicto social*, p. 287-316, USTA, 2023.
- DÍAZ LEGUIZAMÓN, Juan Manuel; FISGATIVA, Carlos Mario. Selección y archivo desde una aproximación crítica a la relación entre imágenes y violencia. Em: *Revista filosofía, UIS* 19.1, p. 247-261, Junio 2019.
- EAGLETON, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Bogotá: FCE, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

FISGATIVA, Carlos Mario. La escritura como diseminación y composición a partir de Derrida y Mallarmé. Em: *Cadernos Literários*, 25 (1), p. 13-18, 2017a.

_____. ¿Qué es escribir cuando la literatura está comprometida?. *Disertaciones* 9(1), p. 91-103, 2020. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol9n1.317>

FISGATIVA, Carlos Mario; Molina, J. E.; Arrieta, A. M. y Acevedo Carvajal, J. M. (2022). Transmedia y nuevas narrativas en la formación en humanidades”. *Sophia*, 18 (1). <https://doi.org/10.18634/sophiaj.18v.1i.1171>

GIRARD, René. *Literatura, mimesis y antropología*. España: Gedisa, 1984.

GENNET, Gérard “‘Géneros’, ‘tipo’, ‘modos’”. En: *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco Libros, 1984.

GERBAUDO, Analía. ¿Cómo seguir? En: *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Dossier: Derrida y la literatura*, v. 23, p. 95-109, 2024.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HIDALGO NÁCHER, Max. Las muertes de la literatura. En: *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Dossier: Derrida y la literatura*, v. 23, p. 80-94, 2024.

KAMUF, Peggy. Composition Displacement. *MLN* 121 (4), p. 872-892, 2006.

KIM, Sung-Do; ULMER, Gregory. “The Grammatology of the Future”. *Deconstructing Derrida. Tasks for the New Humanities*. TRIFONAS, Peter Pericles; PETERS, Michael A. (Eds.) New York: Palgrave Macmillan, p. 137-164, 2005.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean-Luc. *El absoluto literario*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. 2012.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, 2006.

MACHEREY, Pierre. La cosa literaria. *Revista Nómadas*. n. 31, p. 113-123, 2009.

MENKE, Christoph. *Estética y negatividad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011.

MILLER, Hillis. Derrida's Destinnerrance. *MLN*, 121, p. 893-910, 2006.

NASCIMENTO, Evando. Derrida y “Esa extraña institución llamada literatura” Em: *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Dossier: Derrida y la literatura*, v. 23, p. 51-66, 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos IV, 1885-1889*. Trad. J. L. Vermal, J. B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. *Obras completas I. Escritos de juventud*. Trad J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. de Santiago. Madrid: Tecnos, 2011.

_____. *Obras completas IV. Escritos de madurez*. Trad M: Barrios, J. B. Llinares, J. Aspiunza,

D. Sánchez Meca). Madrid: Tecnos, 2016.

NORRIS, Christopher. *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

PANESI, Jorge. Variaciones sobre la literatura: la inscripción autobiográfica. Em: Cragnolini M. (Comp.). *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2010.

PELGREFFI, Igor. “Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell’autos”. *Lo Sguardo*. n. 11, p. 228-298, 2013.

PLISSART, Marie-Françoise; DERRIDA, Jacques, *Droit de Regards*, Paris: Minuit, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. *La parole muette*. Essai sur les contradictions de la littérature. Paris: Pluriel, 2010.

_____. *Política de la literatura*. Buenos Aires: El Zorzal, 2011.

SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?*. Buenos Aires: Losada, 1981.

SYCHRAVA, Juliet. *Schiller to Derrida*. Idealism in Aesthetics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TRUJILLO, Ivan. La nación esencial. Breve introducción al problema del ‘nacional-filosofismo’. *Disertaciones* 9 (2), p. 25-35, 2020. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol9n2.388>

_____. La institución ficticia. Literatura y fenomenología en Jacques Derrida. *Revista de literatura Universidad de Chile* 103, p. 625-651, 2021.

TRUJILLO, Iván. Celos – De la literatura. La historia de la literatura entre dos golpes de dados. En: *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Dossier: Derrida y la literatura*, v. 23, p. 39-50, 2024.

VARGAS, Edwin. “Entre el andrógino y el eunuco: literatura, filosofía, crítica y estilo”. En: ACEVEDO, Juan Manuel; FISGATIVA, Carlos Mario; VARGAS, Edwin. *Umbrales de la crítica. Reflexiones entre filosofía y literatura*. Armenia: Cuadernos Negros, p. 77-99, 2021.

WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

YELIN, Julieta. El animal biográfico; 452° F; 17 (7), p. 36-46, 2017. Web. 17 Abr. 2023.

ULMER, Gregory. *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

VALÉRY, Paul. *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor, 1990.

VINCIGUERRA, Lorenzo. *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus: 2022.

A im-possibilidade da avaliação a partir de Derrida

Marinazia Cordeiro Pinto¹²⁶

Alice Casimiro Lopes¹²⁷

A questão do ensino atravessa todo o meu trabalho
e todos os meus engajamentos político-institucionais,
digam eles respeito à escola,
à universidade ou à mídia.
(DERRIDA, 2004, p. 336)

Resumo

Neste artigo, sob a perspectiva desconstrucionista de Jacques Derrida, propomos pensar a *fantasia* de que, por meio de avaliações pontuais, é possível acessar e mensurar o aprendizado de alunas e alunos nas instituições escolares. O nosso objetivo não é desconsiderar a importância da avaliação. A ideia é redimensionar a proeminência desse processo, considerando novas maneiras de lidar com a alteridade e suas vivências no ambiente escolar.

Palavras-chave: avaliação; Derrida; desconstrução.

Résumé

Dans cet article, dans la perspective déconstructionniste de Jacques Derrida, nous proposons de réfléchir au fantasme selon lequel, grâce à des évaluations spécifiques, il serait possible d'accéder et de mesurer les apprentissages des élèves dans les institutions scolaires. Notre objectif n'est pas de négliger l'importance de l'évaluation. L'idée est de redimensionner l'importance de ce processus en envisageant de nouvelles façons d'aborder l'altérité et ses expériences en milieu scolaire.

Mots clés: évaluation, Derrida; déconstruction.

Introdução

A partir da desconstrução proposta por Jacques Derrida, queremos, neste artigo, pensar a fantasia¹²⁸, quase sagrada e intocável na Educação, de que, por meio de avaliações pontuais,

¹²⁶ Pós-doutoranda em Educação, ProPEd UERJ, sob a supervisão da Prof.^a Dra. Alice Casimiro Lopes. Linha de Pesquisa: Currículo: Sujeitos, Conhecimento e Cultura. Integrante do grupo de pesquisas Políticas de Currículo e Cultura. Doutora pelo ProPEd/UERJ. Professora de Língua Portuguesa, Literatura e Produção Textual. E-mail: marinazia@gmail.com; <http://lattes.cnpq.br/3958926360945432>; <http://orcid.org/0000-0001-6880-6658>.

¹²⁷ Docente Titular da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bolsista PQ 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Cientista do Nosso Estado Faperj e Procientista Faperj/UERJ. E-mail: alicecasimirolopes@gmail.com; <http://lattes.cnpq.br/5262190522408958>; <http://orcid.org/0000-0001-9943-9117>.

¹²⁸ Fantasia aqui entendida como uma maneira positivada de suprir uma falta do real (Borges, Lopes, 2021). Indicamos para o leitor que queira ler mais sobre essa noção os textos de Matthew Clarke, publicado em 2018, como *Eyes wide shut: the fantasies and disavowals of education policy*, publicado no Journal of Education Policy,

pode-se quantificar o aprendizado de alunas e de alunos. Mais que isso, a crença de que, com essa quantificação, é possível avaliar o desempenho de professoras/professores e de escolas. A nossa proposta é também “desconfiar dos procedimentos de sacralização” (...) “analisá-los, e analisar suas lei e fatalidades” (DERRIDA, 2004, p. 337).

Para tanto, consideramos ser produtivo, para essa reflexão, o movimento da desconstrução, por se tratar de um movimento que diz respeito à possibilidade de questionar pressupostos e desconfiar de finalidades pré-fixadas. Pelo viés da desconstrução, podemos refletir sobre a propagada eficácia de sistemas educacionais que se consagram por resultados obtidos por suas alunas e seus alunos em avaliações de âmbito local, nacional e internacional. E ainda, pela *lógica* da desconstrução, ao nosso texto não se impõe um fechamento de bom ou ruim, positivo ou negativo. Em um movimento de deslocamento, caminhamos para outro lugar que não está inscrito entre um polo ou outro – de defesa ou rejeição – desse ou daquele método de avaliação.

Segundo Derrida (2004, p. 333), “a escritura que interessa à desconstrução não é apenas a que é protegida pelas bibliotecas” e, na Gramatologia (DERRIDA, 1973, p. 194), ele nos diz, quase que em um paralelismo sinonímico com a afirmação citada anteriormente, que “não há nada fora do texto” (“*il n’y a pas dehors de text*”). É nessa abertura infinita por onde entram todas as coisas, todas as marcas, todos os costumes, todas as crenças, todos os compêndios pedagógicos e todas as práticas escolares, das mais às menos hegemônicas, que queremos *localizar* nosso texto.

Esse texto se justifica, porque “a política curricular, embora multifacetada, tende a se manter sob a lógica logocêntrica de controle e cálculo sobre o conhecimento e o sujeito (que se espera ser) produzido a partir dele, sobre o devir de distintos contextos de práticas” (COSTA; LOPES, 2018, p. 303). Dito de outra forma, nas políticas curriculares, das mais instrumentais as mais progressistas e críticas, o conhecimento é significado como central na dinâmica pedagógica. O conhecimento corresponde a uma propriedade cuja aquisição constrói sujeitos aptos a reproduzir valores da sociedade ou a questioná-los, em um movimento de *delivery* (Ball, 2016) que se pretende calculado e, portanto, previsível.

Começamos, em uma primeira parte, discutindo a im-possibilidade da avaliação, no sentido de que o outro não pode ser apreendido, definido, calculado. O outro como “diversificação essencial à desconstrução [...], o *impossível* e o impossível como *o que chega*” (DERRIDA, 2004, p. 332) não cabe em representações ou rerepresentações por meio de uma

e *Education beyond reason and redemption: a detour through the death drive*, publicado em *Pedagogy, Culture & Society*.

fotografia passível de descrevê-lo, delimitá-lo e hierarquizá-lo. Sua subjetividade é sempre movimento, é sempre inalcançável.

Na segunda parte, refletimos sobre avaliar para quê? Avaliar como? Queremos pensar a (des)importância da avaliação formal, centrada em resultados, aquela datada, que acontece em um momento pontual e segue critérios fixos e externos aos estudantes. Propomos uma abertura dessa avaliação para um processo de diálogo que prevê a possibilidade de interação e trocas entre professoras/professores e alunas/alunos. Nesse ponto, temos como operadores importantes as noções de acontecimento e tradução de Jacques Derrida.

Por fim, fechamos o nosso texto, pensando os possíveis deslocamentos do que se entende por avaliação. Não temos a intenção de apresentar respostas prontas para as questões e sim de, juntamente com outros que também trabalham essa temática pela via da teoria pós-fundacional, buscar a possibilidade de novos entendimentos para esse mecanismo tão presente na educação formal atual e que, a todo momento, nos causa estranhamento e nos convida a pensá-lo.

I. Se a realidade não é algo dado, como extrair dados dela?

Segundo Derrida (2004, p. 339), “a mais potente tradição da filosofia sempre privilegiou, diretamente ou não, a intuição, a relação imediata (sensível ou inteligível) à coisa mesma”. No entanto, ainda segundo esse filósofo, “nunca se está no lado do outro, em seu aqui e agora originário, nunca em sua cabeça”. Quando pensamos na educação, talvez possamos afirmar que está instituída, em suas práticas, a crença de que o outro, “a sua cabeça”, nos é acessível, seja por meio dos instrumentos de avaliação, seja por teorias psicológicas que supõem conhecer plenamente a aprendizagem e o desenvolvimento humanos. Aceitar que o outro será sempre estranho a um eu que deseja perscrutá-lo poderia ser um caminho para se (re)pensar os processos de avaliação na educação formal. Em um pensamento derridiano, ao refletir sobre a ética, temos que “ético seria o acolhimento e o respeito a essa estranheza do Outro” (NEGRIS; MORAES, 2017, p. 26). Seria uma ética de não nos furtarmos a conhecer o outro, mas operar na impossibilidade desse conhecimento pleno. Com Adriano Negrís e Marcelo Moraes (2017, p. 26), destacamos que “no trato cotidiano, podemos certamente falar, conceituar e categorizar o Outro, mas é igualmente certo que jamais poderemos totalizar um conhecimento acerca do Outro”.

Lidar com os im-possíveis na educação seria estar disposto a questionar todo cálculo e todos os fundamentos, que são universalizantes. Seria repensar a categorização de seres

humanos, quase intrínseca às práticas educacionais. As estatísticas - ainda que não apenas elas - constroem classes de pessoas com vistas a uma governança que prevê recursos para a inclusão dos que são categorizados como minorias¹²⁹. Contudo, “a conjunção da política e da pesquisa rumo ao que a literatura chama de ‘inclusão’ acaba produzindo, de modo irônico, certas categorias de exclusão junto às de inclusão” (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 113). Trata-se de um movimento de definir o outro a partir de um outro universalizado e silenciado nas estatísticas. É um procedimento que não acontece apenas com alunas e alunos, inclui também professoras e professores que, nesse esquema de institucionalização da educação, são definidos como “portadores da luz para lugares escuros” (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 134). Nesse sentido, “o mais expressivo não [são] os números *per se*, mas a maneira como estão inscritos numa teia a partir da qual normalidade e desvio são fabricados. [...] os sistemas inscritos de razão normalizam, a criança, a família e a comunidade” (*idem*, p. 140).

A busca por tentar definir, calcular, categorizar o outro diz respeito a um movimento de centralizar a partir de um padrão, de uma norma instituída, determinados perfis e deixar à margem o que for considerado desviante (Moraes; Biteti, 2019). Essa separação entre centro e margem é possível, porque os números sobrepostos a outros discursos legitimam práticas culturais que se destacam como verdades em detrimentos de outras práticas (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 139). Ainda com Lindblad e Popkewits (2001, p. 140), é possível afirmar que “os princípios de raciocínio discriminam, distinguem e normalizam o que a criança é e deve se tornar”, como se esse controle fosse possível. Nessa interpretação, aproximamos o que Marcelo Moraes e Mariane Biteti nomeiam como “à margem” do que Lindblad e Popkewits trazem como “população de risco”. Ambos os registros sinalizam para as singularidades diluídas em um grande bloco de crianças cujo futuro precisa ser reorientado para que não trilhe caminhos *indesejáveis*. Nessa reorientação, via educação formal, em um retorno ao individual, busca-se produzir novas biografias para esses indivíduos de populações de risco, à margem, que precisam ser, para isso, monitorados.

Nesse movimento de centralizar e marginalizar pessoas e culturas, quando entendemos avaliação como normativa, movida por regras pré-determinadas, movida por leis educacionais, como se a educação formal também tivesse um código jurídico, um Direito instituído, temos o

¹²⁹ “Categorias como ‘minorias’ são utilizadas por grupos marginalizados para conseguir serviços políticos e econômicos, essas categorias existem dentro de um sistema de razão em que as estatísticas não apenas estabelecem vínculos na resolução de problemas de política, mas ainda são uma prática de governo cujos métodos para resolver problemas mapeiam o que é tomado como uma inovação ‘razoável’, progresso, e as subjetividades de classes de pessoas” (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 124-125). “A classe humana minoria é uma categoria visando a focalizar grupos para ajudar a estabelecer um sistema social mais justo e equitativo” (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 133).

que Derrida (2018, p. 24) descreveu como “um golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa”. Diz respeito, ainda com Derrida (*idem*, p. 26), a uma autoridade, cuja *origem e fundamento* só pode ser ela mesma. Trata-se da “violência no sentido de *Gewal*, a violência enquanto autoridade” (*idem*, p. 78). Nessa forma de conceber a educação, o que temos é uma violência interpretativa que acredita que, se todos apenas aplicarem as propostas que decorrem de um entendimento autoritário de mundo e da crença de que os sujeitos/comunidade escolar precisam ser alcançados e formatados, a justiça não será alcançada, mas a ordem escolar estará protegida e suas regras universalizantes mantidas. Nesse contexto, “a avaliação é significada como controle dos estudantes por parte dos docentes, como punição, [...], em que só recebem, no máximo, um *feedback* punitivo, pouco contribui para a compreensão/superação dos erros” (FIGUEIREDO; PEREIRA, 2024, p. 3).

A nossa proposta seria, talvez, em primeiro lugar reconhecer a existência de uma “tradição sistêmica de planejamento, marcada pelo binômio objetivos-avaliação que tratava [trata] a decisão política como atividade técnica” (MACEDO, 2019, p. 3). Não propomos não avaliar, não planejar, não realizar uma tentativa de mapeamento dos problemas educacionais e sociais. Em sentido oposto, afirmamos que entender educação e avaliação como im-possíveis não nos faculta a não realização, a irresponsabilidade, a inércia. Pelo contrário, o im-possível imprime movimento ao desejo, à ação e à decisão. Cabe ressaltar, então, com Derrida, que o im-possível (*im-possible*) não é uma utopia. Derrida inscreve esse hífen no im-possível com o propósito de tentar significar algo simultaneamente impossível e necessário, algo que é de realização plena impossível, mas que nos chama a uma responsabilidade, a um investimento radical (Lopes, 2015), exatamente porque não tem nenhuma garantia; radical porque imprevisível, porque não é da ordem do cálculo e da objetividade. Segundo Derrida (2004, p. 356), “quando faço apenas o que me é possível, não faço nada, não decido nada, deixo se desenvolver um programa de possíveis. Quando acontece apenas o que é possível, nada acontece, no sentido forte da palavra.”

O im-possível possui, na lógica aporética da desconstrução, sua proximidade e sua urgência. Sobre essa lógica aporética, nas palavras de Derrida, temos que

A aporia de que tanto falo não é, apesar do nome de empréstimo, uma simples paralisia momentânea diante do impasse. É a prova do indecidível, na qual apenas uma decisão pode sobrevir. Mas a decisão não põe fim a alguma fase aporética. O que faço não é certamente muito “construtivo”, por exemplo, quando falo de uma democracia por vir, prometida, digna do nome e à qual nenhuma democracia de fato é adequada. Um certo desespero é indissociável da chance dada. E do *dever de guardar a liberdade de questionar, de se indignar, de resistir, de desobedecer, de desconstruir*. Em nome da justiça, que distingo do direito, e à qual é impossível renunciar. (DERRIDA, 2004, p. 350, grifo nosso).

Como já registrado muitas vezes, o filósofo da desconstrução não é anti-cálculo. O que temos nos escritos de Derrida é um deslocamento da centralidade do logos que, em algum sentido, podemos entender como algo do campo do cálculo, do previsível, do controlável, do fixo. A proposta é entender que a linguagem, enquanto escritura – seja ela da ordem do linguístico, dos números, do desenho, das práticas sociais etc. – não traz, em seu potencial, a capacidade de apreender o real. Ao apresentar a noção de Arquiescritura ou Escritura, Derrida (1973) não só liberta a escritura da linguagem, do linguístico, como também desconstrói a ideia do que ele chama de um *significado transcendental*. Por extensão, podemos afirmar que a linguagem não traz, em seu potencial, a capacidade de apreender o outro, de explicá-lo, de medi-lo. Isso se dá mesmo que o outro queira se mostrar, queira se dizer para nós. A escuta também é im-possível (Moraes, 2021).

O im-possível da escuta que nos traz Marcelo Moraes está relacionado ao im-possível da comunicação de Derrida. O filósofo discorre sobre esse termo em seu texto *Assinatura, Acontecimento Contexto* (Derrida, 1991). Nesse texto, Derrida desconstrói o entendimento de que a comunicação possuiria a capacidade de transportar um sentido que está pronto em algum lugar. Para Derrida, a comunicação não é um veículo nem uma via de passagem do sentido. Sendo assim, para o filósofo, comunicação é performatividade, entendendo-se performatividade¹³⁰ como o potencial que o enunciado tem de *fazer acontecer* eventos. Dessa forma, “esse ‘enquanto tal’ [de uma *realidade* qualquer], como já vimos, não sendo dado, não estando presente, terá sempre de ser ‘inventado’, ou seja, terá necessariamente de se dar pela força ou à luz de um ‘como se’” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 49).

Quando pensamos em avaliação como um mecanismo de descrever, mensurar o aprendizado do estudante, como se esse aprendizado pudesse ser *fotografado* e comunicado por uma prova ou qualquer outro instrumento de avaliação, estamos desconsiderando que tudo é relacional, tudo é fluxo, tudo é movimento. É a partir do “como se” derridiano (Derrida, 2003a) que tratamos das coisas do mundo, como se essas coisas estivessem estabilizadas, prontas para serem observadas e medidas.

A desconstrução se daria na possibilidade da problematização do que se apresenta como inquestionável, problematização do que se hegemonizou nas práticas educacionais. Não se trata de destruição porque, nos passos de Derrida, não estamos falando de desqualificação e sim de

¹³⁰ Nesse caso, a performatividade se diferencia da noção mais usual, associada a muitos textos críticos dos processos de avaliação centralizada nos resultados, que a concebe como capaz de objetificar e mercantilizar o trabalho com conhecimento, reduzindo-o a “resultados”, “níveis de desempenho”, “formas de qualidade”, associados a *accountability* e aos discursos da melhoria, da qualidade e da eficiência em registros instrumentais. Ver, por exemplo, Ball (2004).

considerar outros caminhos, outras interpretações que é o que nos propicia o pensamento do *como se*. Diz respeito a aceitar que, tal qual os desenhos de que Derrida (2010) trata em *Memórias de cego*, dos cegos com os braços estendidos para frente, nós também estamos em uma tentativa de antecipação, de precipitação, traçando caminhos singulares que se modificam a cada passo, porque não somos capazes de determinar o resultado e nem mesmo definir com certeza e antecedência quais deverão ser nossas ações. Trabalhamos *como se* conhecêssemos o caminho, mas estamos submetidos ao fracasso de todo cálculo e de toda verdade. Dessa forma, “é possível dizer que *talvez* e *como se* são operadores que nos permitem manter a indecidibilidade na decisão, nos afastando da crença em uma interpretação sem falta” (LOPES, 2018, p. 111). Diz respeito a considerar uma interpretação que se submete às “impurezas da retoricidade”, uma interpretação que leve em conta a vinda do outro e, dessa forma não “bloqueie a possibilidade do acontecimento”.

Entendemos que, no momento que generalizamos todos as alunas e todos os alunos e todas as comunidades escolares e, por meio de uma técnica que traz em si a promessa de uma verdade, medimos os aprendizados e as ações dessas comunidades, estamos em franca tentativa de bloquear a educação enquanto acontecimento. A busca pela técnica, manifesta em um passo a passo para que a verdade se mostre, está envolta a um discurso de progresso. São inúmeras as metodologias técnicas que têm vez em nosso país, com vistas a fornecer essas medições de aprendizado. Poderíamos acessar algumas delas pela página do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP)¹³¹. Quanto mais gráficos, quanto mais diversificadas e *transparentes* forem as medições e suas representações, mais próximos da verdade e do progresso acreditamos estar. Os tecnocratas da educação dizem que “não existem mais caixas-pretas na educação, nas instituições escolares”. Todos os dados são passíveis de serem desvelados pela técnica da medição e a educação é entendida como uma estrutura teleológica na qual não pode haver desvios. Tudo deve seguir o que está programado.

Nesse programa, tem-se um padrão que, uma vez afirmado, nega todas as outras possibilidades de *ser*. Isso se dá quando acreditamos que podemos entender, medir, vasculhar, calcular, identificar, caracterizar o outro. Destacamos, no entanto, que esse mecanismo de apreensão do outro se dá por relações de poder constituintes da escolaridade. Além das relações de poder, ao caminharmos com Derrida, abordamos uma questão ética. Isso porque “o ético no pensamento derridiano é um caminho de fuga do aprisionamento do outro à lógica do Mesmo.

¹³¹ <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores>.

O ético deve nos forçar a pensar o respeito à singularidade do Outro em face à tendência universalizante do ser” (NEGRIS; MORAES, 2017, p. 24).

Dessa forma, ampliando a questão que abre essa seção - se a realidade não é algo dado, como extrair dados dela? -, acrescentamos: se não temos dados seguros, com base em que as decisões são tomadas nas instâncias governamentais, nas instituições escolares, nas salas de aula? Em uma perspectiva derridiana, afirmamos que não há nada que sirva de terreno seguro para a decisão. Sendo assim, as decisões acontecem em terreno indecidível (Lopes, 2018) e não têm o potencial de encerrar a aporia (Derrida, 2004). Ainda com Derrida (2018, p. 30), temos que o momento da decisão, nos inúmeros contextos, é o momento das “experiências aporéticas”, momentos em que a decisão “nunca é garantida por uma regra”. Segundo o filósofo da desconstrução, “se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, [...] mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão” (DERRIDA, 2018, p. 43). E ainda, “cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir” (*idem*, p. 44). Por esse pensamento, não propomos simplesmente substituir as instâncias governamentais pelo “chão” da escola. Não se trata de trocar um centro por outro centro, e sim de empreender uma busca, cujo alvo estará sempre em um por vir¹³², de descentralizar qualquer centro (Moraes; Biteti, 2019) e reafirmar que, reconhecendo ou não, o que temos na educação é fluxo, é um movimento constante de intersubjetivação e tradução, na dinâmica de acontecimentos de que trataremos na próxima parte do texto.

Nesse sentido, as estatísticas e os diagnósticos, oriundos de avaliações, não constituem terreno seguro para as decisões. As estatísticas e os diagnósticos constituem textos que não devem ser lidos como se fossem uma fotografia da realidade, e sim como textos cujos sentidos estão em movimento e, por isso, são suplementados a cada leitura (Derrida, 1973) e constituem ponto de partida para decisões que, para serem cada vez mais inclusivas, precisam estar sempre no campo do por vir. Para Derrida, as decisões se dão como precárias e contingentes, porque se dão a partir de uma indecidibilidade. Só existe decisão na indecidibilidade. Se houvesse dados inquestionáveis e fixos, a *decisão* que se daria a partir desses dados não seria decisão, seria

¹³² “[...] um por-vir que precisamos distinguir rigorosamente do futuro” (DERRIDA, 2018, p. 54). Daí porque todas as vezes que nos referirmos a esse “por vir” que não corresponde a um futuro calculado e certo, precisamos registrar a expressão em duas palavras, mesmo que em posição de substantivo. A ideia é marcar a distinção – imprescindível para essa perspectiva filosófica – entre a indecidibilidade, a irrupção inesperada e imprevisível de algo que nunca se concretizará totalmente; e a decidibilidade de algo a ser construída para um futuro (um porvir) em que se acredita em uma presentificação futura do que se busca.

cálculo. Por mais que se queira acreditar em “normas de futuro a partir das quais progresso e melhoria podem ser obtidos” (LINDBLAD; POPKEWITS, 2001, p. 134), o que há nas políticas, mormente nas políticas educacionais, diante dos indecíveis dos dados, é um vazio normativo (Lopes, 2018). Não há nada que constitua um caminho seguro, com efeitos certos e previsíveis, para as decisões políticas. Sendo assim, por que, então, avaliar, diagnosticar alunas e alunos, assim como suas escolas? É sobre o que refletiremos na próxima parte desse texto.

II. Avaliar para quê? Avaliar como?

II.1 Acontecimento e tradução em um pensamento sobre a avaliação

Partindo de uma perspectiva em que as fronteiras entre teoria e prática são borradas, entendemos que as políticas de currículo não se constituem apenas fora do âmbito da escola, nas instâncias governamentais. Nesse sentido, entendemos também que as políticas de currículos não se encerram na assinatura dos documentos. Essas políticas vão sendo significadas nas vivências da escola e a cada leitura feita dos documentos da educação. Sendo assim, como avaliar de forma uniforme todas as escolas, todas as turmas (mesmo que estejam no mesmo ano de escolaridade)? Mais que isso, como avaliar de forma uniforme todas as alunas e todos os alunos?

Para pensar essas questões, faz-se importante as noções derridianas de acontecimento e tradução. Quando dizemos que entendemos a Educação como um acontecimento, isso se dá no sentido que o filósofo Jacques Derrida (2001; 2003b; 2004; 2018) dá à noção de acontecimento. Segundo esse filósofo, o acontecimento abala o horizonte conceitual e a estrutura estagnada. É o que surge, e ao surgir surpreende e suspende a compreensão já dada. É aquilo que não compreendemos ainda. E isso aponta para o limite do experimentável, do compreensível, do reconhecimento, da identificação e da descrição.

A educação é acontecimento, no sentido de que não é teleológica, não é passível de ser calculada, tem na sua constituição a indecibilidade e a imprevisibilidade (Pinto; 2024). Dessa forma, tentar reduzir a educação a uma lógica de *delivery* (Ball, 2016), com vistas a atender os interesses da sociedade e do mercado de trabalho, é, além de uma ilusão e de uma impossibilidade, tentar esvaziá-la da dinâmica de um processo vivo e em constante movimento, desconsiderando que mesmo esses interesses não são fixos, nem transparentes e nem homogêneos.

Quando nos referimos ao significante tradução (Derrida, 2000; 2006), referimo-nos a uma tarefa relevante e im-possível que abrange não só traduções entre idiomas diferentes: abrange também *leituras* dentro de um mesmo idioma. Diz respeito a uma atividade que não depende da intencionalidade. Faz parte da leitura e da comunicação o traduzir sempre, remeter a outros sentidos de forma que os significados não são contidos por uma origem. Derrida destaca:

[...] a necessidade e a impossibilidade da tradução, a dívida inflexível e impagável [...]. Toda tradução, por vocação “relevante”, ao mesmo tempo reforça, eleva e redime o original por uma operação que transforma e guarda ainda o luto pela origem, tarefa possível/impossível imposta ao tradutor. (DERRIDA, 2000, p. 24).

Nesse sentido, segundo Fernanda Bernardo (2014, p. 135), “não há tradução, seja ela a mais relevante das traduções, que não *deixe sempre muito a desejar*”.

Conectado às noções de *acontecimento* e *tradução*, há o entendimento de que os sentidos dos significantes nunca se fecham, eles se disseminam ininterruptamente, na medida em que são relacionais e se articulam em *cadeias discursivas* em que os significantes, em um movimento de *différance*, carregam os rastros de outros significantes da cadeia discursiva. A noção derridiana *différance*, em linhas gerais, está relacionada ao entendimento de que um significante tem o seu significado adiado, no sentido de que não possui nenhum significado em si mesmo, qualquer significado ao qual esteja ligado provisória e precariamente é contingente. Só acontece a partir da relação desse significante com outros significantes de uma cadeia discursiva.

A partir das noções que trouxemos nos parágrafos anteriores, propomo-nos a refletir sobre o *lugar* dos diagnósticos nas políticas de currículo. Entendemos cada diagnóstico *consolidado* como um texto passível de tradução e não passível de representar, rerepresentar ou presentificar uma realidade imóvel, pronta para ser representada, dissecada, analisada. Entendemos também que a postura de, por meio de diagnósticos, acreditar na possibilidade de elencar o que falta já traz em si uma crença de que se saiba o que é a falta e, portanto, também a crença de que existe a possibilidade de garantir o seu preenchimento.

Vale destacar um questionamento na linha do já trazido pela Prof.^a Elizabeth Macedo, no contexto dos trabalhos empreendidos pelo seu grupo de pesquisa,

Se a inflexão pós-estrutural de nossas pesquisas rejeita o “representacionismo”, como poderia lidar com os “dados” como condição de comprovação de realidades e vínculos, legitimados como condição de construção de uma pesquisa em educação? É possível tomar os “dados empíricos” como origem daquilo que será dito em nossas pesquisas? (MACEDO, 2021, p. 3)

É esse questionamento que queremos parafrasear não apenas em relação às nossas pesquisas, mas também em relação às políticas de currículo, mormente aquelas *assinadas por* instâncias governamentais. Até que ponto é possível tomar os “dados empíricos” como origem daquilo que servirá de diretriz para a educação formal em nosso país?

A nossa proposta é tentar fugir de respostas prontas e aligeiradas. Aceitamos, com Derrida (1994), que “a coisa mesma sempre escapa” (*la chose même se dérobe toujours*). Não porque exista um lugar para onde esse real pudesse escapar e, sim, porque o real seria o próprio jogo de escapar. Nas palavras de Rafael Haddock-Lobo,

O real sempre escapa a qualquer conceitualização, ou seja, nossas palavras, nossos conceitos, pretendem dar conta de algo que é da ordem do escapamento, pois nada nos assegura, nenhuma fórmula ou lei, que a realidade se dá dessa ou daquela maneira, só nossa própria afirmação de que é assim que ela se apresenta. (HADDOCK-LOBO, 2015, p. 27).

Mesmo sendo essa a perspectiva que tem balizado nossos textos, objetivamos fugir de um simples (e nada fácil) descarte de dados. Da mesma forma que não cabe uma postura empírica determinista, entendemos que talvez seja necessário pensar, de forma mais detida, sobre a (des)importância desses dados na construção dos documentos oficiais da educação.

Não afirmamos a falta de necessidade dos diagnósticos. No entanto, entendemos que as decisões, acerca dos caminhos da educação, não terão efeitos previsíveis e caminhos indiscutíveis, porque apresentam os diagnósticos como fundamentos que as validam. As decisões e a própria educação serão sempre acontecimentos. São movimentos aporéticos, não no sentido clássico de alguma coisa sem saída, mas no sentido derridiano como algo que estará sempre em um por vir.

II.2- O *idioma* das avaliações externas

Queremos parafrasear Derrida (2018, p. 33) quando ele nos diz que “é injusto julgar alguém que não compreende seus direitos nem a língua em que a lei está inscrita ou o julgamento pronunciado etc.” Entendemos que uma avaliação que vale a pena precisa, em primeiro lugar, trazer o *idioma* de quem está sendo avaliado. Segundo Dirce Solis (2009, p. 124), “a língua, portanto, é um traço fundamental para a hospitalidade”. A língua é condição de pertencimento. O não pertencimento ao idioma da avaliação reproduz, na educação, “uma das violências fundadoras da lei ou da imposição do direito estatal [que] consistiu em impor uma língua a minorias nacionais ou étnicas reagrupadas pelo Estado” (DERRIDA, 2018, p. 40).

Assim como é injusto julgar alguém em um idioma e a partir de leis que estão fora do escopo de conhecimento da pessoa, também é injusto categorizar pessoas - e isso é recorrente em avaliações de largo alcance - por meio de instrumentos de avaliação construídos fora da escola e a partir de elementos culturais a que parte das alunas e dos alunos, muitas vezes, não têm acesso, por não fazerem parte das vivências culturais, econômicas e linguísticas dessas alunas e desses alunos, como também de sua comunidade escolar. Nesse sentido e de forma análoga aos processos jurídicos, o movimento de constante busca por justiça nos processos escolares não deve desconsiderar que “essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade” (DERRIDA, 2018, p. 37).

Em nome de uma busca por equidade de acesso ao que se entende por conhecimento - um conhecimento pronto para ser acessado, ensinado e aprendido -, o que ocorre é uma homogeneização desses conhecimentos a serem cobrados nos mais diversos processos avaliativos. Ocorre também a redução do processo educativo ao conhecimento, como se os conteúdos programáticos se limitassem ao registro epistemológico e à possibilidade de ensiná-los (Costa; Lopes, 2022). Em relação a esse processo de homogeneização de conteúdos programáticos, fazemos nossas as palavras de Derrida (2018, p. 42) quando o filósofo nos diz que “a equidade aqui não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta”.

Não caberiam nesse texto as inúmeras situações em avaliações externas em que o que ocorre está muito longe de um respeito às dissimetrias e às singularidades. Situações em que se entende o significante avaliação como intercambiável com o significante prova. “Nessa perspectiva, a avaliação se resume à ideia de testagem, de aferição daquilo que foi ou não aprendido, sem que necessariamente seja investigada por que não foi” (FIGUEIREDO; PEREIRA, 2024, p. 3). As unidades escolares são tratadas de forma homogênea. Como exemplo de uma longa lista de homogeneizações, a prova do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), trouxe em 2011 como tema de redação “Redes sociais, os limites entre o público e o privado”. Uma prova para todo o território brasileiro constituído por realidades marcadas pela heterogeneidade, dentre elas, a de lugares em que a internet só chegaria anos à frente, lugares em que nem as escolas de ensino médio possuíam o serviço de internet. O mesmo aconteceu com o tema “Lei Seca” em uma prova que alcança pontos do nosso mapa em que não se vivencia esse tipo de fiscalização. Tais exemplos tentam apontar para um problema muito mais complexo relativo a situações em que uns escrevem a partir do que veem e vivenciam e outros a partir do

que ouviram falar, lembrando que muitos talvez nem tenham ouvido falar da expressão “Lei Seca”.

Diante de exemplos como esses das propostas de redação do ENEM, talvez possamos afirmar que o propósito dos descritores, - descritores esses tão divulgados -, relacionados à leitura de mundo e à capacidade de expressão escrita, se mostram contraditórios não apenas pela configuração da proposta, mas também porque o descritor parece nos fazer acreditar que existe apenas um mundo a ser lido.

Não afirmamos com essas ocorrências citadas que possa existir uma maneira de definir contextos em que alunas e alunos das inúmeras escolas e suas próprias unidades escolares pudessem estar inseridos. Não se trata da busca de um lugar universal, asséptico e neutro capaz de representar a todos. Isso porque “não há um sentido original ao qual se possa recorrer ou alcançar. Toda enunciação sobre um contexto, que busque contextualizar, é ela também contextualização” (Lopes; Castro, 2020). Sendo assim, a crença de que, a partir de uma contextualização, as avaliações pontuais alcançariam uma justiça e uma positividade plena não se confirma. Nesse ponto, Hugo Costa e Alice Lopes destacam que

o conhecimento escolar que se projeta como contextualizado é estruturado como via de constituição de sujeitos hábeis para decidir conscientemente em contextos previamente concebidos. Nessa prefixação dos contextos, múltiplas possibilidades imprevistas e singulares de ser e decidir são restringidas a uma dada forma de ser (e decidir) que se supõe como necessária a (certa concepção de) sociedade, projetada por alguns para todos os outros. (COSTA; LOPES, 2018, p. 303).

Talvez o que muitos poderiam ler como uma diminuição do valor da avaliação seria o seu valor mais elevado. Em vez de dar à avaliação um tom burocrático de cobrança e classificações, a avaliação poderia compor um grande movimento pedagógico que prestigiasse o diálogo. Ela seria, então, um processo dialógico silencioso. Ao propor as questões, a professora/o professor daria continuidade a um diálogo que já se iniciou nas aulas e na convivência da sala de aula. Ao responder as questões, a aluna e o aluno entrariam, de forma receptiva, nesse diálogo proposto. Em sequência, docentes acessariam essas respostas que redundariam em uma grande abertura de diálogo audível na sala de aula, em uma busca por reconhecer as trocas, seus avanços e dificuldades para que o caminho pedagógico continue de forma viva e não como uma engrenagem em funcionamento.

Considerações finais

Pensar com Derrida sobre questões relacionadas à educação, mesmo que se considere que esse filósofo pouco tenha falado diretamente sobre o tema, é possível porque a

desconstrução não está presa a esse ou àquele campo semântico. Também é possível porque a tradução envolve a incorporação imprevista de autores e ideias em registros outros não pensados pelos autores e autoras dos textos lidos. A desconstrução é um movimento contínuo frente a todas as coisas do mundo. E, assim como Derrida (2018, p. 26) entendeu as leis e o Direito como passíveis de serem desconstruídos, propomos entender as leis instituídas na Educação como *desconstruíveis*. Queremos crer que isso “não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico”. É na busca pela inalcançável justiça que “a desconstrução encontraria sua força, seu movimento e sua motivação” (DERRIDA, 2018, p. 38).

Quando pensamos a avaliação, podemos pensá-la como um impulso de querer conhecer e descrever todas as coisas; conhecer e descrever o outro, as alunas e os alunos que, como todo outro, sempre desconhecemos. Nesse propósito, seria preciso, então, inventá-lo, capturá-lo, objetificá-lo, reificá-lo, reduzi-lo ao calculável, incluí-lo em estatísticas que o categorizam, formatam, hierarquizam. No entanto, esquecemos que o Eu só existe, porque existe o Outro. O fim do Outro, enquanto o inapreensível, também seria o fim do Eu. Dependemos do olhar do outro para constituir nossa existência. O outro nos constitui e, nesse sentido, podemos nos entender como o outro do outro e, no lugar da relação eu-outro, eu-objeto em que o Eu é o que observa e avalia, é o que tem autoridade sobre o que sabe menos e precisa ser controlado e atendido em suas precariedades, propomos a relação outro-outro, em que todos somos o outro do outro e o outro de nós mesmos.

Quando eu *capturo* o outro, eu cometo o que Mbembe (2014) denominou “alterocídio”. Afirmamos, dessa forma, uma identidade cujos parâmetros somos nós mesmos e negamos uma identidade a partir do outro (Negris; Moraes, 2017). Todavia, reforçamos que esse movimento de matar o outro como outro, buscando trazê-lo para o mesmo, tem como efeito a morte do eu como outro do outro. Nas palavras de Derrida (2004, p. 357), “outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou *em segredo* como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo. A vocação totalitária se manifesta desde que esse respeito se perde”.

Não objetivamos, neste texto, desconsiderar a importância da avaliação. Queremos pensar em novas maneiras de lidar com a avaliação que seria pensar novas maneiras de lidar com a alteridade, fugindo da “expectativa irrealizável de controle total sobre os sujeitos” (FIGUEIREDO; PEREIRA, 2024, p. 5). Considerando que a alteridade nos constitui, esse movimento seria também um movimento de mudar a visão que temos de nós mesmos. Fala-se muito em justiça na educação, configurada como o acesso igualitário de todos a determinados conhecimentos, como se esses conhecimentos constituíssem uma espécie de senha que destrava

todas as dificuldades políticas e sociais. Nessa perspectiva, a escola é significada como o *locus* de transmissão desse conhecimento necessário a todos. E, nesse movimento calculado, em que o conhecimento é tido como algo dado, pronto e passível de ser acessado, apaga-se a dimensão do acontecimento em que toda produção de conhecimento e toda comunicação está inserida, como o imprevisível, o não passível de controle (Derrida, 2012).

Não podemos desconsiderar a força simbólica que o discurso da igualdade de acesso tem na sociedade (Macedo, 2019). No entanto, reafirmamos que o discurso da promoção de acesso aos mesmos conhecimentos por todas as alunas e todos os alunos, em todos os rincões do nosso imenso país, naufraga no entendimento de que “o ‘todos’ não existe quando se excluem os ‘outros’” (FIGUEIREDO; PEREIRA, 2024, p. 11). Talvez, por isso, Derrida (2018, p. 55) afirme que a justiça, “como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história”.

Referências

- BALL, Stephen J. Performatividade, privatização e o pós-Estado do bem-estar. In: *Educação & Sociedade*, v. 25, n. 89, p. 1105-1126, Set-Dez. 2004.
- BALL, S. J.; M. Maguire.; BRAUM, A. *Como as escolas fazem políticas: atuação em escolas secundárias*. Tradução: Janete Bridon. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2016.
- BERNARDO, Fernanda. Não há desconstrução sem democracia – Não há democracia sem desconstrução – Idiomas da resistência – Promessas de reinvenção: o pensamento tal como a democracia por vir. In: HADDOCK-LOBO, Rafael [et al.] (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política*. – 1ed. – Rio de Janeiro, NAU, 2014.
- BITETI, Mariane.; MORAES, Marcelo José Derzi. Vidas e Saberes periféricos como Potências Transgressoras. In: Tlalli. *Revista de Investigación en Geografía / Universidad Nacional Autónoma de México*, año 1, núm. 2, p. 79-96, julio-diciembre de 2019.
- BORGES, Verônica; LOPES, Alice Casimiro. Por que o afeto é importante para a política? Implicações teórico-estratégicas. In: *Revista Práxis Educacional*. v. 17, n.48, p. 1-22, OUT./DEZ. | 2021.
- COSTA, Hugo Heleno Camilo; LOPES, Alice Casimiro. O conhecimento como resposta curricular. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 27, e270024, 2022.
- _____. A contextualização do conhecimento no ensino médio: tentativas de controle do outro. In: *Centro de Estudos Educação e Sociedade – CEDES*. Campinas, v. 39, nº. 143, p. 301-320, abr.-jun., 2018.

DERRIDA, J. *Força de lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

_____. Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento. In: *Revista Cerrados*, v. 21, n. 33, 2012.

_____. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Papel-Máquina*. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *A universidade sem condição*. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003a.

_____. *Políticas da amizade*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras Editores S.A., 2003b.

_____. O que é uma tradução relevante. Tradução: Olivia Niemeyer Santos. In: *Alfa*. São Paulo, 44 (num. esp.), p. 13-44, 2000.

_____. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectivas, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, J.; FERRARIS, M. *O gosto do segredo*. Roma: Fim de século – Edições Sociedade Unipessoal Ltda, 2006.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Org.: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2004.

FIGUEIREDO, Millena Soares; PEREIRA, Talita Vidal. Avaliação como um monstro?. In: *Revista Espaço do Currículo*, v. 17, n. 1, 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A desconstrução. In: *Revista Cult* (Dossiê Jacques Derrida), n. 195, p. 25-29, São Paulo, out de 2015.

LINDBLAD, Sverker; POPKEWITZ, Tom. Estatísticas educacionais como um sistema de razão: relações entre governo da educação e inclusão e exclusão sociais. In: *Educação & Sociedade*, v. 22, n. 75, p. 111-148, 2001.

LOPES, Alice Casimiro. Sobre a decisão política em terreno indecível. In: *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir* / Alice Casimiro Lopes, Marcos Siscar (Orgs.). São Paulo: Cortez, 2018.

- _____. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical. In: Alice Casimiro Lopes; Daniel de Mendonça. (Org.). *A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas*. 1ed. São Paulo: Annablume, v. 1, p. 117-147, 2015.
- LOPES, A. C. CASTRO, B. F. “Professor, posso inventar qualquer história?”: práticas de significação no currículo de História. In: *Revista Espaço do Currículo* (online), João Pessoa. V. 13, n. Especial, p. 700-710, dez. 2020.
- MACEDO, Elizabeth. Pesquisa pós-qualitativa e responsabilidade ética: Notas de uma etnografia fantasmática. In: *Revista Práxis Educacional*. v. 17, nº 48, p. 1-20, out/dez, 2021.
- _____. Comentário. In: TURA, Maria de Lourdes. Resenha do livro A prática do planejamento participativo, de Danilo Gandin. In: *Resenhas Educativas*. ANPED, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. M. Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MORAES, Marcelo José Derzi. A escuta por vir. In: *Revista Ensaios Filosóficos*. V. 24., p. 99-122, 2021c.
- NEGRIS, Adriano; MORAES, Marcelo José Derzi. O pensamento ético em Jacques Derrida. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. n. 30, 2017.
- PINTO, Marinazia Cordeiro. Ocupações de escolas como acontecimento: uma democracia por vir (Tese). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – ProPED/UERJ, 2024.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. A hospitalidade no pensamento da desconstrução. In: *Reflexão*, Campinas, 34 (95), p. 115-124, jan./jun., 2009.

Em terra de vidente, quem é cego é quem vê: desconstrução da percepção em *Memórias de Cego*

Mariana Di Stella Piazzolla¹³³

Resumo

Derrida propõe-se a desconstruir, por um duplo gesto simultâneo – o da inversão do termo subordinado e o do deslocamento –, a visão como sentido que melhor expressa a compreensão da verdade do objeto na história da filosofia. Ao realizar esse movimento a partir da visão da subjetividade transcendental que conhece o mundo, Derrida depara-se tanto com o que escapa ao objeto e se manteve invisível aos olhos do vidente, quanto com a cegueira como condição de possibilidade de ver. *Memórias de Cego*, escrito ao final de sua vida à convite do Museu do Louvre, traz novamente a desconstrução da percepção que já se encontrava em *A voz e o fenômeno*, quando Derrida trabalha especificamente a contaminação na fenomenologia husserliana. Essas duas obras, sobre as quais este artigo se dedica mais detidamente e pretende relacionar, discutem o deslocamento da visão à cegueira por uma *temporização*, cujo contratempo é permeado por uma presença que não se mantém no presente vivo. Por isso, não apenas a (des)identificação a si, mas o tempo – e, nesse sentido, a recordação –, constitui um elemento importante da desconstrução ao revelar, por exemplo, o que não é visível na forma estética do desenho ou na visada do objeto intencional: um traço que é signo indicativo, que é não percepção. Se é (im)possível ver para além da vista, é sempre uma cega a visionária.

Palavras-chaves: Jacques Derrida; percepção; cegueira; desconstrução; fenomenologia.

Résumé

Derrida s'applique à déconstruire, par un double geste simultané – celui de l'inversion du terme subordonné et celui du déplacement – la vision comme le sens qui le mieux exprime la compréhension de la vérité de l'objet dans l'histoire de la philosophie. En réalisant ce mouvement à partir de la vision de la subjectivité transcendante qui connaît le monde, Derrida a fait face à la fois ce qui échappe à l'objet et reste invisible aux yeux du voyant, et l'aveuglement comme condition de possibilité de voir. *Mémoires d'aveugle* – ouvrage écrite à la fin de sa vie pour être l'inviter au Musée du Louvre – reprend la déconstruction de la perception que l'on trouvait déjà dans *La voix et le phénomène*, quand Derrida travaille spécifiquement la contamination de la phénoménologie husserlienne. Les deux ouvrages, sur lesquels cet article se concentre plus longuement et vise à relier, parlent du déplacement de la vision à aveuglement à travers une *temporisation*, dont le contretemps est imprégné par une présence qui n'est pas gardée dans le présent vivant. Par conséquent, non seulement la dé-identification à soi-même, mais le temps – et, en ce sens, le souvenir – constitue un élément important de la déconstruction en révélant, par exemple, ce qui n'est pas visible dans la forme esthétique du dessin ou de la visée de l'objet idéal: un trait qui est un signe indicatif, qui est non-perception. Si c'est (im)possible de voir au-delà de la vue, c'est toujours une femme aveugle la visionnaire.

Mots-clés: Jacques Derrida; perception; aveuglement; déconstruction; phénoménologie.

“Alguns preferem contemplar

¹³³ Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bacharelada em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Filosofia pela Universidade de São Paulo, com habilitação em Licenciatura. Especialista em Desenvolvimento Local com Perspectiva de Gênero pela Organização Internacional do Trabalho. Integrante do Grupo de Pesquisa GEPS - Grupo de Estudos de Política e Subjetividades da USP. Membro dos Grupos de Trabalho da ANPOF: Raça, Gênero e Classe; e Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Um ditado popular brasileiro diz que “Em terra de cego quem tem um olho é rei”, fazendo alusão a uma hierarquia (rei) posta pela possessão de um sentido (visão), que a distinguiria dos demais (cegos). Poderíamos desdobrar a partir do próprio ditado os motivos pelos quais se elege uma propriedade – e não qualquer uma, mas a visão –, que não apenas insere uma especificidade, mas que na sua particularidade estabelece a primazia de um sentido; e que, portanto, – associação proposta pelo ditado – relaciona olhar e posição social, conferindo uma hierarquia superior ao ver. Mas não o faremos, ao menos não desta maneira: o título deste artigo já daria pistas de que nos importa aqui uma inversão.

Mais do que criticar a hierarquia conferida à visão, uma saída já é apontada “O cego pode sempre se tornar o vidente ou visionário”, diria Derrida, a respeito da sua *hipótese de vista*, em *Memórias de Cego* (DERRIDA, 2010, p. 98). A inversão atribui a visão a alguém que teria impossibilidade de ver. Inversão como contradição? A inversão atribui a visão a alguém que passou a não ter mais a carência de ver. Inversão como inclusão? O que nos importa nessa inversão já é a maneira pela qual a filosofia derridiana da desconstrução se realiza para desmontar justamente essas hierarquias.

Em um duplo gesto, a desconstrução serve-se – primeiro, se for possível considerar um gesto anterior quando ocorrem ao mesmo tempo – da inversão: “para fazer justiça a esta necessidade é preciso reconhecer que não estamos lidando com uma clássica oposição filosófica de coexistência pacífica do face a face, mas, antes, com uma hierarquia violenta” (DERRIDA, 1981, p. 41, tradução minha). Negligenciar a inversão seria ignorar a subordinação entre os pares opostos. No entanto, permanecer nesta fase responderia afirmativamente à pergunta “inversão como inclusão?”. Inverter a hierarquia nada mais seria do que manter a lógica das oposições binárias e violentamente hierárquicas, ou seja, a inclusão de um dos pares subordinados – e portanto excluído do poder – na linha de comando. Porém, como a hierarquia não foi abolida, a inversão depende ainda que um elemento do par esteja subordinado. O segundo gesto é definidor de uma nova lógica: “nós devemos também marcar o intervalo entre a inversão, que traz para baixo o que estava no alto, e a emergência irruptiva de um novo ‘conceito’, conceito do que não se deixa mais, nunca se deixou, compreender no regime anterior” (DERRIDA, 1981, p. 42, tradução minha). Esse intervalo é, para Derrida, uma abertura no espaço e no tempo. É ela que permite que uma diferença se coloque no interior da inversão para emergir um novo “conceito” e não seja estabilizada na relação de subordinação

dentre um dos elementos do par opositor. Não se trata, aqui, de uma diferença passível de ser englobada – aos moldes da crítica que o filósofo realiza à *Aufhebung* de Hegel (DERRIDA, 1973b, p. 15), mas daquela diferença que nunca se deixa compreender no antigo regime, isto é, no próprio regime no qual urge realizar a inversão. Um “conceito” outro, tão outro, que não pode ser tematizável – por isso as aspas. A desconstrução não é contradição no sentido de engendrar um terceiro termo totalizador, mas possui seus pontos de contato ao pensar a diferença, desde que, como um novo conceito não apropriável. Para marcar a distinção, inclusive, Derrida nomeia a *différence* como *différance*, substituindo o E pelo A; em português a substituição não encontra correlato e optamos por manter o termo na língua francesa¹³⁴.

A *différance* pode ser encontrada na inversão proposta por Derrida quando ao cego atribui a visão – diferente daquela do vidente, ou estaria somente no âmbito da inclusão já refutada – que o possibilita ver para além da vista, “um visionário”. Uma abertura que a contradição¹³⁵ trouxe – pois como um cego poderia ver? –, cujo estatuto é a condição de possibilidade de ver do vidente. O apagamento da visão de cego como suporte da visão de vidente participaria da primazia do vidente narrada pela história da filosofia como a história da visibilidade enquanto saber (DERRIDA, 2010, p. 19). Para discutir essa primazia, é a visibilidade que entra de novo em cena no palco de *Memórias de Cego*, uma visibilidade enquanto invisibilidade, uma visibilidade não associada ao logos, à verdade e à metafísica.

A visão fenomenológica husserliana

Derrida declara logo no início de *Memórias de Cego* que contará uma história ao seu interlocutor perpassando por desenhos. Desenhos que instigarão seu tema principal, o “ponto de vista”¹³⁶, o que não parece estranho ao objeto. Então seu interlocutor lhe pergunta se é preciso seguir sua história escutando ou observando os desenhos, a qual Derrida responde: “ambas as coisas, uma vez mais, ou entre ambas. Fá-lo-ei observar que a leitura não procede

¹³⁴ Uma das formas que alguns tradutores encontraram para traduzir a substituição da vogal A na palavra francesa *différence* foi substituir também o E por A na grafia portuguesa, embora na língua francesa esta modificação não seja sentida na fala, apenas na escrita “O a da *différance*, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo” (Derrida, 1973a). Enquanto na língua portuguesa é sentida em ambas. *Diferença* é a solução oferecida pelos tradutores Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães justificada pelo fato de melhor incorporar o impacto que o filósofo pretendia. Outra possibilidade comumente utilizada seria o termo *diferência*. Ainda, uma outra possibilidade seria trocar o cedilha por um estranho duplo s, como tentativa de manter o impacto no visual preservando o conforto auditivo: *diferensa*.

¹³⁵ A partir deste momento, contradição será usada com o sentido apontado no texto, de uma tensão entre dois elementos que não passam a um terceiro que os apropria, mas se abrem para uma diferença no intervalo entre eles.

¹³⁶ *Point de vue* em francês tem duplo sentido: ponto de vista e nenhuma vista, ponto cego, conforme atenta a tradutora Fernanda Bernardo (DERRIDA, 2010, p. 9).

diferentemente. Escuta olhando” (DERRIDA, 2010, p. 10). Isso não lembraria da famosa passagem de Sartre em que ao olhar pela fechadura percebe a presença de outrem ao ouvir passos? Como se o ouvir tomasse o lugar da apreensão do olhar, escuta-se olhando:

Estou reclinado frente ao buraco da fechadura; de repente, ouço passos. Sinto um *frisson* de vergonha: alguém me viu. Ergo-me, percorro com os olhos o corredor deserto: era um alarme falso. Respiro, aliviado (...). Longe de ter desaparecido ao meu primeiro alarme, o Outro acha-se agora por toda parte, debaixo e acima de mim, nos aposentos vizinhos (...). Se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto (SARTRE, 1997, p. 355).

Ainda dentro da perspectiva fenomenológica, Derrida já teria apontado para esta formulação em *A Voz e o Fenômeno*, mostrando um *ouvir-se falar* da voz fenomênica, em Husserl, inseparável de uma visada do objeto. Tomamos o exemplo de Sartre como uma evocação da associação proposta por Derrida, tendo ciência da relação intersubjetiva em questão. Veremos que, em Husserl, ao contrário, o *escutar-se olhando* é uma proximidade a si. Com capacidade de fazer acessar a essência da coisa como uma ideação, a visão vai além da constituição de um objeto individual resultante da intuição empírica das ciências naturais e do espírito: “a intuição de essência é consciência de algo, de um ‘objeto’, de um algo para qual o olhar se dirige, e que nela é ‘dado’ como sendo ‘ele mesmo’” (HUSSERL, 2006, § 3, p. 37). Portanto, há um direcionamento do olhar capaz de perceber a essência do objeto como ele mesmo, ou seja, como uma ideação que, em vez de instituir um objeto individual, institui um objeto passível de universalização na sua unicidade imodificável, sendo ele, assim, correlato e independente de qualquer modificação do objeto no mundo¹³⁷.

O olhar para o objeto é necessário não apenas para notá-lo, mas para percebê-lo na sua multiplicidade: a visada do objeto é por perfil. Não se percebe por todos os lados ao mesmo tempo. “É evidente e se pode depreender da essência da coisa espacial que um ser de tal conformação só poder ser dado, por princípio, em percepções por perfil” (HUSSERL, 2006, § 42, p. 101). Mas se os objetos no espaço estão no mundo – e são aqueles que podem ser modificados – e apenas por depreendimento de sua essência espacial podem ser perfilados, o que a percepção poderia nos dizer do objeto intencional, não espacial, ideal, a partir do perfil? O que se percebe da perspectiva fenomenológica é um vivido, ele é o próprio perfil (HUSSERL, 2006, § 41, p. 99). Então, se na visada houver vários pontos de vista do objeto, organiza-se uma

¹³⁷ Pressupomos aqui a separação entre este lugar – da redução – no qual é possível uma ideação de um objeto intencional em contraposição ao mundo no qual o objeto existe. Redução de modo geral pode ser definida como a suspensão de juízo sobre a existência dos objetos do mundo e a maneira pela qual os experienciamos (Cf. HUSSERL, 2006, segunda seção).

série de percepções internas contínuas de vividos que garantiriam a unidade do objeto intencional, ou seja, sua inalterabilidade diante da multiplicidade do objeto do qual é correlato. Isso ocorre por uma síntese no tempo por meio de percepções que se dão no instante do agora e seguem repetidamente: a mais antiga em relação a atual passa subsequentemente a um passado recente, instaurando um fluxo constante (HUSSERL, 2006, § 41, p. 98).

Já havia, parcialmente, na obra de Husserl, a necessidade de uma síntese para o conhecimento do objeto, descrita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura como uma “síntese total de uma série de percepções [que] representa um aumento de conhecimento frente a cada membro isolado dessa série” (MOURA, 1989, p. 143, interpolação minha), antes da síntese temporal exposta em *Ideias I* (2006). Segundo Moura, o conhecimento, para Husserl, não poderia se dar somente com o “mero visar”, mesmo quando tratado em *Investigações Lógicas* (1975), pois ali precisaria ainda de uma *plenitude*, isto é, um algo novo que seria dado pelo membro intuitivo no preenchimento da unidade entre intenção intuitiva e intenção signitativa no momento em que a consciência se volta para o objeto por meio do olhar (MOURA, 1989, p. 143). O peso dado à intenção intuitiva acarreta várias consequências para a filosofia husserliana, a qual Derrida depois se apoia para trabalhar sua desconstrução, apresentada no próximo tópico. Pois, para que houvesse unidade entre intenção intuitiva e signitativa, foi preciso fazer da última apenas uma indicação ao objeto. Isto quer dizer que para além das determinações do objeto trazidas pela intenção intuitiva, existiriam vários elementos co-visados na representação signitativa vazia (HUSSERL, 1975, p. 66-67) que precisam ser extraídos para assegurar o modo de acesso direto ao objeto visado. Derrida encontra nessa busca pela pureza do conteúdo intuitivo até mais do que um “mero visar”, mais do que uma adequação de uma plenitude, ele encontra a indissociação do *escutar-se falar* conjuntamente à expulsão de qualquer componente contaminado pelo mundo.

A contaminação do olhar

Em *A Voz e o Fenômeno*, o filósofo franco-argelino concentra-se em uma análise dos signos – especialmente na separação entre signos expressivo e indicativo –, sugerida por Husserl na sua obra *Investigações Lógicas*. Seleção justificada, por Derrida, pelo fato do fenomenólogo ter revisitado vários conceitos no decorrer do aprofundamento de sua filosofia, embora esta separação não tenha retornado aos seus questionamentos, continuando desde então a operar em obras posteriores (DERRIDA, 2012, p. 36, nota 2). A Derrida interessa essa separação, pois aos *signos expressivos* Husserl atribui o privilégio de trazer a presença do objeto

ideal diante de si por meio de um querer dizer – quase que não mais os tratando como signos (DERRIDA, 2012, p. 48) –, podendo, então, estes significar a pureza. Ao passo que os *signos indicativos* apenas remeteriam a uma cadeia de associações entre coisas que não podem expressar um sentido, contendo referências ao mundo contaminante da expressividade, ou seja, os tais componentes signitivos. Alguns exemplos de signos indicativos que Derrida apresenta da filosofia husserliana são de ordem natural, como os *canais de Marte*, que indicariam a possibilidade de seres inteligentes, ou artificial, como a marca de giz, a inscrição de estigma etc. (DERRIDA, 2012, p. 44).

Essa distinção baseada na presença ou não presença do objeto, diz Derrida, “qualificará, simultaneamente a relação com outrem e a relação a si da temporalização” (DERRIDA, 2012, p. 44). Com isso, Derrida quer mostrar na sua leitura de Husserl que, no âmbito da comunicação com outrem, não há presença do objeto, seja porque é preciso passar pela face e corpo físico, isto é, pelas inscrições do signo indicativo; seja porque o próprio ouvinte não pode ter diante de si a presença da manifestação do vivido do falante, mas apenas uma interpretação. Para que haja, então, um sentido no discurso, é preciso romper a relação com outrem. Aqui o monólogo husserliano se apresenta como aquele no qual *escuta-se falar*: uma vez que os gestos e corpos são da ordem do mundano/indicativo, trata-se de uma expressividade que se dá por meio do discurso e, dado que a relação com outrem está suspensa, o falar da expressão torna-se um falar-se a si mesmo. E se a expressão é a linguagem que significa por percepções puras, à expressão ainda é adicionado o olhar como um *escutar-se falar olhando*: “sabe-se que o ato do querer-dizer, o que proporciona a *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*), é sempre o intento [a visada-visée] de uma relação com o objeto” (DERRIDA, 2012, p. 97)¹³⁸.

Entretanto, Derrida mostra como, na linguagem, ao falar-se a si mesmo, a palavra repleta de componentes signitivos é reduzida, no *monólogo*, a uma palavra imaginada – ou como haveria a pureza da expressão? Esta quando imaginada, representada, eliminaria qualquer possibilidade de relação com sua parte física ou indicativa, e de qualquer resto que pudesse ser deixado no vivido. Mas isso, segundo o autor, acaba por ater a representação somente à expressão, como gostaria Husserl; como se a linguagem não fosse ela mesma uma representação, como se um significante (em geral) não devesse ter sua forma reconhecível a despeito de qualquer modificação de seus caracteres empíricos, que inevitavelmente ocorrem (DERRIDA, 2012, p. 57). Afirmar, pois, que o signo é já representação e a representação não é

¹³⁸ No original: “On sait que l’acte du vouloir-dire, celui qui donne la *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*) est toujours la visée d’un rapport à l’objet” (DERRIDA, 1967, p. 100).

mais um privilégio da expressão, é vir abaixo com a separação entre signo expressivo e indicativo, idealidade e realidade.

Portanto, a escolha por um diálogo em *Memórias de Cego*, poderia ser considerada, também, em contraposição ao solilóquio husserliano, uma via da desconstrução da percepção, ou, ao menos, da proximidade a si? Para dizer que uma visão de cego é necessariamente uma relação com outrem, sem estabelecer a saída de um escutar-falar-ver do exemplo da intersubjetividade sartreana na qual o outro pode ser reduzido a um objeto¹³⁹, mas revelando que esse outro irreduzível que, por meio *do olho nas pontas dos dedos* – as mãos tão indispensáveis aos cegos –, e portanto, ainda por uma certa visão, abre para uma *différance* no interior da inversão do cego que vê?

A piscadela de olho: cego por um não-agora

Caso pudéssemos juntar as duas sínteses husserlianas, a expressividade como aquela linguagem possível de trazer a presença do objeto ideal a si deveria acontecer sempre no presente vivo do agora: enquanto falo, me escuto ao mesmo tempo. Ela daria significado a um objeto ideal restituído na síntese de uma série de percepções internas contínuas. Dissemos antes que o agora é repetido indefinidamente, formando desse contínuo um fluxo, no qual o *agora vivo* mais antigo passa então para uma *recordação rememorativa*:

Todo vivido é em si mesmo um fluxo do devir (...) um fluxo constante de retenções e protenções mediado por uma fase ela mesma fluída da originariedade, na qual se toma consciência do agora vivo vivido, em contraposição ao seu “antes” e ao seu “depois” (HUSSERL, 2006, § 78, p. 172).

Para discutir esse processo de modificação da percepção, Derrida (2012, p. 72) apoia-se na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994), recorrendo a uma interpretação da recordação rememorativa (retenção) cuja definição não consistiria em uma percepção do agora presente. Seu argumento é de que se ainda Husserl (1994, § 17, p. 72) a nomeia percepção é para evitar confundi-la com a reprodução imaginada, levando a uma impossibilidade da produção de um fluxo. Seu oposto, com o qual forma uma passagem contínua, é na verdade a recordação primária (retenção): “recordação primária e a expectativa primária aqui surgidas são o oposto da percepção, pelo que percepção e não-percepção se convertem continuamente uma na outra” (HUSSERL, 1994, § 16, p. 71). Derrida, então, pode

¹³⁹ “Em todo olhar, há a aparição de um Outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo” (SARTRE, 1997, p. 359).

concluir que a não-percepção ao participar do fluxo interrompe a proximidade a si da percepção do agora-presente, esta que *escuta-se falar* sem precisar se relacionar com outrem:

A partir do momento em que se admite a continuidade do agora e não-agora, da percepção e da não-percepção na zona de originariedade comum à impressão originária e à retenção, acolhe-se o outro na identidade de si do *Augenblick*¹⁴⁰: a não-presença e a inevitância no *piscar de olho no instante*. Há uma duração do piscar de olho; e ela fecha o olho. Esta alteridade é mesmo a condição da presença (DERRIDA, 2012, p. 72).

A não presença é justamente o signo indicativo – ora, o critério de distinção entre signos expressivos e indicativos era a presença. Ele sempre esteve lá, mesmo quando se buscava eliminá-lo em vista da pureza da presença: seja pela impossível distinção entre signos expressivo/indicativo engendrada pela representação pertencente a ambos; seja pela existência de uma não-percepção necessária para a possibilidade da percepção. O fechar os olhos para ver. Um cego por um não-agora. “A linguagem fala-se, o que quer dizer *da cegueira*. Ela fala-nos sempre *da cegueira* que a constitui” (DERRIDA, 2010, p. 12). Ela fala do lugar dessa recordação que dialoga com o outro. Fala com um signo indicativo, vestígio na percepção.

Desconstrução da percepção em um traço

Em *Memórias de Cego*, Derrida tinha já nos avisado que seu tema principal seria o ponto de vista. No entanto, apresentamos, primeiro, da perspectiva fenomenológica, o ponto de vista da visada de um objeto. O perfil era captado no tempo. E por meio de um ponto de vista – no tempo passado-recente em relação ao agora-presente –, o filósofo franco-argelino mostrou uma abertura para um ponto de vista cego. *Memórias de Cego* fala deste intervalo no tempo, da abertura que nunca se expõe porque nunca pode ser presente “sem por isso se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso na ocultação de um não-saber” (DERRIDA, 1973a, p. 32). Fala de um ponto de vista que, sem vista nenhuma, se fia na memória para ver e numa linguagem repleta de inscrições (“indicativas”) que é a do desenho.

Um ponto de vista sem vista, o primeiro dos três impoderes¹⁴¹ da experiência do olhar à cegueira que Derrida (2010, p. 51) intitula *aperspectiva*. Este é o impoder do ato de traçar. E para traçar é preciso não ter a vista, ou ter a visão de um cego, o que quer dizer, não ter a presença do objeto diante de si. O desenhador – e o autor pontua enfaticamente tratar de

¹⁴⁰ Como procedimento comum na língua alemã, a palavra é formada pela junção de *Augen* (olho) e *blick* (piscar), cuja conotação diária é, em geral, entendida como “num instante”.

¹⁴¹ Para fins deste artigo, trataremos apenas dos dois primeiros: 1) *Aperspectiva* e 2) *Retraimento ou eclipse, inaparência diferencial do traço*.

desenho, não de pintura, dado que esta se debruça sobre o preenchimento da cor e não da linha – nunca tem o modelo presente quando se volta para o seu traçado. O intervalo no tempo passa a ser de um traço que ele diz proceder na noite – em contraposição à luz do dia, à luz do esclarecimento, à luz do fenômeno. Ainda que o ato apareça estar no presente, por enquanto ainda o nomeamos assim, ele nunca é um agora-presente que constitui originariamente o objeto: o traçar que procede na noite se referencia em uma memória que sobrevém ao presente – aqui, mais uma inversão –, contendo o presente o rastro de uma invisibilidade da visibilidade do objeto.

Como se daria um presente de uma consciência que vê, tendo diante de si, uma invisibilidade que não vê mais o objeto? Sem precisar se atentar a provas, pois se encarrega de desenvolver uma hipótese sem pretensão de validade teórica, Derrida apresenta textos literários, filosóficos e biográficos articulados aos desenhos a fim de elaborar suas hesitações a respeito de um certo saber do olhar. O primeiro convocado é Baudelaire porque ao narrar a atividade de desenhar de M.G, em *L'art mnémonique* (1885), remete essa invisibilidade, que acabamos de evocar, à memória. É de uma urgência que Baudelaire nos conta: a urgência de desenhar demasiadamente rápido para não perder o que se dedicou a ablação do olhar, “o medo de não ir suficientemente depressa, de deixar escapar o fantasma antes de a sua síntese estar extraída e apreendida” (DERRIDA, 2010, p. 55).

Anamnésia, diz Derrida. A lembrança se perfaz no traçar de uma memória que leva a um ato nunca puramente presente. Não é um presente de um agora que se tornou agora-sido – como se o modelo constituído por uma síntese perceptiva pudesse ser mantido na memória viva do vivido em favor do modelo. Não se trata de um passado que se faz presente. Mas de um passado que se antecipa ao presente por uma não-percepção, já encaminhando para a compreensão de um passado simultâneo ao presente, que podemos considerar uma antecipação do por vir.

Este último é o lugar, inclusive, das mãos na visão de cego. O cego antecipa, ante-vê. As mãos recebem o objeto antes de vê-lo, re-conhecem antes de conhecerem. Não importa o que exatamente está à sua frente e ao redor, é antes importante saber que algo está ali. “Trata-se menos de dizer o que é tal como é, de descrever ou de constatar o que se vê (percepção ou visão) do que de observar a lei para além da vista, de ordenar a verdade à dívida” (DERRIDA, 2010, p. 36). O cego visionário anteriormente citado, expressão que incita um futuro, é visionário como aquele que pode “ver além da vista”, ver mais do que o vidente. Tal acontecimento corresponde menos a uma privação da vista a um vidente do que a uma hipérbole da visão de cego.

Para dizer sobre a antecipação e a hipérbole – como um para além de um excesso não apropriável –, Derrida utiliza desenhos cuja retratação dos cegos os a-presentam como aqueles que se arriscam com as mãos à frente a fim de calcular o risco a que estão submetidos por conta da invisibilidade a qual estão destinados. Novamente uma contradição é formulada: a invisibilidade enseja a necessidade do cálculo para estabilizar o risco de não ver, enquanto o cálculo se faz na ordem do visível, já que ele é precipitação, precisão. Desse modo, vive-se o futuro pela presença. No entanto, a invisibilidade não está na presença e impossibilita a projeção. Assim, se as mãos de cego anteveem não é porque elas veem com o mesmo olhar do vidente, mas porque elas podem calcular com a visão ampliada, como se o olho estivesse nas pontas dos dedos, estes que compõem as mãos. Na sua visão ampliada, a antevisão não se propõe a eliminar o risco, ao contrário, protege-se ao mesmo tempo em que recebe o outro. O cálculo de cego não é apresentação por precipitação.

É o caso da obra *O Erro*, de Antoine Coypel. Um esboço de um único homem vendado, levemente inclinado para a frente, dando a indicar uma possível queda com todo o corpo, com a qual as mãos devem lhe proteger de um tombo maior, reconhecendo o solo antes mesmo de seu corpo inteiro se chocar com o chão? Ou desse homem que segue curioso, como diz Derrida (2010, p. 22), querendo avançar, e seu corpo inclinado deve-se à resistência que seu próprio corpo faz diante da força do vento, que o pressiona no sentido oposto, imaginado pelas roupas esvoaçantes, ante a qualquer percepção? Por que escolher entre uma das hipóteses? O que se ganha ao acertar sobre *O Erro*? A plausibilidade das duas interpretações já nos diz sobre a certeza que não teremos. O risco é desse corpo inclinado – por que não oblíquo (Cf. DERRIDA, 1973b)? –, de seu equilíbrio abalado e as mãos à frente para receber o outro. Ou seja, ao reconhecer o outro, antecipa-se em recebê-lo sem precisar conhecê-lo previamente. A inclinação do corpo diz sobre essa antecipação que nos permite ser afetado pelo outro. Uma antecipação provocada pela memória, na figura do cego, na qual a invisibilidade põe a ver já uma outra visão.

Portanto, diferentemente do que se possa compreender como um passado recente, um agora-sido, a memória não diz do que está sempre presente, precisando apenas ser notada no seu lugar de apresentação, como gostaria Husserl¹⁴². A memória diz desse lugar de suporte para a visibilidade. Se sobrevém ao presente já como por vir, não pode ser de modo consciente. Fosse consciente, a invisibilidade seria um outro visível da visibilidade, mas a invisibilidade não está

¹⁴² Embora Husserl, em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* tenha assumido a recordação primária como uma não-percepção, manteve seu caráter de apresentação necessário para constituir-se elemento agregador à percepção (HUSSERL, 1994 § 17, p. 72).

em outro lugar da visibilidade. Ela é não-consciente. Encontra-se sem se encontrar nessa contradição, num intervalo do tempo: “A percepção pertence desde a origem à recordação” (DERRIDA, 2010, p. 56). O passado se dá concomitantemente ao por vir, e como presente, somente se, como dissemos, contaminado de interpretações, como aquelas do ouvinte sobre as manifestações dos vividos do outro falante. Desse modo, já não mais presente.

O vestígio estava lá. É como o desenho do amado traçado por Dibutade, uma sombra que fala dessa invisibilidade. Dibutade não pode ver seu amado e o desenha no instante do passado que se antecipa. A sombra, como um piscar de olhos, é de um passado que tenta ser recuperado assim que as pálpebras se abrirem novamente. Porém, ele não pode ser restituído exatamente como se tivesse diante de si a presença de seu amado porque uma vez esteve dele consciente e nada, desde então, se perde. Aliás, Derrida afirma, inclusive, o direito ao esquecimento, pois se há anamnésia, há amnésia (DERRIDA, 2010, p. 56). Mas o exemplo de Dibutade se encontra ainda na tentativa de recuperar o que se viu, mesmo que quando desenha com a referência da sombra não seja para restituir a figura do amado tal qual a imagem de um espelho. A deformação proposta pela sombra ocorre simultaneamente: ao mesmo tempo em que o modelo amado está posando para ela, embora não o olhe, a visibilidade participa da cena. Novamente, a invisibilidade não é uma outra visibilidade, elas ocorrem ao mesmo tempo: uma alteridade não capturável para qual a sombra nos aponta nesta relação de amor.

Agora já desenhado, o traço nunca se faz presente. Ele é invisível. Há de se notar o que o traço deixa de fora ou de dentro, mas não o próprio traço. Aliás, se o traço não se faz presente, então não há nada de próprio. “*Nada pertence ao traço*, e portanto ao desenho e ao pensamento do desenho, nem mesmo o seu próprio ‘rastro’” (DERRIDA, 2010, p. 60). O traço é um limite que não se vê. Ele se retira. Este é o segundo impoder denominado *retraimento ou eclipse, inaparência diferencial do traço* (DERRIDA, 2010, p. 59). O impoder é como o traço, não se apodera, não se apropria de nada. Sendo limite, não tem um próprio. Como uma fronteira que demarca dois espaços, põe, enquanto intervalo, uma abertura para a *différance* nesta divisão inevitável entre o que tende a se tornar visível ao espectador. O traço, sempre se dividindo, não se identifica. Na retirada a si, impulsionado por esse retraimento, aponta para um outro na sua impossibilidade de presença, na sua invisibilidade lançada pela divisão.

A hipótese suplementar da cega

O traço em *Memórias de Cego* atua tal qual o signo indicativo em *A Voz e o Fenômeno*. Ambos desconstroem a percepção porque contaminam a pureza de um presente, ao mesmo

tempo em que não podem ser por si só identificados. Operam no *intervalo* do tempo e da espacialidade entre as inversões hierárquicas da visão sugeridas pela desconstrução. Por isso, também, o título dado a esse artigo não mantém o status social de rei conferido ao vidente na expressão popular. Na inversão, o cego passa a ver, enquanto indica um vidente que não vê, mas sabemos, ao final, que a cegueira é condição de possibilidade do vidente. Contamina a todos e todas. Portanto, “Em terra de vidente, quem é cego é quem vê”, coube, no cuidado da inversão, não apenas trocar os elementos de lugar, mas retirar a hierarquia, ou melhor, desconstruí-la.

Entretanto, se a cegueira é condição de todos e todas, porque não é a cega que vê? Porque não é da cega que falamos nessa inversão diferida, uma vez que o sujeito universal sempre é do homem "europeu(s) adulto(s) macho(s) branco(s) carnívoro(s) e capaz(es) de sacrifício" (DERRIDA, 2007, p. 36, interpolação minha). Em alguma medida, ou melhor, sem medida, Derrida esteve todo o tempo falando da cega, não como uma simples inversão que pode retornar com maior violência dentre os pares opostos. Para Derrida, atentar para a ausência de “grandes cegas” na nossa tradição nunca foi uma terceira hipótese – como algo à parte – mas constitutiva: uma hipótese que excede para então suplementar (DERRIDA, 2010, p. 13, nota 1), pois a origem do desenho condensada em Dibutade denuncia ser uma mulher a primeira desenhista.

Ainda que na gramática francesa não seja possível distinguir o cego da cega, diante da neutralidade do termo “l’aveugle”, a desconstrução pretende inscrever o inaudível. Se não foi denominada como cega, é também porque não é pela alteração sentida na fala que Derrida inspira mudança, mas na escrita – e no caso utilizado nesse artigo, trata-se do mundano, ainda que este não consista numa pura empiria. A alteridade, neste caso, inscreve-se nessa abertura: pelo traço, pelo signo indicativo. Estes não são apelos para uma simples inversão, mas para uma inversão diferida. Isso quer dizer que, ao sair da submissão de um objeto sempre presente diante de si, a diferença sexual está em questão. Um dos exemplos de Derrida é “O Retrato de Gertrude Stein”, escritora que pousou para Picasso por oito vezes e este lhe confessa: “*Quando vos vejo, não vos vejo*”. Afirmação que interpreto como a inacessibilidade da alteridade do objeto em presença ou a impossibilidade da alteridade enquanto um objeto em presença. Picasso, então, retorna à Espanha e a retrata: é diante da invisibilidade que pode vê-la como um cego que vê além. Na sua posição de vidente, ele era enceguecido por sua visão apropriadora. Ela então pode devolver como resposta: “*Vejo-me eu então, finalmente, a mim*” (DERRIDA, 2010, p. 71).

Gertrude Stein, retratada, sem estar presente, pode, *finalmente*, ver a si mesmo sem se tornar objeto do outro. Ela nos diz da mulher como memória, que pode ser até mesmo esquecida, mas que contamina o presente, sem ser ela mesmo presente, porém nunca ausente: aquela que sempre esteve lá antes de ser apropriada, antes da propriedade¹⁴³.

Referências

- BAUDELAIRE, Charles. L'art mnémonique. In: *L'art romantique*. Paris: Calmann Lévy, 1885.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao Problema do Signo na Fenomenologia de Husserl*. Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*. 1ed. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Positions*. Trad. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago, 1981.
- _____. “A diferença”. In: *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Porto: RÉS Editora, 1973a.
- _____. “Timpanizar – a filosofia”. In: *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Porto: RÉS Editora, 1973b.
- _____. *La voix e le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF, 1967.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas: sexta investigação*. In: Os Pensadores. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro S. M. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- MICHAUD, Ginette. “(Sem) desígnio – o desenho”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, volume 22, nº 43, p. 71-122, março de 2013.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

¹⁴³ Para uma discussão sobre a anterioridade da mulher-feminino em relação à propriedade cf. PIAZZOLLA 2021; 2024.

PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser. In: *Cadernos de Ética e Política*, v. 39, n. 2, p. 118-129. 2021.

_____. Expropriação do feminino: uma nova maneira de habitar. In: *Revista Ítaca – Dossiê Derrida*, vol. II, n. 41, p. 87-104. 2024.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

Onde você estava na grande enchente de 2024?

Celma Paese¹⁴⁴
Gianluca Perseu¹⁴⁵

Resumo

O presente trabalho procura operar uma costura entre duas séries de narrativas, entrecortadas uma pela outra. A primeira, intitulada “Dilúvio”, diz respeito às experiências e percepções acerca das enchentes de maio de 2024, ocorridas no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Foi composta a partir de acontecimentos, noticiados pelos meios de mídia ou por nós vividos em primeira mão. A outra série narrativa, de nome “Acolhimento” trata-se de uma exploração filosófica de tais acontecimentos através do plano de imanência construído – ao longo de décadas de escrita – pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Tendo como principal interesse as noções da ética do acolhimento por ele desenvolvidas, o presente trabalho procura, através de um procedimento narrativo de montagem, exercitar o pensamento filosófico a partir da dimensão da experiência de um mundo sensível e compartilhado. Procuramos, portanto, não apenas narrar os fatos do mundo, mas, a partir de alguns dados de realidade, produzir novos significados sobre o que nos acontece.

Palavras-chave: Rio Grande do Sul; Enchente; Jacques Derrida; Hospitalidade; Acolhimento.

Abstract

This paper seeks to weave together two sets of narratives, intersecting and influencing each other. The first, entitled “Dilúvio”, concerns experiences and perceptions of the May 2024 floods in the Brazilian state of Rio Grande do Sul. It was composed from events reported in the media or experienced by us first-hand. The second narrative series, named “Acolhimento”, is a philosophical exploration of these events through the plane of immanence constructed - over decades of writing - by the Franco-Algerian philosopher Jacques Derrida. With a primary interest in the notions of the ethics of hospitality he developed, this paper seeks, through a narrative procedure of montage, to exercise philosophical thought from the dimension of the experience of a sensible and shared world. We seek, therefore, not only to narrate the facts of the world but, from some data of reality, to produce new meanings about what happens to us.

Keywords: Rio Grande do Sul; Flood; Jacques Derrida; Hospitality; Welcome.

Regras da casa

O presente trabalho procura operar uma costura entre duas séries de narrativas, entrecortadas umas pelas outras. A primeira, intitulada “Dilúvio”, diz respeito às experiências

¹⁴⁴ Arquiteta e Urbanista (Uniritter), Professora Adjunta do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FA/UFRGS). Possui pós-doutorado (PNPD-CAPES) pelo PPGAU Uniritter/Mackenzie, é Mestre e Doutora em Teoria, História e Crítica da Arquitetura (PROPAR/UFRGS) e coordena o coletivo de estudo e ação urbana Cartografia da Hospitalidade. Participa dos grupos de pesquisa do CNPQ: Arquitetura, Derrida e aproximações (PROPAR-UFRGS e PPGFIL- UERJ), Cidade+Contemporaneidade (PROGRAU UFPEL) e Arquiteturas Emergenciais (PROPAR-UFRGS).

¹⁴⁵ Arquiteto e Urbanista (Uniritter), Mestre em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS) e Professor Substituto no Departamento de Arquitetura da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FA/UFRGS). Investiga a produção de paisagens urbanas em uma contemporaneidade neoliberal. Atua em coletivos como o Cartografia da Hospitalidade e coordena o R.U.A.: Refletir Urbanidades na Ação, promovendo ações de pedagogia urbana.

e percepções acerca das enchentes de maio de 2024, ocorridas no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Foi composta a partir de acontecimentos, noticiados pelos meios de mídia ou por nós vividos em primeira mão. A outra narrativa, de nome “Acolhimento” trata-se de uma exploração filosófica de tais acontecimentos através do plano de imanência construído – ao longo de décadas de escrita – pelo filósofo franco-magrebino Jacques Derrida.

A partir da hospitalidade derridiana, tida como uma questão pivotal para a discussão aqui estabelecida, procuramos levar a cabo uma exploração dos jogos de alteridade ocasionados pelas enchentes de maio. Procuramos, com isso, abrir os sentidos do ocorrido e não apenas comunicar o pensamento, mas primeira e principalmente, provocá-lo para além dos confins do senso comum. A intenção de tal procedimento narrativo de montagem é exercitar o pensamento filosófico a partir da dimensão da experiência de um mundo sensível e compartilhado. Procuramos, portanto, não apenas narrar os fatos do mundo, mas, a partir de alguns dados de realidade, produzir novos significados sobre o que nos acontece.

Dilúvio 1: a água pede passagem

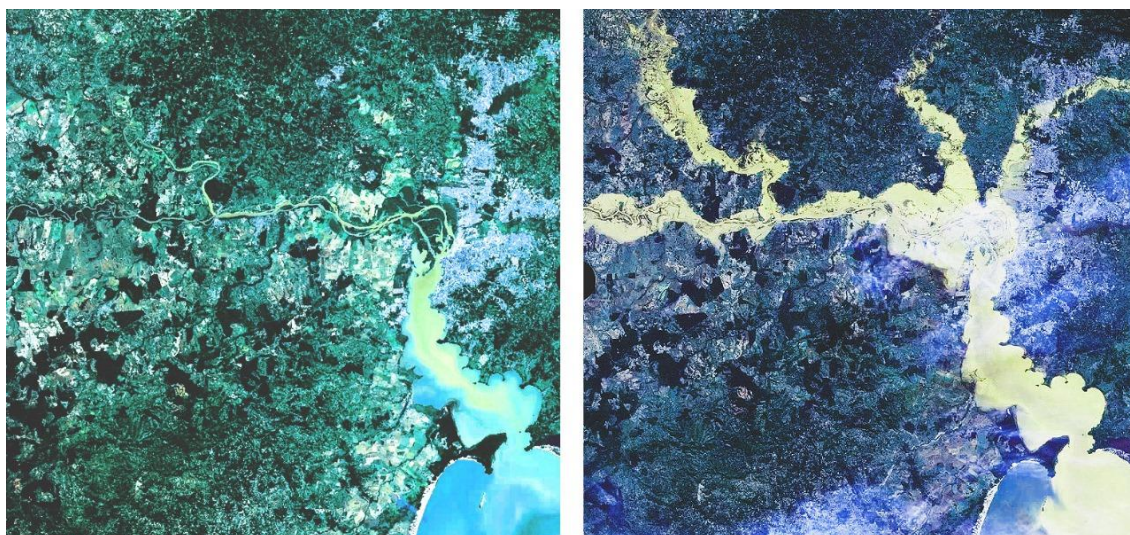


Figura 1: Infogravuras a partir de imagens de satélite do antes e depois da enchente na região de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul. Fonte: Elaborado pelos autores a partir de VIVEIROS, 2024. Disponível em <https://shorturl.at/o7ATv>. Último acesso em 05 de fevereiro de 2025.

Porto Alegre, dias do dilúvio. Entre o final de abril e o início de maio 2024, a chuva caía e a desesperança aumentava. Neste período, o Rio Grande do Sul foi atravessado por um evento cuja presença, ao mesmo tempo evidente e indizível, escancarava as fragilidades das formas humanas de estar no mundo diante da força intempestiva da natureza, que veio em busca do que lhe pertence. Foram 40 dias e 40 noites de chuva. 540 mm de água. A catástrofe, em sua

dimensão trágica, é um convite à reflexão sobre a finitude, a impermanência e a vulnerabilidade que marcam a nossa existência.

Não foi mera enchente, digamos de largada. O colapso da barragem 14 de julho, entre Cotiporã e Bento Gonçalves, às margens do Rio das Antas, ocorrido em 2 de maio, após as torrentes iniciais, não pode ser lido como simples falha técnica; trata-se, antes, de um sintoma agudo de uma matriz de pensamento que perpassa as sociedades do globo, priorizando a produtividade em detrimento da vida. A catástrofe observada no Vale do Taquari, coração da devastação, também transcende a mera enchente, revelando as fraturas profundas em nossa relação com o habitar. As águas revoltas do Taquari, carregadas de destroços e vidas, dissolveram não apenas lares, pontes e caminhos, mas também a ilusão de controle que a modernidade tanto cultivou.

Em Porto Alegre, capital dos gaúchos, o nível do Rio Guaíba que, além das chuvas, recebeu volumes imensos de águas do sistema de rios Taquari-Antas, no dia 5 de maio chegou a 5 metros. Em alguns dias do evento foi 5,3 metros. Foram registradas mais de 157.000 pessoas desabrigadas, inúmeros animais resgatados e mortos, lares perdidos, vidas arrasadas. Florestas, parques e plantações destruídas.

Acolhimento 1: a ética da hospitalidade entre a água e a terra

No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos (ARENDT, 2016, p. 218).

A fúria da natureza escancara a fragilidade da nossa morada terrestre e nos impõe, como já anunciava Derrida (2007), a necessidade de repensar a hospitalidade em sua radicalidade. Observamos, nas ruínas e na lama, a falência da condicionalidade do acolhimento que impõe limites e fronteiras ao estrangeiro incontrolável. O desastre, em sua violência inclemente, exigiu nossa abertura, por outro lado, para a incondicionalidade do acolhimento do imprevisível: daquilo que desestabiliza as nossas certezas e nos força a repensar o próprio sentido de habitar.

Ao longo de dias aparentemente intermináveis, o estado foi tomado por chuvas cujo excesso – sempre transbordando as margens do previsível – provoca-nos, decorridos alguns meses, a entrever fissuras em nossa relação com o acolhimento do espaço, do tempo, do outro e, finalmente, da morte. Entrever para, então, pensar em maneiras de estar no mundo, mais comprometidas com a diferença enquanto princípio político da existência na Terra. Em meio a essa necessidade de pensamento, que não deixa de ser um chamado à ação transformadora do

próprio pensamento, o plano das ideias do filósofo Derrida (2007) acerca da hospitalidade surge como possibilidade para uma ética de atenção à coexistência de diferenças, na busca pela produção de mundos outros.

Diante da força avassaladora da natureza, somos impelidos a questionar a soberania do sujeito e a lógica antropocêntrica que sustentam o nosso mundo. A enchente foi um vórtex que nos provocou a pensar na transcendência de categorizações e preconceitos em relação aos seres. A urgência em acolher vidas era a única opção de desdobramento daquela situação, onde a dignidade da vida estava afligida pelo desamparo. E assim foi feito. A união salvou o que poderia ser salvo. Colaborar, abrigar, fazer cada pessoa a sua parte, o que estivesse a seu alcance. O acolhimento era praticado pelos que podiam estender a mão oferecendo refúgio, seja em seus carros, barcos, casas ou abrigos improvisados. Pessoas que acolhiam pessoas e animais que tiveram suas vidas acolhidas pelas águas. Incondicionalmente, como só a morte sabe acolher.

Derrida (2008) salienta que, para seu mestre, Emmanuel Lévinas, o acolher vai além da promessa de refúgio. O acolhimento, dessa maneira, se dá na medida que é reconhecida uma ética da hospitalidade messiânica; uma suposta promessa de paz na mão que se estende ao rosto. Este, tal qual se apresenta, é acolhido em sua totalidade, sem pressupostos sobre a natureza dos segredos que nele possam habitar. Ao rosto que chega, abre-se a porta da casa; os braços em um abraço; é oferecido o que comer e beber; um lugar para o recolhimento. Não há perguntas, julgamentos ou tematização. Apostar em uma ética da hospitalidade, enfim, implica em proteger a inocência subjetiva dos des-esperados, dos que deixam tudo para trás.

O próprio Derrida (2007) alerta que a hospitalidade incondicional sempre carrega em si as impurezas, as impossibilidades que a condicionam. Debruçando-se sobre a filosofia derridiana, Solis (2009) atenta para a ambiguidade encontrada nos elementos da hospitalidade, que encerra uma dualidade inerente: a relação de poder entre o anfitrião (*hostis*, “aquele que acolhe”), que detém o controle sobre o espaço e dita as normas, e o hóspede (*pets*, “aquele que é acolhido”), o estrangeiro que chega e deve se submeter às suas regras. Essa dinâmica, como apontado por Derrida (2007) e elucidado pela filósofa, revela a aporia da hospitalidade, sua ambivalência intrínseca: ao mesmo tempo que acolhe, a hospitalidade impõe limites e a vigilância sobre os seres, instaurando um processo de constante negociação e transgressão de fronteiras ao qual Derrida chama de *hostipitalidade*. Tanto física como simbolicamente, a hospitalidade se manifesta em sua plenitude, revelando a infinitude do outro e expandindo os limites do próprio “eu”. O processo de criação da hospitalidade reside justamente nessa fluidez, nesse questionamento contínuo das regras da casa que, ao serem ultrapassadas e revisadas,

criam um espaço de acolhimento onde os papéis podem se inverter; onde o encontro com a alteridade pode surgir.

Na enchente, a dança da hospitalidade pode ser observada no transbordamento do Guaíba, inscrevendo-se como um texto de caligrafia fluida nas ruas da cidade e escrevendo histórias ainda por decifrar. Ela está no vai-e-vem das águas que transpassavam os limites usuais de sua relação com a cidade, confundindo os limites entre a água e a terra, entre a cidade e a natureza. Adentrando por cima e por baixo da superfície, as águas revisavam as regras da casa. No passo a passo da relação, a cidade ultrapassou a todo o instante a ideia que se poderia ter do rio, o estrangeiro que ultrapassou seus limites para além de qualquer borda e vontade que seja, tornando-se hóspede em seu próprio território. Aos habitantes restou, portanto, reconhecer a força infinita da punção de morte que jaz, silenciosa, no Guaíba. Foi como se a cidade inteira fosse convocada a ler a si mesma, a questionar os alicerces não só das edificações, mas das ideias que sustentam a sua existência.

Quem é a dona da casa, afinal? As águas do Guaíba, que ali sempre estiveram? A cidade, obstáculo para sua visita? Ou seriam os moradores, aqueles que empurraram as margens do rio para dentro de seu delta, redesenhando-as?

Dilúvio 2: pontos sobre o colapso

Segundo a Defesa Civil Municipal, no dia 7 de maio de 2024, auge do evento de emergência climática, havia mais de 9,8 mil pessoas em abrigos temporários. Em 9 de maio já eram mais de 12 mil, em 124 abrigos. Somavam-se aos humanos mais de 5 mil animais resgatados até 10 de maio. Além de pessoas da capital, moradores de cidades da Região Metropolitana, também estavam acolhidos em Porto Alegre. Eldorado do Sul, cidade integrante da região da Grande Porto Alegre, ficou submersa basicamente em toda a sua extensão. Em Canoas, também na RMPA, bairros inteiros, localizados às margens da água e das condições dignas de moradia, tornaram-se humanamente inabitáveis durante o período. Moradores das ilhas e outras regiões ribeirinhas tiveram de ser resgatados às pressas. Enquanto isso, moradores dos bairros centrais da capital próximos ao Guaíba eram vítimas de um processo de sucateamento de décadas de um dos sistemas de proteção de cheias outrora reconhecidamente eficiente. A cidade colapsou: não havia abastecimento de água e luz. Os principais acessos por terra estavam bloqueados pelas águas. O aeroporto estava inoperante. Atividades diversas foram suspensas. Em alguns casos, o mercado não deu trégua aos afetados. E a chuva não parava.

Acolhimento 2: abalamentos

As águas, ao romperem barreiras, tornam-se não só potência de morte, mas agente de exposição de algo que estava oculto, silenciado nas práticas que delimitam território e poder. As águas, portanto, trabalham em favor desse abalamento de sentido, em um estado contínuo de questionamentos e incertezas, presente só no imprevisível que chega arrombando a porta. As águas expulsaram as pessoas dos seus lares. Nesse afastamento, subjaz a dúvida do que ocorrerá dali em diante. A dúvida do que ainda nos pertence no universo que antes era recolhimento. Encarada a questão sob tal viés, elas nos impõem o jogo da *hostipitalidade*, aliada da produção de mundos.

A tragédia nos coloca diante do inevitável: a desconstrução de nossas certezas climáticas, territoriais, políticas. A incerteza do que pertence a quem, de quem acolhe a quem. Em cada correnteza, o que está em jogo não é apenas a perda de vidas e bens, mas a emergência de uma pergunta fundamental sobre a responsabilidade e o futuro. O Rio Grande do Sul¹⁴⁶, ao ser inundado, tornou-se o palco de um diálogo inacabado entre hóspede e hospedeiro: humano e o inumano, entre o construído e o a construir, entre o presente e o porvir. Assim, a enchente não se encerra em si mesma; ela permanece, como um espectro que insiste impor seus rastros, esperando que sejam lidos, interpretados, ressignificados. A água em turbilhão não era apenas um evento físico; ela invadia a “casa” e suspendia, sim, a terra, mas também o imaginário que nos ancora no mundo. Pertences, memórias, histórias – tudo era tragado para uma condição liminar, onde o familiar se torna estranho, e o estranho se instala como o novo horizonte. Afogavam-se promessas, é certo, mas também os vislumbres de um futuro que já não poderia ser o mesmo. No rastro da devastação, o tempo parecia bifurcar-se: o passado, que acolhe espectros dissolvidos nas águas turvas que deixam sua rede de rastros nas bordas marcadas e nos ecos distantes, que o futuro escuta, mas não sabe se os alcançará.

Em meio à perda e ao silêncio que seguiu o barulho incessante das águas, desenhou-se um novo mapa – um mapa não de ruas ou bairros, mas de relações, de encontros e confrontos com o outro. Traçaram-se novos arranjos de alteridade, forjados na resistência e na sobrevivência. A enchente, ao dissolver as bordas entre o público e o privado, o seguro e o precário, revelou o quanto nossa existência está entrelaçada com a presença dos outros. Nessa

¹⁴⁶ Essa catástrofe, que mobilizou esforços locais e internacionais, não pode ser compreendida apenas em termos de ação e reação. Ela nos força a interrogar a própria noção de desastre – um termo que, como a enchente, parece exceder suas margens e escapar ao controle de quem tenta nomeá-lo. Afetar uma área regional equivalente a 33 Porto Alegres é mais do que uma medida geográfica; é um deslocamento da escala do possível, um abalo na economia simbólica do lugar.

paisagem devastada, o que emergiu não foram apenas corpos e destroços, mas gestos de acolhimento, cuidado e, paradoxalmente, novas vulnerabilidades. Segundo a tradição filosófica, acolher o outro que chega é um imperativo ético que nos precede. Portanto, a “decisão” do gesto que brota de nós, muitas vezes de forma espontânea e intuitiva, como um impulso que emana das profundezas do nosso ser, vem das entranhas, de um tempo que era preciso abrir a porta. Derrida (2008) comenta que a porta, símbolo da passagem, do limiar entre o dentro e o fora, torna-se o lugar do encontro, o espaço da acolhida. Ao abri-la, não apenas damos acesso ao outro, mas também abrimos a possibilidade de um acolhimento mútuo e do recolhimento. Acolher o outro é estender a mão, acolher o seu rosto, enquanto acolhemos a alteridade que nos habita, o outro em nós, aquele que nos permite dizer “sim” ao estrangeiro, ao diferente, àquele que chega e nos transforma. Acolher é abrir-se para o inesperado, para o desconhecido.

Dilúvio 3: lógica do abrigo

Durante os dias mais críticos do dilúvio, quando as chuvas intensas transformaram ruas em vias inundadas, a resposta emergencial das comunidades evidenciou uma mobilização ampla e organizada. Moradores, equipes de resgate e diversas organizações civis uniram esforços para salvar vidas e minimizar os impactos imediatos do desastre. Em diversas áreas atingidas, cidadãos transformaram suas residências em abrigos improvisados e utilizaram veículos, como carros e barcos, para transportar pessoas e distribuir alimentos e água. Dados oficiais indicam que, nos momentos de maior gravidade, centenas de voluntários se mobilizaram para realizar resgates em zonas de difícil acesso, e os abrigos temporários registraram uma ocupação significativa, com a presença de milhares de desabrigados em diversas localidades.

Essa resposta, pautada em ações coordenadas e na rápida organização dos grupos de apoio, evidenciou a capacidade da população em atuar de forma colaborativa, mesmo diante de falhas nos sistemas formais de proteção. Relatórios da Defesa Civil destacam que a rede de apoio comunitário foi determinante para a redução do número de vítimas, e as iniciativas locais de distribuição de mantimentos contribuíram para o atendimento das necessidades básicas enquanto os serviços públicos eram restabelecidos. A mobilização espontânea dos cidadãos, baseada em práticas de solidariedade e na cooperação entre vizinhos, demonstrou que, em situações de crise, a ação coletiva pode representar uma resposta eficaz e imediata.

Acolhimento 3: o acolhimento pela via do humano

A água, a lama e o lodo que acolheram o lixo humano, ao retirarem-se deixaram atrás de si rastros de incertezas. A desconfiança da repetição pairava como uma sombra: será que o mesmo desastre voltará a nos visitar? Nesse cenário, a ética da hospitalidade, conforme pensada por Derrida (2007), vem à tona com uma força avassaladora. O que significa, afinal, acolher o outro quando o próprio espaço do acolhimento está em ruínas? Como abrir-se para a alteridade quando a casa é, ela mesma, um campo de desolação? A hospitalidade não é apenas a recepção do outro em nosso território, mas o reconhecimento de que o outro já estava lá, dentro de nós, sempre, bem antes, bem depois do desastre.

Assim como a morte, o turbilhão das águas, outro absoluto, exigiu o direito à hospitalidade incondicional, pois não podemos controlá-la ou negociá-la (Derrida, 2008). Incontroláveis e indiferentes às divisões humanas, as águas da enchente expuseram esse fato de forma brutal. Cidades que antes pareciam ordenadas e delimitadas tornaram-se espaços fluidos, onde a hospitalidade precisou se reinventar. Não havia como manter as margens — nem dos rios, nem das identidades. A hospitalidade, assim, mostrou-se não como um ato voluntário, mas como uma exigência ética que o desastre impõe: abrir-se ao outro, mesmo quando isso parece impossível. Foi preciso escutar o clamor das águas, o lamento dos desabrigados, o silêncio dos que se foram. Acolher a dor e a perda, e reconhecer, na fragilidade e na precariedade, a própria condição humana. Assim, a morte serve como um exemplo limite da hospitalidade incondicional, mas não a esgota. A busca por uma hospitalidade incondicional se estende a todas as nossas relações, desafiando-nos a acolher o universo do outro em sua singularidade, sem reduzi-lo às nossas expectativas ou categorias.

Não se pode acolher o outro sem que algo em nós mesmos se desestabilize, sem que nossa ideia de lar, de segurança, de normalidade seja profundamente questionada. A enchente não apenas trouxe o outro para dentro; ela nos lembrou que, em última instância, o outro nunca esteve fora. Nesse espaço de convivência forçada entre corpos, restos e rastros, entre lama e esperança, a *hostipitalidade* torna-se o campo onde resistimos à tentação do fechamento, da recusa. No cenário das enchentes, ela nos ensina que sobreviver não é apenas reconstruir as casas ou limpar as ruas; é também reconfigurar nossas relações com o outro, com o espaço e com o tempo. A enchente, em sua brutalidade, desvelou a fragilidade das fronteiras que nos definem, definindo a relação com o outro — e, talvez, nos tenha convidado a repensá-las. Apesar do acolhimento ter se tornado um ato de resistência e reafirmação de humanidade, a necessidade

de refúgio expandia-se junto com a inexorabilidade do tempo, obrigando tanto os acolhedores quanto os acolhidos¹⁴⁷ a reavaliar seus papéis.

Derrida (2007) propõe o acolhimento ao rosto e a seus espectros. A espectralidade, na perspectiva derridiana, é essencial para compreender a experiência de quem perdeu seu lar. Aqueles que buscam refúgio são pessoas que carregam histórias, memórias e traumas que, frequentemente, permanecem invisíveis. O acolhimento, então, deve ser uma vigilância atenta às entrelinhas das experiências humanas, um reconhecimento de que a dignidade e a esperança habitam precisamente nos riscos e nas fragilidades de cada história. É nesse espaço espectral que podemos encontrar o potencial de um acolhimento autêntico, que não busca simplesmente receber, mas viver e partilhar a necessidade de pertencimento. Na experiência da enchente de 2024 em Porto Alegre, observamos não apenas a destruição de lares físicos, que precisam ser reconstruídos. Observamos um chamado à ação para a construção de refúgios que não se limitem a construção de casas para serem chamadas de lar e a uma rede esporádica de apoio. É preciso construir práticas eficazes de acolhimento permanente.

Dilúvio 4: des-esperança

Meses após o recuo das águas, a análise do cenário pós-enchente revelou desafios estruturais que continuam a afetar a segurança e o planejamento urbano da região. Verificou-se que, apesar dos esforços emergenciais realizados durante o evento, a manutenção das infraestruturas de proteção – como represas na serra, diques e casas de bomba em Porto Alegre – permanece deficiente. Relatórios técnicos apontam para a deterioração desses equipamentos, fruto de investimentos insuficientes e de uma falta de planejamento integrado a nível regional. Essa situação expõe o território a novos riscos, com episódios de enchentes menores, mas que reavivam o temor de futuros desastres e o potencial de desalojamento de comunidades vulneráveis.

A carência de políticas públicas sistêmicas para a prevenção e a mitigação dos efeitos das chuvas intensas reflete um cenário de incerteza no âmbito do planejamento urbano. Enquanto projetos de requalificação emergencial foram implementados, as ações de longo prazo – como a modernização dos sistemas de alerta, a manutenção periódica dos equipamentos de contenção e a articulação de estratégias de gestão integrada – ainda não foram consolidadas.

¹⁴⁷ Em sua discussão sobre a hospitalidade, Derrida faz uso da ambiguidade da palavra francesa, *hôte*, que nomeia tanto a pessoa que oferece (hospedeira/o; anfitriã/o) quanto aquela que recebe hospedagem (hóspede) (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p.18).

A especulação imobiliária sobre áreas que historicamente serviam como zonas de proteção agrava essa situação, ao transformar terrenos estratégicos em pontos de interesse econômico, muitas vezes sem a devida consideração pelas implicações ambientais e sociais.

Esses desdobramentos evidenciam a necessidade de uma revisão urgente das políticas de prevenção e de uma maior integração entre os diferentes níveis de governo e a sociedade civil. A experiência do dilúvio demonstrou que a resposta emergencial, por mais eficiente que tenha sido, não substitui um planejamento contínuo e sistemático que assegure a manutenção dos mecanismos de proteção e o bem-estar das comunidades. Em síntese, os desafios atuais apontam para a importância de transformar o aprendizado obtido com a tragédia em ações concretas, de modo a evitar que eventos semelhantes se repitam e a garantir a segurança e a estabilidade dos territórios urbanos.

Acolhimento 4: fronteiras nacionais e o Novo Cosmopolitismo

“Será que então A lei da hospitalidade pura como justiça pede-nos para abrir a hospitalidade para além da família?”, pergunta ele [Derrida]. Mas recusar a família (e toda a estrutura na qual ela prossegue, a sociedade civil, o Estado, a nação) é confirmar a hospitalidade pura em sua impossibilidade. É preciso, então, pensá-la a partir desse paradoxo (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p.88).

A hospitalidade, tema que perpassa a história do pensamento desde os seus primórdios, encontra em Kant, notadamente em sua obra “Para a Paz Perpétua”, uma formulação singular. Para o filósofo de Königsberg, a hospitalidade se configura como um direito cosmopolita, fundado no respeito à lei natural e à autonomia da vontade. Distanciando-se de uma concepção meramente filantrópica, Kant vislumbra na hospitalidade um dever moral, um direito inerente a todos os seres humanos em virtude da compossessão da superfície terrestre. Contudo, a hospitalidade kantiana restringe-se ao direito de visita, e não de residência, devendo ser regulamentada por leis estatais e internacionais com vistas à promoção da paz perpétua. É justamente nesse ponto que Derrida (2007) intervém, expandindo a noção de hospitalidade para além dos limites kantianos. Em sua perspectiva, a ética da hospitalidade exige a abertura e o acolhimento incondicional ao outro, ao estrangeiro, aquele que chega de surpresa carregando o incompreensível, desafiando o senso comum com sua simples presença. Porém, paradoxalmente, Derrida coloca que a incondicionalidade do acolhimento só acontece na morte (2008). No contexto contemporâneo, marcado por tragédias que impõem fluxos migratórios intensos e, conseqüentemente, uma crescente necessidade de asilo, a reflexão sobre a hospitalidade se faz mais urgente do que nunca.

Para Derrida (2007), o estrangeiro é o diferente em vivência e cultura, porém nunca no sentido nacionalista. As diferenças nacionalistas não fazem parte do pensamento da desconstrução, por serem diferenças excludentes. Para o Filósofo, o estrangeiro é quem questiona e sacode o dogmatismo imperante, passando a questionar a autoridade paterna do logos e seu poder de dar hospitalidade. Falando uma língua estranha ao meio, teme ser tratado como louco, por recear que sua língua não seja compreendida. Nestas circunstâncias, o estrangeiro sente-se ameaçado pela autoridade do logos, que pressupostamente, estaria preparando-se para desarmá-lo e ameaçando seu direito à hospitalidade. O questionamento então passa a ser de direitos e deveres, de limites que passam a serem impostos passo a passo por um grupo familiar ou étnico ao grupo familiar ou étnico que está sendo recebido, estabelecendo-se assim uma relação de *hostipitalidade*.

A incondicionalidade do acolher em nível de urgência, habita o novo cosmopolitismo proposto por Derrida (1997) na carta que proclama a necessidade da fundação das cidades-refúgio, rede que no final do século passado buscou abrir as cidades para além do direito de hospitalidade existente. “Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço! (1997)” é o ato político de um pensador atento: Derrida vislumbra a possibilidade de uma rede cidades-refúgio, guardiãs da “democracia *por-vir*”, espaços de acolhimento, que rompem com as regras de estados, com nacionalismos que impedem o acolher em plenitude. Tal cosmopolitismo cruza a prática de um acolhimento do ser humano na sua excepcional singularidade, sem saber suas regras ou intenções, sem condições, sem alibis “realistas”, “pragmáticos”, xenófobos ou outros, com a sua inscrição numa política e num direito. Ou seja: nas condições esperadas para um refúgio. Derrida e Bernardo (2002) ressaltam a incondicionalidade do acolhimento das cidades-refúgio como um pilar do novo cosmopolitismo. Espaço que propõe um gesto de abertura radical, um movimento que não se limita a receber aqueles que se encaixam em padrões socialmente aceitos, mas que se estende a todos, perseguidos e refugiados que vêm de lugares marcados por tragédias, guerras, desastres ambientais. É um chamado à responsabilidade do outro pelo outro.

Ao clamar pela criação de cidade-refúgio, o filósofo referia-se a um futuro-presente onde a necessidade de refúgio se amplia para além do refúgio para as vítimas das guerras e forças de censura e repressão que emergem com a noite, atrás dos que não possuem acesso ao grito de defesa de forma ampla. Às tradicionais tragédias impostas pelo caos, somam-se, desde o final do século passado, o agravamento e multiplicação de tragédias humanitárias e desastres socioambientais causados pelas emergências climáticas que frequentemente andam juntas. A revisão do Novo Cosmopolitismo, tal como proposto por Jacques Derrida, nos leva a refletir

profundamente sobre as implicações da incondicionalidade do acolhimento nas cidades-refúgio. Esse conceito transcende a mera ideia de abrigo físico, articulando-se em um espaço que desafia as normas rígidas de inclusão, convidando a sociedade a adotar uma postura onde acolher também significa coexistência. Em sua carta de 1997, o filósofo apresenta essa noção como um princípio ético, que demanda uma abertura radical a todos os que buscam refúgio. O Novo Cosmopolitismo se coloca contra práticas que tentam restringir o acolhimento a categorias pré-estabelecidas, visibilizando a necessidade de senso de humanidade que permeia todas as experiências que envolvem a prática da ética da hospitalidade. Nesse contexto, a incondicionalidade do acolhimento emerge como um valor fundamental. Isso implica reconhecer a excepcionalidade de cada ser humano que se apresenta em busca de abrigo, não como um número ou uma estatística, mas como o outro singular com uma trajetória própria repleta de dor, esperança e um inato desejo de pertencimento. Acolher incondicionalmente significa acolher a todos os rostos e rastros, sem tematização. Porém, apesar de propô-lo, o filósofo também o considerava impossível.

A chamada para a fundação das cidades-refúgio soma ao apelo por espaço físico seguro, um chamado à transformação das estruturas sociais e políticas que definem a condicionalidade da hospitalidade. Neste jogo de condicionantes, a *hostipitalidade* é quem manda. Derrida (2007) enfatiza que a hospitalidade incondicional é sempre pervertida, contaminada pela necessidade de se inscrever em leis e normas. A presença deste terceiro fator representa a universalidade e a mediação, interrompe a relação dual e dissimétrica da hospitalidade ética, revelando sua impossibilidade. No entanto, essa interrupção é necessária para evitar a violência da pureza ética e garantir a justiça.

A proposta derridiana pede agilidade nas discussões sobre o acolhimento e suas políticas; vira um espelho que reflete a urgência de criar formas de governança que não apenas protejam os direitos dos acolhidos, mas que também deem voz a eles, integrando suas experiências em políticas públicas que realmente reconheçam suas necessidades. Derrida enfatiza que o acolhimento nas cidades-refúgio deve ser incondicional em suas raízes, porém condicionado às condições necessárias para uma coexistência pacífica. O desafio está na construção de espaços que não apenas aceita as vítimas de tragédias, mas que também as integra ativamente na vida da comunidade. Abrir espaço reconhecendo que o acolher precisa ser traduzido em ações concretas, como políticas de inclusão, participação em decisões comunitárias e o oferecimento de recursos para que cada indivíduo possa reconstruir sua vida de forma digna.

“Cosmopolitas de todo o mundo, mais um esforço!”, lançada por Derrida (1997) como um apelo à construção de um mundo mais justo e acolhedor, ecoa em nossos corações como um convite à invenção de novas formas de solidariedade, capazes de transcender as fronteiras e os nacionalismos que nos dividem. Nesse sentido, as cidades-refúgio, em sua singularidade, surgem como testemunhas exemplares de um futuro possível, onde a acolhida ao estrangeiro, ao diferente, àquele que busca abrigo e proteção, se torna a pedra angular de uma nova ética da convivência humana (Bernardo, 2001).

A revisão do Novo Cosmopolitismo nos instiga a repensar o que significa ser parte de uma comunidade global. Em vez de limitar a hospitalidade a uma resposta a crises apenas, é necessário cultivar uma cultura de acolhimento que reconheça a incerteza e a vulnerabilidade como partes intrínsecas da condição humana. Reconhecer a existência do outro é acolher. Não só quando ele chega, como vizinho, aquele estranho que assombra nosso imaginário com seus mistérios, longe de ser compreendido. Este habitante da cidade mundana convida à prática da civilidade contida nas políticas de *hostipitalidade*: reconhecer a sua existência e presença no cotidiano, dirigir-se a ele. A indiferença a quem cuja natureza não compreendemos degrada o caráter ético da cidade como espaço de acolhimento da diferença. Dessa maneira, as cidades-refúgio não apenas habitariam o mundo das ideias, mas também seriam o lar do acolhimento como ato de solidariedade ao diferente enquanto diferença. Tais práticas inspiram promover políticas de coexistência, com o propósito de viver em harmonia com todos que habitam este mundo compartilhado.

Considerações finais

A enchente de 2024, mais que um evento climático extremo, foi uma ruptura na ordem das coisas, um abalo que expôs a fragilidade da nossa existência e a precariedade dos laços que nos unem. No turbilhão das águas, casas, ruas, bairros inteiros foram tragados, deixando um rastro de destruição e desolação. Mas, em meio ao caos, algo inesperado floresceu: a força da solidariedade, a beleza crua do senso de humanidade em sua essência. Em abrigos improvisados, escolas, ginásios e centros comunitários, estranhos se tornaram familiares, laços se estreitaram e as comunidades se (re)construíam. A experiência da enchente, em sua brutalidade, desvelou a complexidade do acolhimento, com suas nuances e contradições. Acolher o outro, aquele que chega desprovido de tudo, carregando consigo a tragédia, implica em abrir-se ao estrangeiro, ao diferente, ao que nos inquieta e nos desafia a compreendê-lo. É um gesto de generosidade e empatia, mas também de coragem e renúncia. Derrida nos alerta

para a impossibilidade intrínseca da hospitalidade incondicional, sem reservas ou restrições. É um ideal que se choca com a realidade da nossa finitude, com os limites da nossa capacidade de doação. A enchente, em sua crueza, tornou essa impossibilidade ainda mais evidente. As “regras da casa”, portanto, se tornam necessárias, justamente para preservar o direito à hospitalidade.

Ao mesmo tempo em que as águas traziam à tona a miséria humana e a dor da perda, elas também revelavam a força do coletivo, a capacidade de reconstrução e a esperança de um futuro possível. Nos abrigos improvisados, onde a vida se reorganizava em meio à precariedade, histórias de vida se entrelaçavam, experiências se compartilhavam e o tecido social se refazia, fio a fio, com a delicadeza e a resistência da esperança. A enchente, em sua dimensão trágica, nos impôs um confronto inevitável com a necessidade de alteridade para com a diferença, seja aquela que chega arrombando a porta ou a que nos habita e nos constitui. Diante da perda e do sofrimento, as fronteiras entre o “eu” e o “outro” se diluíram, revelando a interdependência radical que nos une. Acolher o outro, nesse contexto, tornou-se um imperativo ético, um gesto de reconhecimento da nossa humanidade compartilhada. Era preciso ir além da porta. Era abrir-se à possibilidade da incondicionalidade na urgência, pois a vida do outro que chegava, estava ameaçada e ainda perseguida pelo rastro do que foi abandonado. É nesse sentido que a ideia do Novo Cosmopolitismo se torna tão relevante e necessária. Trata-se de reconhecer a interdependência entre os seres humanos, da necessidade de coexistência na diversidade, que se constrói a partir do diálogo e da colaboração. É nos chamar à responsabilidade, que nos impele a agir em favor de um mundo mais justo e solidário, onde todos tenham o direito de pertencer e de ter um lar.

A enchente de 2024, portanto, não é apenas uma tragédia a ser lembrada, mas um vestígio a ser interpretado. É uma escrita na paisagem e na memória que nos convoca a pensar o futuro sob novas perspectivas: um futuro em que o refúgio na urgência não seja apenas uma ideia, mas uma prática viva, um gesto que afirma, diante da incerteza e da vulnerabilidade, a dignidade do outro como um direito inalienável e a hospitalidade como um compromisso incondicional. O ocorrido permanece, tal qual ferida aberta, enquanto um convite a pensar, acolher e reconstruir um mundo onde o outro nunca seja visto como um estranho, mas como uma extensão de nós mesmos.

Referências

ACNUR. *Principais ações do ACNUR no RS*. Disponível em: acnur.org/br/emergencias/rio-grande-do-sul-brasil. Último acesso em 24 de janeiro de 2025.

_____. *Com apoio do ACNUR, governo do RS inaugura primeiro centro humanitário*.

Disponível em: acnur.org/br/noticias/comunicados-imprensa/com-apoio-do-acnur-governo-do-rs-inaugura-primeiro-centro-humanitario. Último acesso em 24 de janeiro de 2025.

_____. *Resposta às enchentes no Rio Grande do Sul*. Disponível em:

acnur.org/br/sites/br/files/2024-12/240614-resposta-enchentes-no-rio-grande-do-sul.pdf.

Último acesso em 24 de janeiro de 2025.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir. Coimbra: *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 10, N.º 20, outubro de 2001.

_____. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (ii) Coimbra: *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 11, N.º 22, outubro de 2002.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (Cosmopolitas de todos os países, ainda um esforço!). Paris: Galilée, 1997. Ed. Minerva, Coimbra: 2001.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Ed. Perspectiva, São Paulo: 2008.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade I. São Paulo: Escuta, 2003.

GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Governo formaliza instalação de centros humanitários de acolhimento em Porto Alegre e Canoas. Disponível em: estado.rs.gov.br/governo-formaliza-instalacao-de-centros-humanitarios-de-acolhimento-em-porto-alegre-e-canoas. Último acesso em 24 de janeiro de 2025.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2015.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro, UAPE, 2009.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. Brazil: 6 months floods impact report. Disponível em: shorturl.at/EChvG. Último acesso em 24 de janeiro de 2025.

VIVEIROS, R. *Veja o antes e depois do Rio Grande do Sul*. Tudo EP. Disponível em <https://shorturl.at/o7ATv> Último acesso em 05 de fevereiro de 2025.

Três H's em Derrida e Lispector: herança, hospitalidade e hostilidade

Adriano Negris¹⁴⁸

Pâmela Bueno Costa¹⁴⁹

Resumo

Este ensaio busca refletir sobre a noção de hospitalidade, em uma transação filosófico-literária. Buscamos desenvolver uma leitura do conto *A Legião Estrangeira*, de Clarice Lispector, com base na noção de hospitalidade desenvolvida pelo filósofo Jacques Derrida. A partir dessa proposta, apresentamos o jogo de estranhamento e acolhimento que acontece em uma tríade circular: entre a personagem narradora-escritora e o animal (pintinho), entre a narradora-escritora e a personagem Ofélia e, ainda, entre Ofélia e o pintinho. Com isso, pretendemos evidenciar uma ambiguidade que transita no cerne da hospitalidade, um duplo gesto: de um lado, um apelo à acolhida incondicional; do outro lado, o acolhimento condicional, marcado, muitas vezes, pela violência. Portanto, notamos que o conto de Clarice Lispector fornece, de forma singular, a ambivalência entre hospitalidade-hostilidade, já sinalizada por Derrida, especialmente, acerca da relação entre o eu e o estrangeiro, o hospedeiro e o hóspede, o humano e o não-humano.

Palavras-chave: Hospitalidade; Hostilidade; Herança; Jacques Derrida; Clarice Lispector.

Résumé

Cet essai cherche à réfléchir sur la notion d'hospitalité, dans une perspective philosophique-littéraire. Nous nous proposons de développer une lecture de la nouvelle *La Légion étrangère* de Clarice Lispector, en nous appuyant sur la notion d'hospitalité développée par le philosophe Jacques Derrida. À partir de cette proposition, nous examinons le jeu d'éloignement et d'acceptation qui se déploie dans une triade circulaire : entre le personnage narrateur-écrivain et l'animal (poussin), entre le narrateur-écrivain et le personnage Ophélia, et entre Ophélia et le poussin. Nous souhaitons ainsi mettre en lumière une ambiguïté qui est au cœur de l'hospitalité, un double geste: d'une part, un appel à l'accueil inconditionnel; d'autre part, une réception conditionnelle, souvent marquée par la violence. Il apparaît donc que la nouvelle de Clarice Lispector présente, de manière singulière, l'ambivalence entre hospitalité et hostilité, déjà soulignée par Derrida, notamment en ce qui concerne la relation entre soi et l'étranger, l'hôte et l'invité, l'humain et le non-humain.

Mots-clés: Hospitalité; Hostilité; Héritage; Jacques Derrida; Clarice Lispector.

“O sim inicial, o primeiro sim, que diz respeito à alteridade radical, à vinda do outro” (Rafael Haddock-Lobo)

“E o meu primeiro sim embriagou-me. Sim, repetiu meu silêncio para o dela, sim” (Clarice Lispector)

“só pode ser poético um ato de hospitalidade” (Jacques Derrida)

¹⁴⁸ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor Adjunto do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores – FFP-UERJ. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS-UERJ.

¹⁴⁹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista Capes. E-mail: costapamela58@gmail.com. Pesquisadora vinculada ao Laboratório Encruzilhadas da Desconstrução (END), coordenado pelo Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (CNPq/UFRJ/UERJ).

Iniciemos nosso texto com a descrição de uma cena acolhedora. Convidamos, então, o leitor a entrar em nossa narrativa, expressando o convite: “venha, entre... pode entrar em minha casa”. Assim, ao abriremos a porta, como em *A paixão segundo G.H.*, estendemos a mão: “por enquanto preciso segurar esta tua mão mesmo que não consiga inventar teu rosto e teus olhos e tua boca” (LISPECTOR, 2020, p. 16). Podemos também nos dirigir diretamente ao leitor, dizendo: “venha, leia nosso texto, você é nosso convidado, a porta está aberta”, pois: “dar a mão a alguém sempre foi o que esperei da alegria” (LISPECTOR, 2020, p. 15).

De mãos dadas com *A Legião estrangeira* e com vocês-leitores, nossa travessia será marcada por um movimento de *outrar-se*¹⁵⁰. E, dessa forma, “*ter a coragem de ser o outro que se é*”, dizendo *sim* a todo o Outro que chega. Quando ousamos a refletir sobre esse cenário inscrito na cotidianidade de nossas vidas, podemos perceber que, nessa prática do endereçamento do convite, está inscrito um gesto de abertura e acolhimento do outro. Isso parece óbvio e não demandaria a elaboração de maiores elucubrações filosóficas para compreensão de que o gesto em questão se traduz como uma prática de hospitalidade.

Entretanto, avançando mais sobre a cena de hospitalidade, começamos a perceber que, aos poucos, ela pode vir a ganhar complexidade. Por exemplo, podemos perguntar: quem é o dono da casa? É aquele que pode deixar o outro entrar? Se sim, isso significa dizer que o dono da casa possui um certo tipo de poder e, como isso, o torna alguém que diz quem pode ou não pode adentrar os limites de sua casa. Podemos formular outras indagações: aquele que chega à minha casa precisa de convite para entrar? Aquele que chega precisa estar sob a tutela de um direito para que possa resguardar sua entrada ou permanência na casa? Se aquele que chega se introduz à força ou mediante astúcia, ainda temos um hóspede ou um intruso? Para aquele que chega, é preciso um direito de acolhimento? Existe hospitalidade para além das regras de acolhimento? Talvez, uma última questão e não menos importante: qual a relação entre a hospitalidade e a ética? Diante dessas questões, o tema da hospitalidade parece ganhar complexidade e a caminhada por esse terreno já não se mostra segura.

Debruçando nosso olhar sobre a literatura, vemos como o tema da hospitalidade se manifesta de forma significativa no conto *A Legião Estrangeira*, da escritora Clarice Lispector. Nessa narrativa, é possível perceber como a personagem Ofélia tensiona as fronteiras no encontro com o outro. A personagem, alguém que ultrapassa os limites e adentra a casa do outro, provoca estranhamento, e sua permanência na casa oscila entre os sentimentos de acolhimento

¹⁵⁰ Como afirma Evando Nascimento em *Clarice Lispector: uma literatura pensante*, 2012.

e mal-estar. A relação descrita por Clarice Lispector transita, muitas vezes, entre a hospitalidade e a hostilidade. Em algumas passagens, Ofélia pode ser vista como uma hóspede, porém, em outras, como uma verdadeira intrusa, capaz de causar dano ao dono da casa. O conto *A Legião Estrangeira* expõe uma tríade circular entre a personagem narradora-escritora e o pintinho, a narradora-escritora e Ofélia, e Ofélia e o pintinho. Nessa tríade, perpassa a questão da hospitalidade, que nos instiga a pensar de que forma é possível acolher o outro.

Desse modo, com o objetivo de expor uma reflexão sobre o tema da hospitalidade, neste ensaio, inicialmente, tomaremos como fio condutor as considerações do filósofo Jacques Derrida acerca desse tema. A partir desse ponto, buscaremos desenvolver nosso tema segundo um diálogo filosófico-literário com o conto *A Legião Estrangeira*. Dessa forma, visamos apresentar a existência de uma ambiguidade na lei da hospitalidade, que se caracteriza por um duplo gesto: de um lado, um querer acolher incondicionalmente; de outro lado, um gesto marcado pelo controle e pela violência.

Por último, mas não menos importante, é preciso mencionar que a escrita deste texto se faz como modo de receber a herança do pensamento de Jacques Derrida. Receber uma herança é, em alguma medida, também um modo de hospitalidade. Não escolhemos nossa herança, ela nos elege violentamente, antes mesmo de querê-la ou recusá-la. Somos chamados a receber a herança, acolher o pensamento do outro como legado, mas como fazê-lo?

Então, mais uma vez, assombra a lição desde *Espectros de Marx*: somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. Iniciamos esta escritura com um “sim”, dialogando com as epígrafes iniciais e, nas palavras de Rafael Haddock-Lobo, “Dizer “sim” no sentido de aceitar a herança que é legada pela tradição; e, aqui, mais precisamente, um pensamento que ecoa instigantes escrituras de certo filósofo: Jacques Derrida” (2011, p.21). Para fazer jus a herança, precisamos não só recebê-la, mas também relançá-la de outra maneira, reafirmando-a, transformando-a tão radicalmente quanto seja necessário. Essa lição nos assombra, persegue-nos, e assombrados a seguimos. Neste texto, portanto, tentamos fazer jus ao legado do pensamento da desconstrução.

Um pensamento da hospitalidade

Antes de começarmos nossa reflexão sobre a hospitalidade, acreditamos que seja oportuno tecer algumas considerações sobre a noção de ética, campo do pensamento filosófico ao qual consideramos que as questões de/da hospitalidade estão intimamente vinculadas.

Dessa forma, sem a pretensão de esgotar o tema, podemos entender que uma teoria ética

é construída a partir da conjugação das noções de justo e bem. De acordo com as lições de John Rawls, os dois principais conceitos da ética são: o justo e o bem. A estrutura da teoria ética é definida pelo modo como se define e interligam as ideias de bem e justo. Assim, nas teorias éticas teleológicas, define-se o bem independentemente do justo e, então, define-se o justo como aquilo que eleva o bem ao máximo (aqui podemos inscrever o perfeccionismo aristotélico e as mais diversas vertentes do utilitarismo). Por outro lado, as teorias deontológicas, não especificam o bem independentemente do justo, ou não interpretam o justo como aquilo que maximiza o bem. As teorias éticas deontológicas marcam a prioridade do justo sobre o bem. Essa é uma das principais características da ética kantiana e da própria teoria da justiça de John Rawls (2008, p. 29-38).

Não obstante a possibilidade de explorar o tema da hospitalidade a partir das perspectivas éticas acima delineadas, vamos tomar como fio condutor de nosso ensaio o pensamento desconstrutor do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, visto que assumimos a desconstrução como uma forma de hospitalidade. Não obstante, sendo hospitalidade, a desconstrução significa uma forma de pensamento filosófico voltado para a acolhida do outro (Caputo, 2013).

Para o pensamento derridiano, toda ética é constituída por meio de estruturas discursivas que ditam uma normatividade; um sistema de regras voltado para o agir conforme um dever ético ou direcionado para a busca de um “bem da vida”. A partir desses “sistemas éticos” passamos a julgar, em cada caso, se uma conduta é ética ou não, justa ou injusta.

Desse modo, quando desejamos julgar as ações humanas segundo parâmetros éticos, para além de assumir determinadas premissas teóricas que priorizam ora o justo ou o bem da vida, também realizamos uma operação de subsunção de um valor ou regra a determinadas ações. Visto sob esse ângulo, o julgamento ético se traduz como uma operação de cálculo voltada à tomada de uma decisão.

Isso significa dizer que os modelos éticos já estão inseridos na ordem do cálculo, na instância do programável e do previsível. É certo que a desconstrução não é contrária ao cálculo. Aliás, é preciso (*Il faut*) que haja o cálculo (e, portanto, é necessário que exista ética), mas, por outro lado, também é preciso que todo cálculo seja submetido à experiência do indecível.

Derrida adverte contra a interpretação comum de que a experiência do indecível conduz necessariamente à paralisia¹⁵¹. Ao contrário, o filósofo franco-argelino argumenta que

¹⁵¹ O pensamento da desconstrução de Jacques Derrida não é contrário ao cálculo. Mas, a decisão de calcular não é da ordem do calculável, mas sim do indecível ou incalculável. Como explica Derrida em *Força de lei*: o indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível não é somente a oscilação ou a

a instância do indecível é condição de possibilidade de toda decisão, de todo acontecimento, pois convocam incessantemente ao engajamento, à necessidade de se assumir a radical abertura à alteridade que, irreduzível a todo e qualquer sistema de orientação, não permite que se estabeleça, *a priori* ou *a posteriori*, qualquer porto seguro que oculte a exposição ao risco absoluto (CONTINENTINO, 2008, p. 61). Essa abertura radical, impossível de ser prevista ou controlada, impede a criação de refúgios que nos isentam do risco inerente à chegada do outro.

O desejo da desconstrução é acentuar esse instante de indecisão, deslocando-nos para o momento que “antecede” o cálculo, na véspera de qualquer decisão e na vigília de toda decisão. Aqui, podemos notar um primeiro aceno do pensamento ético de Derrida: uma forma de pensar a dimensão do ético que busca refletir sobre as diversas formas de acolhida do outro, bem como sobre as tensões e as violências que assombram a vinda do outro, como totalmente outro. Assim, ética e hospitalidade se apresentam de forma ambivalente, de modo que ambas estão intensamente preocupadas com a chegada e o acolhimento do outro.

É preciso acrescentar, ainda, que tanto a ética como a hospitalidade, no pensamento derridiano, resultam de um esforço voltado para elaboração de estratégias que possibilitem a fuga do eventual aprisionamento do outro à lógica do Mesmo. Com isso, estamos querendo dizer que, no pensamento filosófico ocidental, comandado e orientado pela questão do Ser, a figura do *alter* (alteridade) somente se manifesta no horizonte da unidade do Mesmo (do Ser). Quanto a essa submissão do Outro ao Mesmo, o filósofo lituano Emmanuel Lévinas explica o seguinte:

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. [...] Mesmo que a vida preceda a filosofia, mesmo que a filosofia contemporânea que se que anti-intelectualista insista nessa anterioridade da existência em relação à essência, da vida em relação à inteligência, mesmo que Heidegger estabeleça a compreensão do ser como gratidão e obediência, a complacência da filosofia moderna pela multiplicidade dos significados culturais e dos jogos da arte alivia o Ser da sua alteridade e representa a forma sob a qual a filósofa prefere a espera à ação, para ficar indiferente ao Outro e aos Outros, para recusar qualquer movimento sem regresso (LÉVINAS, 1999, p. 229-230).

Lévinas pensa a relação com o Outro em termos daquilo que ele chama de ética, aparentando-se, nesse ponto, com o pensamento de Derrida. É importante sublinhar que o significado da palavra ética também se encontra deslocado em Lévinas, sendo um equívoco

tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do cálculo e da regra, deve, entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável (DERRIDA, 2007, p. 46-47).

associá-la à carga metafísica que a tradição lhe atribui. Desse modo, para Lévinas, a ética seria uma relação entre termos em que um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito e objeto. Não obstante, segue o filósofo lituano, cada termo da relação pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar (LÉVINAS, 1999, p. 275).

Tal como sucede na ética levinasiana, para o pensamento da desconstrução, importa a recepção ou o acolhimento do Outro, como “absolutamente outro”. Nas linhas do pensamento derridiano, isso significa que não devemos tratar o outro como uma forma de alteridade que já estaria previamente estabelecida em sua identidade. A relação com o outro não se traduziria na simples representação de dois núcleos identitários, constituídos cada qual desde sua presença a si, que se encontram e assim estabelecem um contato e travam uma relação. Não se trata da relação entre sujeitos autônomos, previamente determinados e apreensíveis ao outro a partir de um horizonte inteligível. Muito pelo contrário, a singularidade do outro só se sustenta, enquanto singularidade, quando não é redutível à lógica identitária do Mesmo.

Dessa maneira, Derrida procura respeitar a alteridade, não somente mantendo a abertura para uma chegada irrestrita do outro, mas também preservando a inacessibilidade do outro¹⁵². É justamente essa inacessibilidade como “retraimento” que revela a transcendência do outro. Assim, Derrida não ignora que, no trato cotidiano, certamente falamos, conceituamos e categorizamos o outro, mas, por outro lado, ele também deseja marcar que jamais “tocaremos no âmago” do outro. O acesso ao outro é sempre marcado pela limitação e é justamente por esse motivo que o outro sempre nos transcende.

Contudo, há um traço diferencial quando tratamos a questão da alteridade em Lévinas e Derrida. Não obstante a semelhança quanto ao trato da alteridade, Derrida distancia-se de Lévinas, na medida em que, para o pensador da desconstrução, o *outro* é absolutamente todo e qualquer outro (*Tout autre est tout autre*). A peculiaridade do gesto de Derrida é colocar em evidência a diferencialidade entre todos os viventes, sejam eles humanos ou não humanos. Se é certo afirmar que as relações humanas são marcadas por múltiplos limites que separam os indivíduos, então, para Derrida, não é menos correto assinalar o reconhecimento de múltiplas fronteiras que dividem não só o humano do animal, mas também uma série de fraturas que se

¹⁵² O tema da inacessibilidade do outro é explicado por John Caputo no seu texto *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. Caputo comenta que Derrida deve muito à *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl. De fato, diria Husserl, se eu pudesse intuir o outro precisamente em sua alteridade, entrar no fluxo da corrente de uma vida que não é a minha, a sua alteridade dissolver-se-ia, então, e se transformaria em mim mesmo e seria minha, a minha dor, por exemplo, e não a dor do outro. [...] O outro é constituído, como diria Husserl, pela sua inacessibilidade intuitiva ou seu caráter não-intencional, por um limiar que não se pode cruzar (CAPUTO, 2002, p. 35-36).

dá entre os animais, bem como em relação a todas as espécies de vivo.

Ao comentar o lugar do diferendo entre Derrida e Lévinas, Fernanda Bernardo lembra que o Outro da desconstrução é *“tout autre est tout autre”*, ou seja, absolutamente todo e qualquer outro e não apenas o outro homem da ética levinasiana. A autora portuguesa diz que o:

“*Tout autre est tout autre*” pretende lembrar a Lévinas que, na sua unicidade de eleito, o “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”: não importa o quê ou quem (quiconque, n’importe qui, enfatizará Derrida, radicalizando a responsabilidade do pensamento diante de tudo e de todos), e não apenas o “outro homem”, na sua condição de próximo, de semelhante ou de irmão, em cujo rosto “Deus”, um “Deus transcendente até à ausência” nos vem à ideia, no consagrado dizer levinasiano. Um lembrar que revela o lugar do diferendo entre Derrida e Lévinas. Mas, e insistimos, o lugar do diferendo a partir da proximidade e da fidelidade de Derrida ao pensamento de Lévinas. Isto é, a partir da sua paixão comum pelo “absolutamente outro”, que é, para ambos, aquilo que apela o pensamento a pensar – aquilo que dá a pensar (BERNARDO, 2012, p. 591).

Ainda realçando os diferendos¹⁵³, Fernanda Bernardo continua:

se Lévinas submeteu de facto o sujeito a uma radical heteronomia dissimétrica; se ele fez do sujeito um sujeito sujeito à lei da substituição; e se Lévinas diz que o sujeito é antes de mais um “hóspede” (em *Totalité et Infini*) e um “refém” do absolutamente outro (em *Autrement qu’être*), verdade é, porém, que este “sujeito ético” é, antes de mais, um rosto humano e fraterno. Jamais o outro é, no pensamento de Lévinas, um vivente animal. Que para este filósofo não tem rosto. Jamais o animal é, para Lévinas, um rosto. Nem mesmo um terceiro! Nestes termos, se para Lévinas só há responsabilidade diante de um rosto, e se a responsabilidade atesta a incondição do sujeito ético ou humano, temos necessariamente de concluir que a humanidade do “sujeito ético” não se atesta nem se testemunha também na sua responsabilidade diante do animal – diante do sofrimento e do mal infligidos ao animal. Eis a razão pela qual Derrida – o primeiro filósofo que se viu visto pelo animal e que não se limitou apenas a vê-lo, o filósofo para quem o “absolutamente outro é absolutamente todo e qualquer outro”, não importa quem nem o quê –, detectará e mostrará como o “falologocentrismo” do humanismo levinasiano se agrava num inquietante “carno-falogocentrismo”, isto é, numa indiferença ao sacrifício do vivente animal – em manifesta contradição com o princípio de vida (*torat haïm*) defendido pelo judaísmo (“Não matarás” é, para Lévinas, o mandamento dos mandamentos). Um princípio intangível que, como Derrida refere, nunca impediu o sacrifício animal no judaísmo... Pensemos no «carneiro» que, no Sacrifício de Abraão, substituiu Isaac... O dito animal – o animal antes de nós, diante de nós e, em nós, fora de nós (cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*), é, pois um grande esquecido da ética levinasiana. Um estranho esquecimento da parte de uma ética dissimetricamente heteronómica que, ainda por cima, diz dever assumir incondicionalmente a sua obrigação diante do “primeiro vindo” – ora, no dizer do Génesis, o animal, no qual Derrida vê uma figura da alteridade absoluta – mais outra do que a do semelhante, do próximo ou do irmão –, terá sido criado e terá chegado ao mundo primeiro do que o homem. Que deveria assim também responder responsabilmente diante dele e por ele – que, como J. Bentham lembrou, no seu imenso impoder tem, no entanto, como o humano, o poder de sofrer (“*can they suffer?*”) (BERNARDO, 2012, p. 592-593).

¹⁵³ Para vislumbrar na íntegra o rol sumário de diferenças entre os pensamentos de Derrida e Lévinas, conferir: *E. Lévinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta*, entrevista com Fernanda Bernardo, publicada na Revista Filosófica de Coimbra n.º. 42, 2012, p. 585-604.

O caráter ético da desconstrução, portanto, refere-se à abertura irrestrita para o outro que chega. Esse outro, como vimos, é *absolutamente todo e qualquer outro* que, sendo inapreensível, se faz transcendência e, enquanto se faz transcendência, se coloca no interior da experiência do segredo.

Diante disso, como mencionamos anteriormente, a ideia derridiana do segredo surge do amor e do infinito respeito à alteridade. Vista sob esse ângulo, a alteridade é uma experiência do segredo porque a transcendência do Outro sempre escapa à possibilidade de totalização. Em relação ao outro, sempre haverá algo que “resta”, que não foi e nem pode ser apreendido. Por isso, “outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou em segredo como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo” (DERRIDA, 2004, p. 357). O segredo, pensado na filosofia de Derrida, apontaria para uma recessividade primeva, segundo a qual nos seria imposto a incessante tarefa de interpretação do real¹⁵⁴. Essa situação de segredo é similar àquela do *estar-diante-de*¹⁵⁵. O *estar-diante-de* representa o desejo de conhecimento do Outro do qual estamos sempre *diantede*. Trata-se do desejo de assimilação do Outro, da vontade incessante que se desdobra na pergunta e na investigação sobre o lugar e a origem do Outro, porque o outro é transcendência. O desejo de tornar próprio ou de apropriação é o que sempre permanecerá negado. Todavia, por mais paradoxal que possa parecer, a alteridade instaura uma *relação sem*

¹⁵⁴ Conforme explica John Caputo: O segredo se constitui pela sua recessividade. Não temos acesso a este recesso que é estrutural, e que, assim, nos entrega aos signos, nos compele a interpretar sempre e novamente (mesmo quando iniciamos algo) (...). Mas a ideia derridiana do segredo não é afirmada para se pôr em marcha um jogo livre e leviano de significantes em que, vendo-nos libertos das demandas que nos são feitas pudéssemos livremente realizar travessuras através de nossas próprias ficções. Ao contrário, a ideia derridiana do segredo surge do amor e infinito respeito à alteridade que Derrida (seguindo Husserl e Lévinas) caracteriza, precisamente, nos termos do seu retraimento e da sua recessividade, do seu encontrar-se na outra margem. Existe um modo melhor de superar as ficções do que afirmando que o inteiramente outro se retira em segurança? A real alucinação, se assim posso dizer, não estaria em pensar que conhecemos o Segredo? (...) O efeito do segredo é a multiplicação das interpretações, o interpretar sem um fim, de tal modo que o fim é sem final (*the end is without end*), e isto por amor às coisas mesmas, que sempre nos escapam. (...) Tudo o que podemos fazer é tentar ir onde não se pode ir, prosseguir num multiplicar de interpretações que devem mudar com as areias movediças da situação, e enfrentar as correntes repentinas e inconstantes das mutáveis circunstâncias históricas (CAPUTO, 2002, p. 44-45).

¹⁵⁵ A situação aqui é idêntica àquela descrita por Franz Kafka em seu conto *Diante da Lei*. Derrida utiliza desse conto kafkiano para explorar a ideia de transcendência do Outro (a Lei, no caso) como segredo. A *impossibilidade* de ingressar na Lei revela toda a possibilidade de *relação com* as leis. Há um enigma *dianteda-lei*, uma vez que há uma singularidade que se liga à Lei, mas que nunca poderá se realizar na essência genérica dessa Lei. Dada essa situação, Derrida salienta que são inevitáveis a pergunta e a investigação sobre o lugar e a origem da Lei, pois, ela se dá ao se privar, sem dizer sua proveniência ou localização. É justamente esse silêncio que constitui o fenômeno da Lei. Para melhor elucidar essa passagem, citamos o que Derrida nos diz em *Préjugés – Devant la loi*: “O homem dispõe da liberdade natural ou física para adentrar nos lugares, exceto na lei. Assim, ele deve e precisa, precisa constatar isso, interditar-se a si mesmo de entrar. Ele deve obrigar-se a si próprio, dar-se a ordem não de obedecer à lei, mas de não acessar a lei que, em suma, faz-lhe dizer ou lhe permite saber: não venha a mim, ordeno-te a não vir ainda até mim. É nisso e naquilo que sou a lei e que você atenderá meu pedido. Sem me acessar. Pois a lei é a interdição (...). Não podemos chegar até ela e para ter ligação com ela, de forma respeitosa, não é preciso, não é preciso ter ligação com ela, é preciso interromper a ligação. É preciso não entrar em relação senão com seus representantes, seus exemplos, seus guardiões. E esses são tanto interruptores quanto mensageiros. É preciso não saber quem ela é, o que ela é, onde ela está, onde e como ela se apresenta, de onde ela vem e onde ela fala” (DERRIDA, 1985, p. 120-121 – tradução nossa).

relação, pois, ao diferir no tempo e no espaço o desejo de apropriação do Outro, instaura-se, a partir de então, toda a possibilidade do *relacionar com* o Outro. Está sempre em segredo com o outro. A alteridade do outro só se conserva *no* segredo e *como* segredo. Para manter um gesto respeitoso frente a esse segredo, devemos acolher o outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. Acolher o outro dessa forma é acolhê-lo irrestritamente. Uma acolhida irrestrita do Outro só se faz sob os olhos de uma *hospitalidade irrestrita*, sem condições ou, ainda, hiperbólica.

A palavra “hospitalidade” deriva do latim *hospes*, que é formado do *hostis* (que originalmente significava um “estranho” e assumiu o significado do inimigo ou “hostil”, estrangeiro (*hostilis*) e a palavra *pets* (*potis, potes, potentia*), que designa a ideia de *ter poder* (CAPUTO, 2013, p. 110). Assim, a hospitalidade se dá por meio do poder do anfitrião receber o outro, mas permanecendo como “dono da casa”. Um “anfitrião” é alguém que assume ou recebe estranhos, que dá abertura ao outro, mesmo mantendo o controle.

Tradicionalmente, admitimos a hospitalidade regulada por um direito, um *direito de hospitalidade*. A princípio, o estrangeiro (*hostis*), para ser recebido como hóspede (*guest*), deve se valer de um direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Aqui, percebemos que a hospitalidade deve necessariamente se submeter a um direito. Do contrário, sem a instância da lei e do direito, aquele que chega à “minha casa” (*chez-moi*) é compreendido como hóspede ilegítimo, logo, clandestino e passível de expulsão. É a instituição do direito e, ainda, as leis do Estado, que impõem o limite e as condições para todo aquele que chega, marcando-o como hóspede (caso esteja conforme o direito) ou como inimigo (palavra igualmente inscrita na ambivalência do *hostis*).

O que Derrida aponta como uma hospitalidade incondicional parece incessantemente requisitar sua própria limitação para que possa se ver efetivada. Para Derrida, existiriam dois tipos de hospitalidade, uma incondicional e outra condicional; esta última ligada à ordem da lei, do direito e do cálculo. Essas duas figuras da hospitalidade de fato são heterônomas, mas se requisitam uma à outra. Portanto, há aqui uma espécie de paradoxo. Para que a hospitalidade incondicional seja consumada, ela inexoravelmente precisar se “trair”; para vir a acontecer como incondicional, ela precisa impor-se condições através das leis ou do direito¹⁵⁶. Essa “perversibilidade” ou esse “arquiperjúrio” que habita no coração da hospitalidade nos é descrito

¹⁵⁶ Como explica Derrida, a hospitalidade incondicional seria uma lei acima das leis, logo ilegal, fora-da-lei (*nómos a-nómos*). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. A lei não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta. A lei tem necessidades das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso corrompem ou pervertem-na. E devem sempre fazê-lo (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 71).

por Derrida em *Imprevisível liberdade* do seguinte modo:

A hospitalidade pura ou *incondicional* supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade *condicional*, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso no lugar que o acolhe. A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político, ou jurídico. Com efeito, para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos. Entretanto, essas duas modalidades da hospitalidade permanecem irreduzíveis uma à outra. Essa distinção exige a referência à hospitalidade de que conservamos o sonho e o desejo às vezes angustiado, aquela da exposição a (este) *que* chega. Essa hospitalidade pura, sem a qual não existe conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, mas tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo, assume-se um risco, uma exposição. Para compreender essas situações, é preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 77).

Para se pensar uma acolhida irrestrita do outro, como completamente outro, é imprescindível ter em mente que não devemos perguntar seu nome ou seu lugar de origem; enfim, é necessário deixá-lo chegar e oferecer um lugar, sem dele exigir qualquer reciprocidade. É no *horizonte sem horizonte* do acolhimento desmesurado, num acolhimento “sem lei” ou “fora da lei”, que se dá a *hospitalidade como impossível*.

Uma acolhida sem restrições pede, igualmente, uma responsabilidade absoluta, infinita, para com o Outro. Aquele que abre “as portas” para qualquer um, enquanto alteridade, não só acolhe como também assume uma responsabilidade absoluta¹⁵⁷. No entanto, uma hospitalidade absoluta, na medida em que recebe o absolutamente outro, por outro lado, também é infinita exposição ao risco. Uma vez que o Outro é alteridade irreduzível, “pode bem ser um violador,

¹⁵⁷ A necessidade de se pensar em termos de uma *responsabilidade incondicional* para com o Outro busca repensar a necessidade de uma instância político-jurídica superior como os Estados para conferir proteção a qualquer outro. Essa perigosa relação de dependência é descrita de maneira lapidar por Hannah Arendt e constitui uma espécie de apelo à responsabilidade infinita em relação ao Outro. A filósofa comenta assim: O homem do século XX se tornou tão emancipado da natureza como o homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza tornaram-se, ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por mais bem-intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e por enquanto, não existe uma esfera superior às nações (ARENDR, 1989, p. 332).

um assassino, um ladrão, um terrorista... pode, enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio o ‘próprio’” (BERNARDO, 2001, p. 389). Nesse sentido, é preciso haver lei, limites ou fronteiras; é necessário recorrer ao cálculo para afastar os efeitos perversos da incondicionalidade. Derrida comenta que:

é sempre em nome da hospitalidade pura e hiperbólica que é preciso, para torná-la o mais efetiva possível, inventar as melhores disposições, as menos más condições, a legislação mais justa. [...] Calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade. Ela define o lugar instável da estratégia e da decisão. Da perfectibilidade, como progresso. Esquece-se muitas vezes que é em nome da hospitalidade incondicionada (aquela que dá seu sentido a qualquer acolhida do estrangeiro) que é preciso tentar determinar as melhores condições, a saber, tais limites legislativos e, sobretudo, tal utilização das leis (DERRIDA, 2004, p. 250).

Desse modo, uma *hospitalidade incondicional* (hiperbólica), tal como pensada por Derrida, manda romper com o direito, o direito como a lei. Por outro lado, é preciso que haja o limite, a fronteira. Essa aporia para Derrida não conduz a efeitos paralisantes, mas, ao contrário, confere toda a possibilidade de perfectibilização quanto à acolhida do outro. A hospitalidade só acontece quando há o rompimento dos limites, fazendo a hospitalidade transcender a si mesma, a sua própria autolimitação, para se converter em um presente que excede a própria hospitalidade.

Todavia, estar verdadeiramente atento ao outro é oferecer hospitalidade à sua singularidade, sem o reduzir a *um mero objeto*. *Disposição de abertura ao outro, ao estranho, dizer sim ao abrir a porta...*

A Legião Estrangeira: tríade circular, é preciso dizer sim...

Derrida afirma que não sabemos o que é hospitalidade, não porque a ideia seja complexa conceitualmente, mas porque, em última análise, hospitalidade não é uma questão de conhecimento objetivo. Segundo o pensador franco-argelino, a hospitalidade está relacionada a uma “experiência” na qual nos encaminhamos para o desconhecido ou para o outro. Essa experiência envolve um movimento em direção ao estranho, onde não temos certeza do que ou quem virá solicitar hospitalidade (CAPUTO, 2013, p. 112).

Acolhendo as lições do pensador da desconstrução, neste momento, abrimos um ponto de corte para receber o texto de Clarice Lispector. É obra de *fundo de gaveta a Legião*

*Estrangeira*¹⁵⁸, composta por treze contos. Vamos nos ater ao último conto que está inserido no livro homônimo, publicado em 1964¹⁵⁹. Alguns apontamentos sobre o enredo são importantes. De modo geral, as primeiras cenas são marcadas por um acontecimento, a chegada do pinto *que pia*. Essa relação será descrita por uma narradora-escritora, como se fosse um *alter ego* de Clarice. Nesse sentido, ela vive a experiência em dose dupla.

Lembramos que a *etimologia* da palavra “legião” remonta à raiz latina “*legere*”, que significa “recolher” ou “reunir”. Originalmente, o termo “*legio*”, no Império Romano, se referia a um agrupamento de soldados. Clarice Lispector faz uma reunião, recolhe e reúne os estrangeiros-estranhos em seu livro. Ela recolhe as alteridades solapadas pela cultura dominante, uma *legião de estrangeiros* que constituem narrativas sobre o Outro, estranhamente outro. Nessa obra de contos, os Outros aparecem, e para Clarice Lispector, como afirma em *A descoberta do mundo*: “Eu me encontro nos outros” (1999b, p.137). Encontrar-se nos outros é um movimento importante de abertura, que se manifesta mediante a disposição de dizer sim ao outro.

Nesse sentido, ao se encontrar nos outros, ela reconhece e desconstrói não somente as barreiras que separam os indivíduos uns dos outros, mas também aquelas clivagens que distanciam os seres humanos dos animais e do mundo. A obra de Clarice é marcada por essas rupturas, sendo uma escritura que possui rastros de alteridades e diálogos com o(s) outro(s), tensionando os limites e as hierarquias construídas, muitas vezes, para manutenção do caráter hegemônico de uma visão antropocêntrica de mundo. Na obra clariceana, existe uma contaminação e disseminação de elementos que nos possibilitam pensar e refletir sobre essas barreiras construídas. De todo modo, encontramos, na escrita de Clarice, uma abordagem que rompe com as hierarquizações e, como afirma Evando Nascimento, produz uma literatura pensante, em sua obra *Clarice Lispector: uma literatura pensante* (2012).

Adentrando nessas veredas, podemos lembrar que Derrida indica maneiras de se referir ao acontecimento. Em *Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento*¹⁶⁰, Derrida destaca o rastro de im-possibilidade que se liga ao acontecimento. A partir dessa im-

¹⁵⁸ No livro *A descoberta do Mundo*, livro de crônicas, de Clarice Lispector, a história de Ofélia aparece nas crônicas de 3 de agosto a 6 de setembro, de 1969. Com os títulos: A princesa I, II, III, IV, final (noveleta) (1999, p.126).

¹⁵⁹ A *Legião Estrangeira* foi escrita em 1964, no mesmo período que começou a Ditadura Militar no Brasil. E no mesmo período que Lispector finda seu casamento. Outro ponto é que no mesmo ano lançou *A paixão segundo G.H.* Outro ponto, é que *A legião estrangeira* foi desmembrada em dois livros, e *Fundo de Gaveta (segunda parte)*, foi publicado com o título *Para não esquecer* (1978). A legião de treze contos traz consigo e desconstrói imagens sobre a amizade, família, relação com o outro, a relação com resto, com a pureza infantil, impiedade com a velhice, usura e doação, opressão, pelo sujo-baratas, ou seja, pelo inumano, uma disseminação de alteridades.

¹⁶⁰ Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário “*Dire l'événement, est-ce possible*”, em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura.

possibilidade, num primeiro passo, tentamos *dizer o que é*, o que se apresenta, enunciar algo sobre alguma coisa. Essa modalidade, de caráter descritivo, trata-se de um discurso de saber. Pelo fato de ser *absolutamente singular*, o acontecimento sempre acaba por escapar às narrativas que pretendem dar conta de sua realidade, de modo que “o real sempre escapa”... Na obra *A Voz e o Fenômeno*, Derrida lembra que: “*a coisa mesma sempre escapa*” (“*a chose même se dérobe toujours*”). Nesse sentido, vários acontecimentos perpassam a narrativa, e, nesse viés, existe uma certa *im-possibilidade* de dizer o acontecimento.

Como vimos anteriormente, uma hospitalidade incondicional é aquela em que eu devo abrir a minha casa (*chez moi*) ao Outro, ao outro absoluto, ao desconhecido, de modo que se ceda o lugar ao Outro, “que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome” (DERRIDA, 2003, p. 23).

A abertura irrestrita para vinda do outro, nesse sentido, é uma experiência do impossível; ou seja, “se é que existe tal coisa”, isso significa que nunca está presente, ela está sempre por vir. Nesse sentido, para Derrida, ideal seria a hospitalidade sem condição, aquela que está por vir (SOLIS, 2009, p.116). Nesse cruzo, a relação com o outro precisa de uma abertura, tornando-se uma dimensão essencial para o acontecimento, tal como menciona Rafael Haddock-Lobo em *Aprendiz de Feiticeiro*:

Os cruzos são, nesse sentido, o que potencializa aquilo que provoca o pensar: *como aquele sim, sim a o qual Derrida se refere. O sim inicial, o primeiro sim, que diz respeito à alteridade radical, à vinda do outro*, é o que mostra que não há vida, não há pensamento, não há corpo, sem cruzo. *O segundo sim*, aquele que diz respeito à hospitalidade incondicional, ao acolhimento do outro, o dizer sim ao sim, é o que nos move a buscar ainda mais promover os cruzos, *nos abrir aos esbarrões* (HADDOCK-LOBO, 2021, p. 13, grifo nosso).

O acolhimento exige um engajamento na encruzilhada, um confronto com a diferença que desafia qualquer noção fixa de subjetividade e pertencimento. Dito de outro modo, é preciso do *sim* inicial, como na epígrafe com que iniciamos nosso ensaio. O *sim*, que diz respeito à alteridade radical, sobretudo, porque é preciso do cruzo. O *sim* é a abertura aos esbarrões por vir.

Nesse jogo de rastros, é importante destacar que é preciso acolher o outro com responsabilidade:

Ainda é preciso sabê-lo bem – e acreditar nisso – Não há resposta, de fato, sem princípio de responsabilidade: é preciso responder ao outro, ante o outro, e de si. Não há responsabilidade sem profissão de fé, sem compromisso, sem juramento, sem

algun sacramentum ou jus jurandum (DERRIDA, 2000, p. 44).¹⁶¹

Aqui, neste ponto, já retornamos ao lugar de abertura e encontro deste texto: o cruzamento das escritas de Derrida e Lispector. Em *A Legião Estrangeira*, a personagem Ofélia é acolhida, assim como o animal (o pintinho), pela escritora em sua casa. Nesse sentido, quando pensamos nesse outro e seu acolhimento, Derrida enfatiza:

A palavra “hospitalidade” vem aqui traduzir, levar adiante, reproduzir as duas palavras que a precedem: “atenção” e “acolhimento”. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema (DERRIDA, 1997, p. 51).

E assim, aqui, surge a questão do estrangeiro em relação à hospitalidade: como podemos recebê-lo? Algo dessa situação também pode ser considerado da mesma forma como a desconstrução acontece. Em linhas gerais, o outro não deve ser reduzido a um objeto de compreensão, tal como vemos no encontro da narradora-escritora com a criança, Ofélia. Em consonância com o pensamento derridiano, a hospitalidade representa o nome próprio da abertura ao rosto do que acolhe.

Como acolher alguém que vem de fora, especialmente quando há regras, leis e até mesmo uma língua que ele não compreende? Portanto, como expressei acima, o primeiro, *sim*, conforme diz Derrida, refere-se à aceitação radical do outro, essencial para a própria existência, pensamento e corporeidade. Já o segundo, *sim*, ligado à *hospitalidade incondicional* e ao acolhimento, impulsiona a busca por novos *cruzos* e encontros, promovendo uma abertura contínua ao desconhecido. Em um sobrevoo, na *Hora da Estrela*, de Clarice Lispector, nos deparamos com a seguinte afirmação: “Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida” (LISPECTOR, 2017, p. 18).

Esse, *sim*, torna a vida possível e o encontro com o *outramente* outro é possibilitado. Esse *sim* é ponto central para compreendermos a ética derridiana. Ele aponta para o que, no encontro com o outro, não é previsível, não ocorre de maneira espontânea ou automática, tem caráter imprevisível, não é antecipável. O encontro se traduz como acontecimento, aquilo que chega; e isso faz com que se tenha um desejo ativo, um movimento de abertura ao desconhecido, mas, ao mesmo tempo de apropriação daquilo que chega.

Voltando ao conto *A Legião Estrangeira*, em sua casa, a narradora-escritora esbarra com

¹⁶¹ Tradução de Verônica Zevallos: “*Encore faut-il le bien savoir – et y croire. Point de réponse, en effet, sans principe de responsabilité: il faut répondre à l’autre, devant l’autre et de soi. Et point de responsabilité sans foi jurée, sans gage, sans sement, sans quelque sacramentum ou jus jurandum*”. Ver o trabalho intitulado “*Desconstrução e Hospitalidade: entre a Ética e a Política*”, 2022.

o mundo infantil de uma criança de oito anos, que chega e altera o seu mundo adulto. Essa tríade circular, acontece do início ao fim do conto, do Natal à Páscoa (a vida, a morte e a ressurreição). Em suas lembranças, a narradora-escritora passa a rememorar o acontecimento na cozinha, lembrando da chegada de Ofélia até o aparecimento do outro, totalmente outro, aquele que piava e cuja alteridade foi esmagada por tanto amor. A história narrada é marcada por uma descrição não linear. Diante da véspera do Natal, a narradora-escritora ganha de presente um pintinho. Esse acontecimento dispara uma lembrança do passado. Por ocasião da Páscoa, a narradora-escritora lembra que já tinha comprado um pintinho para seus filhos. Esse acontecimento coloca em jogo o rastro do outro, que aparece nas lembranças do encontro com Ofélia.

Um primeiro gesto de hospitalidade consiste na abertura da porta de sua casa para o chegante, mas diz a narradora-escritora: “desanimada, eu abria a porta” (1999, p. 100). Ao abrir a porta, um novo mundo se abre e *o im-previsível* acontece. Abrindo a porta, Ofélia entra, e as cenas são marcadas por muitos estranhamentos. Quem é esse outro que chega? Sem avisar, invade e rompe algumas fronteiras estabelecidas. Quem é esse o estrangeiro?

Dadas as questões sobre a hospitalidade, frequentemente, o estrangeiro é quem traz a questão, portanto, “a hospitalidade consiste em interrogar quem chega? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável?” (DERRIDA, 2003, p. 27-28). Essa questão é fundante para Derrida, sobretudo, porque a hospitalidade consiste em oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferece-lhe seu próprio. Ou seja, “sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição” (DERRIDA, 2003, p. 69). O estrangeiro é aquele que vem de fora, mas também aquele estrangeiro de casa, um estranho dentro da própria casa. Vemos, então, que a hospitalidade carrega sempre uma tensão entre a estranheza e o familiar.

O estrangeiro é sempre aquele que vem de fora? Em linhas gerais, podemos dizer que “a relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça” (DERRIDA, 2003, p. 65). Desse modo, não pertencendo ao lugar, é preciso chegar ao lugar, ou nele permanecer, conforme as regras desse lugar ao qual não pertencemos. Segundo os fios do pensamento, costurado e tecido por Derrida:

o estrangeiro não é apenas aquele ou aquela no estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do estado. A relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça (DERRIDA, 2003, p. 65).

Muitas personagens de Lispector não possuem nomes, podemos citar como exemplo a

narradora-escritora. No entanto, Ofélia chega, *diz seu nome*, pois pertence a um grupo familiar, bem como a um *ethos*. Nas palavras de Derrida:

Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva, da qual falamos na última vez, supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual (DERRIDA, 2003, p. 23).

E assim, um *nome* nunca é propriamente individual. Aqui, gostaríamos de marcar o acontecimento, a chegada de Ofélia à porta, tocando a campainha, ela diz quem é: “sou eu, Ofélia Maria dos Santos Aguiar” (LISPECTOR, 1999a, p. 100). Em conformidade com o filósofo da desconstrução, sobre o nome, temos a seguinte constatação:

Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. Já fizemos alusão a isso: a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade (DERRIDA, 2003, p.23).

Para uma acolhida incondicional, é preciso abrir as portas de minha casa e deixar o outro chegar, sem ao menos perguntar o nome. Do contrário, ao perguntar pelo nome, exigir a identificação do outro, já estamos condicionando a entrada daquele que chega. E assim, segundo “dizer o seu nome, ao se identificar, o hóspede se torna responsável diante da lei e diante daquele que o hospeda; ele se torna uma pessoa de direito e como tal deverá ser respeitada” (SOLIS, 2009, p. 124). O que torna interessante destacar, em francês, *hôte*, designa tanto a pessoa que oferece quanto aquela que recebe hospedagem - hospedeira e hóspede. *Un hôte, une hôtesse* = um hospedeiro, uma hospedeira; *un hôte, une hôte* = um hóspede, uma hóspeda. Muitas vezes, o hóspede faz o hospedeiro de refém. É o que acontece no conto, pois a narradora fica refém das visitas inesperadas da criança, oscilando entre o acolhimento e o sentimento de mal-estar. Com efeito, é como afirma a filósofa Dirce Solis:

Ao mesmo tempo *em que hospeda, o hospedeiro se torna refém*, ao mesmo tempo aquele que aceita a hospedagem, passando para a condição de hóspede, este também se torna refém. No primeiro caso, Derrida referindo-se ao trabalho de Lévinas, afirma que o hospedeiro acaba sendo acolhido pela visita do outro, torna-se hóspede dessa visita e sua propriedade se expropria, ou melhor, se despossui. O hóspede, por sua vez, aceita a acolhida, mas este aceite implica na observância de certas regras, sem as quais imediatamente ele será considerado um intruso desagradável, ou um inimigo (SOLIS, 2009, p. 117, grifo nosso).

A cena da chegada da personagem Ofélia deixa transparecer uma estranheza, não somente pela sua condição de estrangeira (aquela que chega à casa do outro), mas,

principalmente, como se dá a chegada. O som do bater à porta dá o tempo da imprevisibilidade da cena – *quem será que bate à porta? Quem chega à minha porta? Quem se apresenta à fronteira de minha casa?* Mas a estranheza do acontecimento aumenta a seguir.

Ofélia simplesmente chega, oscilando *entre hóspede e intruso*. Ela chega e, sem ser perguntada, diz seu nome. Não simplesmente seu nome próprio, mas também o nome da família. A chegada de Ofélia causa uma tensão no cotidiano, criando uma abertura ao estranhamento.

A reflexão sobre o “hóspede” e o “refém na própria casa” oferece alguns pontos centrais para nossa reflexão. Existe um afastamento da personagem mãe e do pai com relação à escritora-narradora. A abertura de fato, o contato com a família estranha vai ser iniciado pela criança, Ofélia. A família de Ofélia é hindu e sua mãe é descrita como “trigueira como uma hindu. Tinha olheiras arroxeadas que a embelezavam muito e davam-lhe um ar fatigado” (1999a, p. 98). Mulher de poucas palavras e as poucas eram grosseiras, pai e mãe estranhos “família que vivia sob o signo de um orgulho ou de martírio oculto, arroxeados como flores da Paixão. Família antiga, aquela” (LISPECTOR, 1999a, p. 100), diz a narradora. A nacionalidade, o comportamento, bem como os traços corporais, denotam a estranheza do outro.

Não obstante a estranheza daquele que chega, vemos um gesto de acolhida da criança hindu pela narradora-escritora em sua casa. Ofélia diz seu nome e adentra o lugar do outro, sem pedir permissão. Uma tensão entre fora-dentro da lei se instaura. Num primeiro momento, essa tensão é apaziguada, pois, mesmo que a entrada não tenha sido solicitada, a permanência de Ofélia é consentida.

Ofélia é uma criança descrita com lindos cachos e com olheiras iguais às da mãe. Diante da experiência narrada, percebemos que a escuta está diretamente ligada à hospitalidade. Com efeito, o primeiro *sim* de abertura é iniciado pela escuta atenta e ativa ao que Ofélia fala, mais que palavras e sons, a escuta dá-se com o silêncio. A narradora-escritora não impõe condições para a menina que chega sem avisar, apenas a recebe e a escuta – em silêncio. O filósofo Marcelo Derzi Moraes, em *A Escuta por vir*, afirma:

Ainda sobre a casa, o que é receber uma visita inesperada? Quando batem à minha porta, é claro, quem são ou quantos espectros retornam do passado de alguém com um simples bater na porta? Para quem nunca teve casa, nunca teve cama, e sempre dormindo no chão na casa dos outros, o sono não pode ser absoluto. Assim, por uma outra via, *a escuta se posiciona sempre tentando ser absoluta para capturar tudo, os mínimos passos*, detalhes, um simples passar de passos de um rato. (2021, p.111). E ainda, “Voltando à questão da casa, o que é ter um animal em casa? Derrida invoca seu gato *que lhe vê nu*. Mas, quando, no lugar do animal ou do humano, se tem uma planta; quando se conversa com a planta, o que é se abrir para escutar aquela que não fala, ou não emite sons? Podemos observá-la, podemos escutar o seu silêncio” (MORAES, 2021, p. 111, grifo nosso).

No conto, acontece um triplo-estranhamento, uma experiência com *outros*, no caso, temos um esbarrão entre a narradora-escritora e o pintinho, a narradora-escritora e a criança-Ofélia e entre Ofélia e o pintinho, tensionando assim as barreiras que separam essas alteridades. Sinalizando, assim, uma experiência de alteridade, o primeiro esbarrão, acontece na véspera de Natal. O inesperado ocorre: “coisa piando por si própria desperta a suavíssima curiosidade que, junto de uma manjedoura, é adoração” (LISPECTOR, 1999a, p. 95). Uma responsabilidade emerge da narradora: acolher o outro, o bicho que ela não entendia, o “piar”.

A relação com o animal pequeno e frágil desperta o medo e a insegurança de não saber lidar com a diferença, pois, “também nos desajeitara o medo que o pinto tinha de nós” (LISPECTOR, 1999a, p. 96). E assim: “A cada piar, ele nos espargia para fora” (LISPECTOR, 1999a, p. 96). Em dupla relação, em proximidade e distância: “Expulsava-nos sem nos largar” (LISPECTOR, 1999a, p. 96). Esse processo de expulsão nos remete aos limites da língua, pois essa escuta do *piar* incomoda a narradora-escritora, pois o bicho não fazia outra coisa além de piar.

A personagem-narradora-escritora, vive uma situação limite, na medida em que acolhe o terror e o medo que se instaura a partir da presença do outro em sua casa. A personagem diz: “Eu não sabia sequer onde cabia tanto terror numa coisa que era só penas” (LISPECTOR, 1999a, p.97). Diante desse fato, a narrativa é marcada pelo mistério e pelo segredo: “Em silêncio, em respeito a impossibilidade de nos compreendermos” (LISPECTOR, 1999a, p. 97). O acontecimento é inesperado. Com a chegada do pinto que pia, a narradora traz muitas questões e estranhamentos: “meu inesperado consentimento em saber foi hoje provocado pelo fato de ter aparecido em casa um pinto” (LISPECTOR, 1999a, p. 95). Como afirma Rafael Haddock-Lobo “sempre estamos lidando com o mistério que não pode ser revelado; atrás de cada mistério existem tantos outros, que nem sequer podemos imaginar” (2020, p.53). Ao abriremos a porta, estamos dando abertura para o mistério e para o segredo.

Como vimos, para Derrida, a hospitalidade incondicional consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Vale, sobretudo, nesse cenário, compreender que o estrangeiro causa desconforto e, ao mesmo tempo, o desejo de *compreender e ser compreendido*. Nesse jogo, ao querer captar esse estranho, o limite da linguagem aparece. É pela linguagem que damos o lugar de manifestação do desejo de apropriação do outro, que, de alguma maneira, sempre escapa. A linguagem é uma das fissuras que marca a tensão do humano e do não-humano, isso porque o ‘outro’ apenas chama, grita, berra, urra e pia, mas do outro lado “civilizado” nomeia, designa, batiza, denomina” (NASCIMENTO, 2012, p. 28).

Essa tensão fica evidente quando a narradora-escritora entra em um conflito e se coloca a questão: “como prometer-lhe o hábito?” (LISPECTOR, 1999a, p. 97). Como prometer o hábito para esse outro-animal que não compreende os hábitos humanos? Entra em jogo a tensão do limite entre o humano e o não-humano, esbarrões de realidades, pois o pinto não poderia compreender as leis humanas, a língua e os hábitos. É nesse sentido que uma relação egoísta acontece, como destaca a narradora: “Mas era amar o nosso amor querer que o pinto fosse feliz somente porque o amávamos” (LISPECTOR, 1999a, p. 97) E assim, um duplo-gesto em querer acolher, marcado pela natureza do amor da narradora-escritora, que, ao desejar a felicidade do pintinho, a partir de seus afetos, revela uma dimensão de posse e projeção, evidenciando a violência e o desejo de controle sobre o outro.

Ofélia quando bate à porta e deixa ser vista, sua presença traz outro efeito de estranhamento: “eu era grande e ocupada” (LISPECTOR, 1999a, p. 100), conclui a dona da casa. A personagem-escritora estabelece a diferença e a distância do seu mundo em relação ao ser que batia em sua porta. Mostra o olhar desconfiado para o mundo daquele que chega e bate à sua porta. Ofélia carrega a inocência e curiosidade da criança, mas também a petulância e “opiniões” sobre o mundo de um adulto, trazendo conselhos para sua hospedeira. Ofélia, interferindo na dinâmica da casa, se torna, em alguma medida, um incômodo, provocando sentimentos conflituosos. Mas a *pior parte de lidar, na construção* dessa relação, era o silêncio – como relata a personagem-escritora.

Uma tensão se desenrola entre o adulto e a criança, o hospedeiro e o hóspede, entre, enfim, o estranho e o familiar. Desconfiança e estranhamento perpassam em todos os momentos, e, após longos minutos de silêncio, Ofélia menciona: “a senhora é esquisita” (LISPECTOR, 1999a, p. 101). Nesse jogo de acolhimento, o que chama a atenção da menina seria a esquisitice do mundo adulto? Ou esse outro a que eu não tenho acesso?

Dito isso, outro momento de estranhamento é a linguagem e as palavras utilizadas por Ofélia. O desconforto da hospedeira é expresso por uma constatação, diz a escritora: “já menos tolerava era o hábito de usar a palavra, *‘portanto’* com que ligava as frases numa concatenação que não falhava” (LISPECTOR, 1999a, p. 101, grifo nosso). Além disso, outra constatação instigante é quando a narradora-escritora percebe a facilidade de Ofélia em lidar com as coisas do mundo. Parecia fácil como ela sabia das coisas; contudo, essa “sabedoria” infantil, não é senão outra coisa que uma fonte de incômodo que aparece em sua casa, em seu ser. A hospedeira, nesse duelo com a própria forma de compreender as coisas do mundo, interroga-se: “como é que ela sabe? Perguntava-me eu curiosa. “Portanto” seria a resposta talvez. Por que eu nunca, nunca sabia?” (LISPECTOR, 1999a, p. 102).

A cena que evidencia as concepções de tensão e a *im-possibilidade* de uma hospitalidade incondicional emerge na última passagem, marcada pela relação entre os dois hóspedes, Ofélia e o pintinho. A narradora-escritora acolhe ambos em sua casa, mas a hóspede Ofélia comete um ato de violência, instaurando o horror e rompendo o gesto acolhedor. Mesmo no desejo de oferecer hospitalidade ao animal não-humano, a violência irrompe em um duplo gesto, como aponta Derrida. Ela tem o desejo de acolher incondicionalmente, contraposto a um gesto permeado pelo controle e pela violência. Ela é tomada por uma força de encantamento, queria o pintinho, o desejou desde o seu primeiro olhar. Nesse instante de encontro, diz a narradora-escritora:

Ali, diante de meu silêncio, ela estava se dando ao processo, e se me perguntava a grande pergunta, tinha que ficar sem resposta. Tinha que se dar - por nada. Teria que ser. E por nada. Ela se agarrava em si, não querendo. Mas eu esperava. Eu sabia que nós somos aquilo que tem de acontecer. Eu só podia servir-lhe a ela de silêncio. E, deslumbrada de desentendimento, ouvia bater dentro de mim um coração que não era o meu. Diante de meus olhos fascinados, ali diante de mim, como um ectoplasma, ela estava se transformando em criança (LISPECTOR, 1999a, p. 105).

O primeiro “sim” a embriagou. Ofélia, em uma transmutação, passa a ser ela mesma, não mais a menina-adulta. É esse “sim” que inaugura o espaço para a abertura: “Sim, repetiu meu silêncio para o dela, sim” (LISPECTOR, 1999a, p. 106). Repetindo “sim” de forma embriagada, nasce-se no outro, reconhece-se no outro: “a coragem de ser o outro que se é” (LISPECTOR, 1999a, p. 106). Como vimos, é preciso esse “sim” ao outro, “sim. Eu tinha que dizer sim a Ofélia, eu que sabia que também se morre em criança sem ninguém perceber. Sim, repeti embriagada, porque o perigo maior não existe: quando se vai, se vai junto” (LISPECTOR, 1999a, p.106). Queria protegê-lo, admirada com a delicadeza do ser pequeno e frágil. Dizia: “coitado dele, ele é meu”. Era um amor tortuoso e torto de ciúmes, de proteção, de posse.

Nesse hiato, diante do acontecimento em que as personagens se misturam, a narradora olha para Ofélia e se reconhece nela. Ofélia sente que deve dar direções para aquele ser pequeno e aflito. Diante do animal, Ofélia morre de uma alegria estonteante: “estava espantada, sem pudor, mostrando na mão o *pinto*” (LISPECTOR, 1999a, p. 108). Como mencionamos anteriormente, o hóspede pode trazer a pergunta. E Ofélia traz isso para o cotidiano da narradora-escritora, que passa a fazer vários questionamentos sobre o outro acolhido em sua casa. E Ofélia vira o agente do “mal”. Costurando as ideias, podemos perceber que, mesmo desejando acolher o animal, Ofélia acaba por esmagá-lo.

Ela o queria para si, afirmando que só ela poderia dar o carinho que ele gosta. No entanto, o olhar da narradora-escritora captura a mudança em Ofélia e em sua relação com o pintinho: “ela não era mais eu” (LISPECTOR, 1999a, p. 109), pois, agora, sua atenção estava

completamente voltada para esse outro. Essa ruptura revela como o desejo de posse pode deformar o próprio ato de acolhimento, transformando um gesto de cuidado em violência e estranhamento diante do outro. O amor morre. E mata-se por amor. A violência é marcada pelo esmagamento do animal não-humano.

Portanto, é a experiência do impossível da alteridade que atua como condição de possibilidade para toda a *relação com*. Nesse sentido, como tentamos interpretar o acontecimento clariceano, notamos que, uma hospitalidade absoluta, na medida em que recebe o absolutamente outro, também se inscreve no registro de uma infinita exposição ao risco. Como mencionamos no início deste texto, Fernanda Bernardo (2001) menciona que o hóspede pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista, ser alguém que vem trazer o mal e causar desordem. É na relação entre Ofélia e o pintinho, que podemos compreender um exemplo de hospitalidade que desafia as noções convencionais de cuidado e responsabilidade. Sobretudo porque existe um duplo-gesto no acolhimento. Ao cuidar do pintinho, Ofélia se vê diante de uma situação em que o amor e o acolhimento se misturam com a fragilidade do outro e a violência.

A personagem Ofélia não pode controlar completamente o pintinho, que é um estranho frágil, ao mesmo tempo em que é um ser que requer acolhimento e cuidado. Essa relação de hospitalidade é marcada por uma tensão constante entre o desejo de proteger e cuidar, bem como a necessidade de respeitar a liberdade do outro. E assim, a narradora-escritora diz:

uma distância infinita eu via o chão. Ofélia, tentei eu inutilmente atingir à distância o coração da menina calada. Oh, não se assuste muito! *às vezes a gente mata por amor*, mas juro que um dia a gente esquece, juro! a gente não ama bem, ouça, repeti como se pudesse alcançá-la antes que, desistindo de servir ao verdadeiro, ela fosse altivamente servir ao nada. Eu que não me lembrara de lhe avisar que sem o medo havia o mundo. Mas juro que isso é a respiração. Eu estava muito cansada, sentei-me no banco da cozinha (LISPECTOR, 1999a, p. 110, grifo nosso).

Com a experiência de Ofélia, e a reflexão final do conto, percebemos que “não se ama bem”, *às vezes matamos por amor*. Vemos a tensão da acolhida ao outro, mesmo tomada por um querer acolher a violência *acontece*. Nesse acontecimento, notamos as noções de hospitalidade incondicional tensionam a im-possibilidade de acolher o outro. Nesse viés, é como afirma Dirce Solis, “existe um desafio proposto no entendimento da hospitalidade em Jacques Derrida. Pensar a hospitalidade para o autor francês significa pensar esta possibilidade sem condições” (SOLIS, 2009, p.115). Ofélia estonteada mata o pintinho. Podemos lembrar de Pentesiléia, também mencionada por Derrida¹⁶² onde a rainha das Amazonas devora Aquiles,

¹⁶² “Essa metáfora da introjeção não escapa ao olhar do filósofo da desconstrução. Na história de Kleist (1808), mencionada por Derrida, temos Pentesiléia, a rainha das Amazonas, e a narrativa de sua paixão fulminante por

em um ato de amor. Com efeito, a morte do pintinho levanta questões profundas sobre a impossibilidade de acolher o outro incondicionalmente.

Algumas vírgulas finais

Vimos uma tríade circular entre a personagem narradora-escritora e o pintinho, a narradora-escritora e Ofélia, e Ofélia e o pintinho. Para Derrida, a hospitalidade vai além do sentido comum, como, por exemplo, o ato de receber alguém em casa. Ela é usada para transmitir um gestual mais profundo de acolher com atenção ao outro. O filósofo *franco-magrebino* indica que na hospitalidade, atenção e o ato de acolher estão intimamente relacionados, quase sinônimos, pois, todos implicam numa genuína disposição para o outro. Quando se discute sobre hospitalidade, ele ressalta que não se resume simplesmente ao ato de receber de forma passiva, mas, sim, em uma ação ativa de buscar o outro com intenção genuína, um compromisso em dizer “sim”. Contudo, é como afirma Solis, “aceitar o ‘sim’ do outro, eis a capacidade de acolher. Há que haver o princípio da hospitalidade infinita para que a hospitalidade concreta seja possível” (2009, p. 117). Esse acolher vai além de um mero reconhecimento superficial, acontecendo precisamente nos momentos em que o outro escapa a definições ou categorizações comuns, permanecendo singular e insubstituível por conceitos pré-estabelecidos.

Logo, as relações de alteridade no conto, principalmente entre Ofélia e o pintinho, esbarram na ambiguidade da hospitalidade incondicional. A condição do *estar diante* descreve um estado de simultânea proximidade e imobilidade. É como *estar diante* de algo e, ao mesmo tempo, sentir-se paralisado, incapaz de acessar plenamente o que se apresenta. Essa condição evoca uma relação paradoxal, uma “relação sem relação”, nas palavras de Derrida, com algo que se mostra tão legível quanto ilegível.

Por fim, na última cena, a personagem Ofélia, acolhida na casa da narradora-escritora, torna-se agente da violência, esmaga o pintinho por não conseguir lidar com o estranhamento causado pelo Outro, em um misto de sentimentos de “*inveja, amor e querer acolher*”, não consegue operar com a diferença. Um duplo gesto, como evidenciamos, de um lado um querer

Aquiles. É uma antiga tragédia que descreve o assassinato do herói Aquiles, sendo o enredo constituído por um grande desejo de devorar o outro e uma paixão de amar que leva à destruição de si mesma e do seu amado. Essa perspectiva violenta do amor também não passa despercebida por Derrida, que aponta: “caso amem, pelo menos, pois é a tentação do próprio amor. Um pensamento aqui para a Pentesiléia de Kleist. Ela foi um dos grandes personagens de um seminário que dediquei há anos a exatamente isto: ‘comer o outro’ (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 87)”. Ver o artigo publicado no *Dossiê Derrida*, vol. II, pela Revista Ítaca (2024): “*Derrida e Lispector: as metonímias do comer bem*”. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/63861>.

acolher incondicional; do outro lado, um gesto marcado pelo controle e pela violência. A figura da “*estranheiridade*”, no conto de Clarice, reflete essa ambivalência, pois, as personagens, mesmo diante do outro, não conseguem evitar o distanciamento, a desconfiança e a imposição de uma certa estranheza que faz parte da experiência humana de acolher.

Referências

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

_____. Jacques Derrida: a exceção absoluta. In: BERNARDO, F. (Coord.). *Derrida à Coimbra / Derrida em Coimbra*. Coimbra: Palimage, 2005.

BERNARDO, Fernanda; JUNGES, Márcia. E. Lévinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 42, p. 585-604, 2012.

CAPUTO, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 2020.

_____. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CONTINENTINO, Ana Maria. O luto impossível da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Miriam Chnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991b.

_____. *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. *Préjuges. Devant la loi*. In: LYOTARD, J. et al. *La Faculté de Juger*. Colloque de Cerisy. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento. In: *Revista Cerrados*, 21(33), 2012. Disponível em:
<https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/26148>. Acesso em jan. de 2025.

_____. *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que Amanhã...* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Não aprendi dizer Adeus. In. *Experiências Abissais: ou, Sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. Aprendiz de feiticeiro. *Abatirá - Revista De Ciências Humanas e Linguagens*, 2021. Disponível em:

<https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13323/9128>. Acesso em: jan. de 2025.

_____. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau. Ed. PUC-Rio, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

LISPECTOR. Clarice. *A Legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.

_____. Clarice. *A Descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

_____. Clarice. *A hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

_____. Clarice. *A paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco digital, 2020.

MORAES. Marcelo José Derzi. *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

_____. *A escuta por vir*. In: *Revista Ensaios Filosóficos*, 2021. Ed. Disponível em:
 07_MORAES_REVISTA_ENSAIOS_FILOSOFICOS_VOLUME_XXIV.pdf. Acesso em:
 jan. de 2025.

NASCIMENTO, Evando. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. Rastros do animal humano - A ficção de Clarice Lispector. In. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Maria Esther Maciel, organização. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SIMAS, Luiz, RUFINO, Luiz, HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2009.

_____. *A Hospitalidade no Pensamento da Desconstrução*, 2009. Reflexão, 34(95). Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3020>.

_____. Entrevista à revista Ensaio Filosóficos. In: *Revista Ensaio Filosóficos*, n 1. 2010.

O autorretrato e o engeguhecimento em *Memórias de Cego* de Jacques Derrida

Laurent Ferreira¹⁶³

Resumo

Este trabalho trata sobre o livro *Memórias de Cego* do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, onde, por meio de uma analogia com o autorretrato e com a cegueira, é possível ver aquilo que está para além da poluição dos nossos sentidos.

Palavras-chave: autorretrato, cegueira, cego, memórias, Derrida.

Abstract

This work discusses the book *Memoirs of the Blind* by French-Algerian philosopher Jacques Derrida, where, through an analogy with self-portrait and blindness, it is possible for us to see beyond the pollution of our senses.

Keywords: self-portrait, blindness, blind, memoirs, Derrida.

O autorretrato é entendido, num senso comum, como o retrato da pessoa que faz a operação mesma do retrato, ou seja, o retrato daquele que faz o retrato. O próprio prefixo “auto” explicaria por si mesmo aquilo que é um autorretrato. Sendo assim, também permanecendo dentro de uma noção do senso comum, a criação do autorretrato em um desenho ou uma pintura é feita a partir da visão, a visão do artista que se vê, como em um espelho; é necessário ter, então, uma percepção visual de como o artista se parece para que ele possa passar essa mesma visão para o papel ou para a tela. Parece-nos, inclusive, uma obviedade, pois um artista jamais poderia fazer um autorretrato sem primeiro saber como ele é, e para sabê-lo, seria necessário que ele tenha acesso à sua imagem e que possa percebê-la com sua visão.

Para Jacques Derrida, porém, o desenho de um autorretrato não deve ser entendido como um produto da visão, mas antes da cegueira. Não que se deve, porém, entender a posição do filósofo de maneira literal, pois em seu próprio livro *Memórias de Cego*, em que o autor conta a respeito do convite de organizar uma exposição no Museu do Louvre, convite feito pelo próprio museu, ele mesmo admite que não se conhece grandes desenhistas ou pintores cegos, mas, na produção de um autorretrato, o artista passa por um processo como que de um cegamento, do qual existe uma condição invisível, portanto cega aos nossos olhos, que é necessária à produção do autorretrato e de qualquer desenho ou pintura; não apenas isso, mas também o próprio produzir é um cegamento, onde o artista vive uma noite escura, da qual ele inscreve os traços na superfície do desenho ou da pintura.

¹⁶³ Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Dirce Solis.

O autorretrato, o desenho e a pintura, seriam, então, cegueiras. Tais artes seriam elas mesmas feitas por cegos e seus temas são sempre os da cegueira. Derrida entende que o visível dos autorretratos, dos desenhos, das pinturas, obras em que a sua apreciação está relacionada necessariamente em serem vistas pelos olhos, são, na verdade, representações sempre da cegueira, desde aquele que a produz, a técnica de sua produção, até aquilo do qual a própria arte expressa, aquilo que ela quer comunicar.

Primeiramente, é preciso entender como um desenho poderia ser uma obra feita a partir de um cegamento do seu artista. Ao fazer os traços, o artista deve concentrar-se na superfície onde fará o seu desenho e, ao traçar o lápis com sua mão, faz um movimento como que de um cego. É um movimento de cego porque, ao traçar, produz aquilo que está invisível, de algo que não está sendo visto, pois busca em sua memória a forma da qual quer desenhar e, portanto, algo que está invisível. Tal como um cego que, não sabendo o que está em sua frente, coloca suas mãos à frente e busca algo para tatear, para se localizar, para se proteger, para saber o que está à sua frente, para saber onde está, para saber como deve se comportar no lugar que está, se deve se preparar para algum perigo ou mesmo se está seguro.

O artista, também com suas mãos, traça o desenho no escuro do cego, tateando a superfície de onde desenha, sondando a partir de sua memória uma forma que ele não vê. O modelo do qual se quer representar no desenho não é visto, e só se pode ter uma visão, de fato, de alguma coisa, quando o desenho tiver sua forma completa, uma forma que se constrói a partir do sondar do artista no traçar de suas mãos.

Poderia se objetar que o artista que faz um *autorretrato*, de fato, tem o poder de ver o modelo de seu desenho, pois ele precisa ver a si mesmo para que possa se desenhar, por exemplo, em um espelho. É preciso que o artista olhe a si mesmo no espelho, conheça os traços de seu rosto, a forma de seu corpo, para que se possa fazer um autorretrato, ou ao menos um autorretrato que seja identificável, objetivo comum de qualquer um que faça autorretratos. Embora reconheça essa dinâmica na produção de uma obra artística que se preste a copiar um determinado modelo real para a superfície de onde será feita a arte, Derrida defende que esse processo não será inteiramente feito a partir da visão, mas será preciso um não-ver, ou, como ele defende, um cegamento, para se produzir o autorretrato ou qualquer desenho ou pintura que busque representar objetos do mundo.



Autorretrato, Fantin-Latour

O cegamento seria, em seu aspecto técnico, o fato de que, embora se possa olhar para um modelo enquanto se faz a obra, no momento em que a mão traça a forma, o olhar não pode mais estar no modelo, mas exatamente na obra, sendo assim afastando o olhar do modelo e se voltando para a noite, para a obscuridade, para o modelo do qual não mais é visto, mas é buscado na memória, modelo invisível que o desenho ou a pintura exige, pois é necessária a concentração exclusiva na obra, e o modelo real se perde de vista; é o afastar o olhar do modelo real para buscar a memória do mesmo modelo que se faz o cegamento. A dinâmica do desenho, que exige a atenção do artista na superfície a ser desenhada, exigindo o afastamento do modelo, o que seria como que um cegamento da técnica do desenho em si; aquele que faz um autorretrato não pode olhar para si mesmo, no espelho, ao mesmo tempo que traça o lápis no papel, é necessário que olhe para o papel e se faça de cego, voltando-se à sua memória ao modelo invisível, não mais o visível.

O traçado do desenho seria apenas uma das partes do que Derrida entende por autorretrato como enceguecimento, como uma parte da técnica do desenho em si, mas existe nessa ideia derridiana um sentido mais profundo. O enceguecimento estaria também na própria lógica do desenho, naquilo que o constitui, do qual o artista também seria um cego. O artista é um cego, faz seu desenho às cegas e o desenho em si, a sua representação, é sempre sobre a cegueira.

O desenhista, que possui a intenção de fazer um desenho, mesmo que enxergue, faz-se de cego, sendo a sua cegueira a condição do desenho. Derrida entende que essa cegueira, que é a condição do desenho, assim como também a sua produção e o seu tema, se dá a partir de duas lógicas, mas também de dois paradoxos, que fazem do invisível como condição do desenho: a

lógica transcendental e a lógica sacrificial. A lógica transcendental é a que dá a condição do desenho, enquanto a lógica sacrificial é aquela que expressa a partir do desenho o que antes foi dado pela lógica anterior.

Há três características referentes à lógica transcendental. A primeira é a de que a ideia, a forma ou o modelo pelos quais o artista desenha estão sempre em sua mente; como dito anteriormente, não se desenha enquanto, ao mesmo tempo, se olha para um modelo real que se quer reproduzir. É necessário que esse modelo, embora possa existir, mesmo estando no mesmo ambiente que o artista, esteja, no momento mesmo do desenho, do traçado, no invisível da mente daquele que desenha; é como que um cegamento do artista que volta a sua atenção não para o mundo e suas diversas manifestações que se apresentam aos nossos sentidos, mas direciona essa atenção para dentro de si, buscando o modelo do desenho no invisível.

A segunda característica é a do traço em si. Para Derrida, o traço, do qual não é inteligível ou sensível, será, portanto, invisível. O traço é invisível porque se subtrai daquilo que pode ser visto no desenho, pois ao ver uma obra o traço se esconde. O traço, que é feito no escuro, é ele próprio também invisível. O traço é a borda da qual se estabelecem os limites do desenho; uma vez que se inserem outros elementos do mesmo desenho, como por exemplo as cores, o traço se perde, ele é tornado invisível pelo complemento do desenho, que se dá dentro dos limites impostos pelo traço logo no início da confecção da obra; o complemento do desenho, que oferece mais detalhes a respeito de sua forma, obscurece o traço, toma-o de sua visibilidade.

Se o traço define o desenho, a sua forma, aquilo que ele é, os demais elementos do desenho acabam por deixá-lo invisível, como que aquilo que o definiu estivesse perdido por meio dos demais elementos que ele mesmo especificou. O traço também é feito na noite, tal como um cego que tateia o que está em sua frente, buscando com o movimento de suas mãos entender o que está na sua frente. O traço se perde no retraço, não sendo, portanto, visível, sendo absorvido pelo desenho e se tornando invisível.

A terceira característica é o que Derrida vai chamar de retórica do traço. É a relação daquilo que é visível e daquilo que é invisível no desenho; portanto, o desenho, com suas formas visíveis, tem dentro de si palavras invisíveis que se relacionam com as formas visíveis. As imagens têm discursos, elas nos dizem coisas, expressam ideias. O traço do desenho se comunica com aquele que observa, expressando palavras invisíveis.

A lógica sacrificial, por sua vez, sendo contrária à lógica transcendental, se trata daquilo que é visível no desenho; é a representação visível, perceptível, de tudo aquilo que é invisível na lógica transcendental. A lógica sacrificial, então, é aquela que busca colocar em vista aquilo

que na lógica transcendental não pode ser visto, representando os fantasmas, buscando registrar no mundo aquilo que não existe perceptivelmente nele.

Para Derrida, no entanto, a representação do que é invisível é impossível; a representação nunca consegue exprimir aquilo que é invisível, sendo então simples tentativas de representação, falhas em si mesmas. A lógica sacrificial, permitindo tudo aquilo que vemos, a arte vista e identificável, é então um produto da nossa cegueira; o artista, que se faz de cego na busca pela representação do invisível, produz a obra da qual será metáfora de sua própria cegueira. É produto da cegueira porque seu princípio é o da forma invisível: o modelo do qual se quer representar, que está na cegueira do artista, ou seja, em sua mente, e que é produzida também na cegueira dos movimentos de criação do desenho.

Sendo, então, principiado pela cegueira do artista, que é feito a partir também de uma cegueira na confecção do desenho mesmo, com o objetivo de representar, de tornar sensível, aquilo que é invisível, o desenho, então, será obra de cego; as obras a que Derrida escolhe em sua exposição no Louvre, então, serão metáforas da cegueira do artista e da própria obra que é obra de cego. A cegueira, portanto, é a condição do desenho e expressa a cegueira do artista, sendo sua representação e símbolo, um ícone de uma cegueira que é condição do que é visto pelos olhos. Assim como diz Derrida, é a representação daquilo que é irrepresentável.

Assim como na lógica transcendental, existem também três aspectos na lógica sacrificial, dos quais se dão uma violência contra a visão. O primeiro deles é a respeito do equívoco por meio do engano ou trapaça, ou seja, de uma violência à visão que é feita por meio da mentira, do engodo, de alguém que é levado ao erro pela não-visão.

O segundo aspecto é o castigo. É quando o enceguecimento se dá como uma punição a alguém por algum erro que tenha cometido ou por levar uma vida má. Porém, o segundo aspecto do castigo leva ao terceiro aspecto que é o do sacrifício, pois o enceguecimento como castigo conduz à um outro tipo de visão, uma visão não dos objetos sensíveis do mundo, mas sim uma visão interior do sujeito, uma introspecção que faz com que o punido com a cegueira permita ver suas faltas, seus erros, seus pecados, que consiga ver aquilo do qual a visão do olho não pôde, e que também aquilo que é visto pelo olho pode roubar sua atenção. A visão do mundo, dos objetos que estão nele, como que ofuscam a visão do invisível, de um invisível que é a alma do sujeito, que não vê a si mesmo tal como ele é, e que não cuida de seu crescimento interior. Portanto, é uma cegueira que, embora lhe retire o poder da visão, lhe dá uma outra visão, uma visão daquilo que não pode ser visto pelo olho e que permite sua redenção e sua purificação.

Um exemplo citado por Derrida em *Memórias de Cego* é o da cegueira de São Paulo, representada em uma pintura por Caravaggio, que, ao ser castigado por Deus pela cegueira, teve

a oportunidade de conhecer a si mesmo, suas faltas e seus pecados e, assim, perceber a luz de Deus, que não é vista pelos olhos, e converter-se para conquistar a sua redenção.



A conversão de São Paulo, Caravaggio

Sendo assim, considerando que o desenho representativo de um artista é sempre uma representação falha daquilo que seria invisível, o autorretrato será também uma representação de algo que não se pode ser representado. O autorretrato, tal como qualquer desenho, será uma representação da cegueira do artista, que, tal como São Paulo em seu castigo, olha para si mesmo, de um invisível que é ele mesmo, e expressa em formas visíveis aquilo que ele é, ou pelo menos tenta ser.

É o engeguhecimento que, não olhando mais para o mundo, permite a visão de si, e expressa um simulacro em um autorretrato. Novamente, embora o artista olhe a si mesmo no espelho, ao se virar para onde vai desenhar, volta-se à noite e busca em sua memória a forma de si, e tenta desenhar a si mesmo, a partir do invisível, condição de qualquer desenho. O autorretrato é engeguhecimento porque o engeguhecimento é sua causa necessária, tanto por meio daquilo que se busca representar, que é invisível, assim como na própria confecção do desenho.

O engeguhecimento é necessário para a criação do autorretrato, e representa a cegueira de seu próprio autor. A relação entre o artista e o desenho se torna como que uma cegueira, pois ele vê apenas um simulacro, uma representação arruinada de si mesmo, e não consegue ter uma relação de identidade com o desenho, ou pelo menos o tem apenas como modelo, ele mesmo, e um simulacro, que é diferente, mas que remete, lembra o modelo. Derrida diz que a separação da identidade entre o artista e seu autorretrato é de tal forma intransponível que é necessário

que o autorretrato seja chamado de autorretrato; é necessário que, fora do desenho, coloquem uma identificação ao lado, explicando que aquele desenho que está sendo exposto é um autorretrato de determinado artista, ou mesmo que o artista diga que aquela pessoa desenhada é ele mesmo. É uma expressão verbal, que não pertence ao desenho em si, que identificaria o autorretrato como um autorretrato.

O autorretrato, portanto, é, para Derrida, não produto da visão, embora seja produzido a partir do olho que enxerga a si mesmo no espelho por momentos durante o desenho, e da visão da superfície do desenho para onde a mão será levada, mas sim produto de um enceguecimento, que busca a forma de si que é vista no espelho na memória, portanto no invisível, e que, sendo assim, é representação desse mesmo enceguecimento do artista. Quando São Paulo recebe o castigo de Deus e perde sua visão, ele pode-se enxergar a si mesmo, e então conhecer aquele quem ele é; o autorretrato é a expressão artística, visual, desse conhecimento, mas se trata de um simulacro, uma representação que é marcada pela ruína, tendo assim uma separação da obra para com o artista.

Derrida, ao tratar da cegueira como condição para o desenho, traz a ideia de que a cegueira é condição de tudo o mais que podemos fazer em nossa vida. A cegueira, que permite que vejamos com a luz interior, permite que conheçamos melhor as coisas para além de seus fenômenos, que conheçamos e corrijamos os defeitos mais profundos de nossa alma, que nos arrependamos dos nossos erros. São Paulo pode conhecer mais, conhecer aquilo que é escondido pelos fenômenos e que permite que os fenômenos existam, tal como o traço que confere e delimita a forma, e que é escondida quando se pintam as cores. O enceguecimento é a condição para ver, ver mais do que é apresentado pelos olhos e pela luz natural.

O olho que chora expressa verdadeiramente aquilo que o homem é, que, com suas lágrimas, fazem um discurso, performa e coloca em forma aquilo que existe no interior. Derrida identifica as lágrimas como a essência dos olhos, sendo a essência do próprio homem, algo que pertence somente a ele, não sendo compartilhado com os outros animais; as lágrimas expressam o seu interior, seus sentimentos, suas ideias, aquilo que estava aprisionado no interior. O chorar é dar a ver aquilo que não é visível.



Mulher chorando, Pablo Picasso

Referências

DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

NASS, Michael. A noite do desenho: fé e saber em *Memórias de Cego* de Jaques Derrida. In: *Revista Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro, Volume XI – Julho/2015. Disponível em: <https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo11/MichaelNass.pdf>.

Imagens

Autorretrato de Fantin-Latour:

<https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/4197241216-Auto>

A conversão de São Paulo de Caravaggio:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Convers%C3%A3o_no_Caminho_de_Damasco#/media/Ficheiro:Conversion_on_the_Way_to_Damascus-Caravaggio_\(c.1600-1\).jp](https://pt.wikipedia.org/wiki/Convers%C3%A3o_no_Caminho_de_Damasco#/media/Ficheiro:Conversion_on_the_Way_to_Damascus-Caravaggio_(c.1600-1).jp)

Mulher chorando de Pablo Picasso:

<https://www.amazon.com.br/Impress%C3%A3o-emoldurada-impress%C3%B5es-escrit%C3%B3rio-emoldurado/dp/B0BSXC9SMF>

Escrevendo do avesso: entre Clarice Lispector e Jacques Derrida

Quesia Oliveira Olanda¹⁶⁴

Para Rafael Haddock-Lobo

Resumo

Pretendo neste ensaio trabalhar com a desconstrução da ideia de livro a partir de Clarice Lispector e Jacques Derrida. A principal obra clariceana que vou utilizar como aporte teórico é *Água Viva* (1973), que anteriormente teve como título *Objeto Gritante* (1971) e *Um monólogo com a vida*, tendo em vista a pluralidade da obra, seu estilo antiliterário e toda sua fragmentação. Já em Derrida quero mencionar os textos *Circonfissão* e *Otobiografias* – escritos em que o gênero autobiográfico é tratado por um outro viés. Além disso, tentarei compreender a célebre frase do filósofo argelino presente em sua *Gramatologia*, que diz que “o fim do livro é o começo da escritura”, atrelando a ideia de “antilivro” desenvolvida por Lispector. Existe, portanto, em ambos os autores uma certa desobediência de gênero, bem como estilos de escrita costurados do avesso, como se estivessem tecendo um livro-montagem, caminhando na contramão das narrativas corriqueiras. Ademais, busco com este texto escrever do avesso com Clarice e Derrida, na tentativa de propor uma experimentação da escrita e uma reflexão sobre o próprio ato de escrever.

Palavras-chave: Escrita; avesso; antiliterário; livro.

Abstract

In this essay, I intend to deconstruct the idea of a book based on Clarice Lispector and Jacques Derrida. The main work by Clarice that I will use as a theoretical framework is *Água Viva* (1973), which was previously titled *Objeto Gritante* (1971) and *Um monólogo com a vida*, given the plurality of the work, its anti-literary style and all its fragmentation. In Derrida, I would like to mention the texts *Circonfissão* and *Otobiografias* – writings in which the autobiographical genre is treated from another perspective. In addition, I will try to understand the famous phrase by the Algerian philosopher present in his *Gramatologia*, which says that “the end of a book is the beginning of writing”, linking it to the idea of “anti-book” developed by Lispector. Therefore, there is a certain disobedience of genre in both authors, as well as writing styles sewn inside out, as if they were weaving a montage book, going against the grain of everyday narratives. Furthermore, with this text I seek to write backwards with Clarice and Derrida, in an attempt to propose an experimentation with writing and a reflection on the act of writing itself.

Keywords: Writing; reverse; anti-literary; book.

Notas preliminares

Eu falarei da escrita feminina: do que ela falará. É preciso que a mulher se escreva: que a mulher escreva sobre a mulher, e que faça as mulheres virem à escrita, da qual elas foram afastadas tão violentamente quanto o foram de seus corpos; pelas mesmas razões, pela mesma lei, com o mesmo objetivo mortal. É preciso que a mulher se coloque no texto – como no mundo, e na história –, por seu próprio movimento.

Hélène Cixous, *O riso da medusa*

¹⁶⁴ Doutoranda em Filosofia (PPGF/UFRJ), bolsista CAPES. Autora de *colcha de retalhos ou quase-poesias* (Ases da Literatura, 2023).

Eu poderia começar este ensaio de diferentes formas¹⁶⁵. Mas, “como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer?” (LISPECTOR, 1998, p. 11). Confesso que sempre tive dificuldades com começos, pois minha escrita parecia não se encaixar nos moldes “acadêmicos” e “filosóficos” – de onde venho, nasci e estou. Porém, “é necessário começar de algum lugar, mas não existe um começo absolutamente justificado” (DERRIDA, 1996, p. 19). Felizmente encontrei com meu orientador Rafael Haddock-Lobo na encruzilhada desta vida. Sempre falo que Rafael abriu caminhos para mim. Nosso encontro se deu em um momento de dois lutos: a perda de um amigo querido e quando as portas da filosofia pareciam ter sido fechadas para mim. Rafael, para além de abri-las, trouxe pessoas queridas e autores que auxiliaram na minha jornada literária-filosófica, como é o caso de Jacques Derrida. É interessante que Derrida não começou exatamente do começo – se considerarmos os começos clássicos –, tecendo um projeto à margem da filosofia tradicional, começando pelo signo, pelo secundário, pelo desvio (DERRIDA, 1996, p. 20).

Estranhamente sempre adiei a escrita – embora, parafraseando Clarice, escrever seja a coisa que mais desejo no mundo, mesmo mais que amor. É por isso que decidi começar com essa epígrafe de Hélène Cixous. Escolhi essa epígrafe também porque ela resume e esboça o que tenho escutado ao longo desta jornada filosófica-literária que está nascendo: uma espécie de convocação à escrita, sobretudo, uma convocação a experimentação de outros estilos de escrita – muito influenciada por Rafael Haddock-Lobo, Nietzsche e Derrida –, que não se limita às letras. Uma jornada que, sim, está nascendo, é processual, e está como Nietzsche, tornando-se o que se é. Talvez seja por isso que, ressoando Lispector, entro lentamente na escrita, pois o ato de escrever “é um mundo emaranhado de cipós, sílabas, madressilvas, cores e palavras – limiar da entrada de ancestral caverna que é o útero do mundo e dele vou nascer” (LISPECTOR, 2019, p. 31).

Confesso que gosto muito de epígrafes, é como se para além de abrir um texto, a epígrafe também respeitasse todos e todas que vieram antes. Sempre lembro das palavras da poeta e professora Danielle Magalhães que, ao ecoar as palavras da poeta argentina Tamara Kamenszain disse que “o começo da nossa escrita pode estar na outra” (MAGALHÃES, 2024, p. 20). A epígrafe, portanto, é uma outra maneira de começar, é um “começar-com”, é uma escrita que se faz com muitas mãos e convoca outras vozes. Um gesto também derridiano, pois

¹⁶⁵ Iniciei a introdução da minha dissertação (2023) defendida no PPGFIL-UERJ de forma semelhante, bem como um ensaio (2024) publicado recentemente pela Revista Dobra. Não posso deixar de recordar o comentário de Danielle Magalhães na banca de qualificação (07/07/2023) sobre esse tipo de começo que, segundo a poeta, ecoa Derrida, Roland Barthes e Paloma Vidal. Achei chique e bonito, e me fez aos poucos compreender (ou quase) minhas dificuldades em dar o passo inicial na escrita.

a epígrafe segue a ética da hospitalidade e da herança tecida pelo filósofo franco-magrebino. Começar com essas notas preliminares, portanto, é uma tentativa de experimentar o que pretendo desenvolver neste ensaio, isto é, fragmentos de uma escrita do avesso e a desconstrução da ideia de livro a partir de Clarice Lispector e Jacques Derrida.

Fragmentos de *Água Viva*: um manuscrito do avesso

Não pretendo aqui fazer uma apresentação ou uma análise interpretativa de *Água Viva*. O que pretendo fazer neste momento se aproxima mais de um *páthos* – nos termos nietzschianos –, de um desejo de capturar o espírito da obra, embora seu caráter fugidio o faça sempre escapar.

Desde a sua obra inaugural, *Perto do coração selvagem*, Clarice desafiou os ditames gramaticais e os moldes literários de seu tempo, obedecendo o que ela chamava de sua respiração. Lispector nunca se enquadrou, concebendo a todo momento a linguagem como experimentação, atravessada pela polifonia e pluralidade. Todas essas características esboçam uma escrita do avesso, ou seja, uma escrita que caminha na contramão das narrativas corriqueiras, e esse gesto reverbera em *Água Viva* (1973) – obra que passou por algumas mudanças até ter sua primeira publicação e que, segundo Teresa Montero, “trouxe mudanças no campo literário” (MONTERO, 2019, p. 182). Mas é importante dizer que até chegar a esse título, inicialmente foi nomeada como *Atrás do Pensamento: Monólogo com a Vida* (1971) e, ainda, *Objeto Gritante* (1971).

Recentemente tive a alegria de acessar os arquivos de Clarice na Casa Rui Barbosa com minha amiga, filósofa e interlocutora Pâmela Costa; foi uma experiência marcante e salutar para as minhas pesquisas. Nessa busca, encontrei anotações da autora que diziam como gostaria que *Água Viva* fosse lida que, inclusive, consta também na capa da edição especial publicada pela Rocco, lemos: “Comece a ler pelas páginas soltas e emende a leitura na página”. Essa anotação é muito interessante, pois é justamente esse o movimento do texto, tecido em fragmentos. É também o modo de Clarice de tecer. Esse gesto reverbera em uma carta direcionada a sua amiga e biógrafa Olga Borelli em 29 de setembro de 1975, na qual Lispector reconhece sua escrita como “uma lucidez nebulosa”. É por isso que ela diz começar cada escrito “como se fosse pelo meio”, e prossegue expressando seu estilo: “Deus me livre começar a escrever um livro da primeira linha. Eu vou juntando as notas. E depois vejo que uma tem conexão com as outras [...]” (LISPECTOR, 2020, p. 780).

Podemos ler na páginas iniciais de *Água Viva* palavras que parecem esboçar o espírito de todo texto: “A harmonia secreta da desarmonia: quero não o que está feito, mas o que

tortuosamente ainda se faz. Minhas desequilibradas palavras são o luxo do meu silêncio. Escrevo por acrobáticas e aéreas piruetas (LISPECTOR, 2019, p. 30)”. Há uma certa instabilidade, não há segurança no texto. Escrever como quem faz piruetas é lidar com as incertezas e com o não-controle. É uma escrita que se lança e como o Deus de Nietzsche, sabe dançar. Uma escrita entregue ao risco, ao desvio, e em meio a multiplicidade de retalhos encontra alinhamento, ou nos termos de Clarice, uma harmonia. Uma escrita que mergulha, como Lorelei, nas profundezas dos mares do não-entender e encontra neles uma aprendizagem.

Um ponto relevante a ser tocado é o projeto ou para ser mais clariceana, o não-projeto que Clarice desejou tecer em sua *Água Viva*: um escrito que se aproxima mais de um antilivro. Encontrei o termo no primeiro manuscrito (*Objeto Gritante*), na mesma visita a Rui Barbosa, um traço importante que constitui a obra: seu teor antiliterário. Lispector elabora numa espécie de cartão de apresentação do texto algumas observações rabiscadas com X com sua inconfundível caligrafia, ela escreve: “Se você considerar isto aqui mais do que carta, fique ciente de que se trata de um antilivro”. Ela faz uma outra anotação no canto da página e enfatiza: “Este é um antilivro”. Ana Claudia Abrantes (2019) recorda ainda um fragmento em que Lispector assume que “este é um livro de quem não pode ser” (ABRANTES, 2019, p. 171). “Um livro de quem não pode ser” parece ecoar uma escrita à margem, imperceptível, que marca a obra clariceana, como a personagem nordestina Macabéa de *A Hora da Estrela*, uma quase-mulher, que não se enquadrava no estatuto do ser, mas que Clarice deu voz.

A construção de *Água Viva* se dá como uma “festa de palavras”, para falar nos termos clariceanos. Um manuscrito em que as palavras bailam e transitam, no qual Clarice “se refez e deu o seu voo de águia” (MONTERO, 2019, p. 192). Uma obra de caráter híbrido, não segue a linha dos enredos convencionais, como vimos. Não é necessariamente um romance, carta, diário, poesia, ensaio filosófico, mas perpassa todos esses gêneros. Não existe linearidade nem um tema central. O texto, salienta Sônia Roncador no ensaio *Clarice Lispector esconde um objeto gritante: notas sobre um projeto abandonado*, é considerado “o resultado de uma série de operações de montagem de fragmentos”. O trecho permaneceu quando a obra se tornou *Água Viva*, mas Clarice trocou “livro” por diferentes gêneros, tais como crônicas jornalísticas, textos literários publicados anteriormente, fragmentos inéditos, cujas diferenças Clarice não parece expressar interesse em homogeneizar. Lispector parece seguir a linha da montagem desenvolvida por Walter Benjamin, costurando seu texto a partir de fragmentos e citações, sem se prender a uma forma ou tema definido, combinando diversos trechos até a formação do texto, esboçando uma espécie de “livro-colagem”, assim como o mosaico benjaminiano. Embora na reedição de *Objeto Gritante*, quando se tornou *Água Viva*, esse estilo

“antiliterário” e desregrado tenha sido reduzido, não se pode negar a liberdade que permeia a obra.

Clarice comenta sobre o teor antiliterário da obra e sua “descompostura” numa entrevista intitulada “Clarice Lispector esconde um objeto gritante”, publicada em 05 de março de 1972 no Correio da Manhã, expressando ainda a forma como imagina que sua obra será recebida. Lispector diz que *Água Viva* será muito criticada, pois “não é conto, nem romance, nem biografia, nem tampouco livro de viagens... Sabe, *Objeto Gritante* é uma pessoa falando o tempo todo (Lispector, s. p.). Com base nesse comentário e nessa associação feita pela autora, atrelando *Objeto Gritante* ou *Água Viva* a uma espécie de conversa informal, Lispector enfatiza justamente a falta de unidade esboçada no manuscrito. E, por ter um teor informal, o livro se afasta das convenções de gêneros narrativos, como citei acima. Clarice coloca em xeque toda essa instituição chamada literatura – para falar nos termos derridianos – violando determinados protocolos, sem se importar em confrontar o decoro literário.

Jacques Derrida: um filósofo-escritor do avesso

Completada a tarefa – ainda que breve – de ouvir as partituras de *Água Viva*, quero neste momento ouvir fragmentos de Derrida, filósofo-escritor da desconstrução. Mas antes gostaria de mencionar que, como vimos, *Água Viva* nos levar a repensar a ideia de livro, seu formato e constituição, podendo dialogar, de certa forma, com o primeiro capítulo da *Gramatologia*, no qual o filósofo franco-magrebino reflete sobre “o fim do livro e começo da escritura” (DERRIDA, 1973, p. 8), apontando para seu quase-conceito de escritura que, por assim dizer, assume um caráter disseminado, cuja característica se dá em não se conter nas meras páginas de um livro. Dirce Solis tece um importante comentário sobre isso, ao afirmar que “a escritura aparece como o sentido de qualquer escrita e desse modo ela é documental” (SOLIS, 2017, p. 15), sendo considerada “não só a escrita alfabética, mas todas as formas possíveis de escrita (qualquer inscrição, desenho, ideograma, hieróglifo, alfabeto etc.)” (SOLIS, 2017, p. 15). O fim do livro, portanto, é uma abertura.

O gesto da escrita, portanto, não se expressa apenas em palavras. É possível trabalhar com imagens, pinturas e colagens. E isso se atrela, de certa forma, com a obra clariceana, pois a autora tinha um desejo de realizar uma escrita que não necessariamente fizesse uso de palavras, utilizando outros elementos na sua construção. É neste momento que a pintura entra em cena, como a pintura de *Água Viva*. É importante ressaltar que nos anos de 1975 e 1976, Lispector se dedicou à pintura, sem nenhuma pretensão de se tornar profissional na área, sem

nunca ter exposto seus quadros. Pode-se notar em algumas de suas telas o tratamento gestual, bem com o colorido intenso, o apego a matéria, a liberdade e a recusa de contornos definidos, gestos que se expressam também no seu modo de tecer. Sobre isso, Carlos Mendes de Sousa (2013) salienta que em toda a obra literária, como nas suas pinturas, a busca primeira de Clarice é o encontro com a matéria.

Retomando as considerações sobre Jacques Derrida, um outro escrito em que este autor faz uma espécie de experimentação da escrita e que se aproxima da ideia de um antilivro de Lispector é *Mal de Arquivo: Uma Impressão Freudiana* (1995), pois nele o pensador argelino escreve de outras maneiras, distante dos padrões de escrita literários-filosóficos de sua época, tecendo três tipos de introduções até chegar no texto propriamente. Há uma disjunção do próprio tempo na obra, uma desarticulação dos moldes em que um livro é concebido, semelhante ao tempo fora dos eixos ou o “*out of joint*” de Hamlet evocado pelo filósofo argelino em *Espectros de Marx* (1994). Além disso, vemos esse gesto em *Otobiografias e Circonfissão*, sobretudo, por Derrida desconstruir as noções de escrita autobiográfica.

Rafael Haddock-Lobo reconhece o teor autobiográfico de Derrida em sua impressionante *Circonfissão* e tece um comentário sobre os traços úmidos intrínsecos à obra derridiana, traços esses que perpassam e até ultrapassam diversos gêneros, sobretudo, a partir do estilo assumido pelo filósofo franco-magrebino que se mantém nos limites, ou seja

nem lógico nem metafórico, nem linear nem aforístico, nem neutro nem autobiográfico: e, por isso, completamente metafórico, aforístico e autobiográfico, pois estes textos “nem/nem” seguem a linha de sua vida: nem francês nem argelino, nem desconhecido nem famoso etc. (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 195).

No que concerne à ideia geral de *Circonfissão*, é um texto que teve por objetivo “sistematizar” o pensamento de Jacques Derrida, no sentido de torná-lo acessível a qualquer usuário. Geoffrey Bennington, então, nomeou esse gesto como “Derridabase”, realizando um contrato, que podemos ler na nota inicial, de fazer com que Derrida após fazer a leitura do texto escrevesse justamente do avesso aquilo que foi proposto, contrariando a ideia do projeto do livro, a fim de fugir da sistematização desse projeto.

Assim, Derrida decidiu escrever no próprio texto, mas em formato de notas de rodapé, por meio de perífrases. O resultado deste contrato textual entre esses autores foi uma tessitura multifacetada, complexa e avessa. O filósofo argelino se desloca, escreve sua autobiografia nas entrelinhas, no desvio. Há uma desconstrução do gênero autobiográfico, como em outras obras derridianas: expressão daquilo que “hoje não se chama estritamente literatura nem filosofia”,

mais próximo de um “desejo autobiográfico” e de uma “confissão”, como em Agostinho, Nietzsche e Gide.

Esse gesto ecoa em *Otobiografias, os ensinamentos de Nietzsche e a política do nome próprio*, conferência proferida por Derrida na Universidade de Virgínia em 1976 e em 1979 na Universidade de Montreal, sendo este um dos textos em que o fantasma nietzschiano aparece. Derrida iniciou a conferência quebrando promessas, dizendo que não iria falar sobre a temática que havia sido proposta a ele por Roger Shattuck, reconhecendo a impossibilidade de seguir proferindo o tema em questão e expõe um pouco sobre justamente o que não pretende dizer, enfatizando que todo o discurso será uma tentativa – mais uma característica de sua filosofia. O autor de *Otobiografias* parece não querer chegar ao ponto e isso é um recurso instigante, elaborado também em outros textos derridianos – o que o aproxima de Lispector.

Com as *Otobiografias*, Derrida traz a noção de uma escritura que não se deixa fechar em um gênero – uma escritura que não se limita a simples conferência da vida daquele que escreve, sendo uma espécie de escuta da vida. Esse gesto faz parte do projeto derridiano de “timpanizar a filosofia”, ou seja, alterar seus eixos. É como se no lugar de se prender ao modo tradicional e limitado de se fazer autobiografia, fazer uma mistura, trazendo para o jogo diversos elementos, sejam eles ficcionais, biográficos, dentre outros. O ouvido aqui é de extrema importância, é por isso que o pensador argelino pede aos ouvintes que desloquem um pouco o seu sentido e o escutem com outros ouvidos o que pretende fazer, isto é, uma “demonstração autobiográfica prazerosa, como se ele quisesse que o público “aprendesse esse prazer” (DERRIDA, 2021, p. 24).

Notas finais

Busquei ao longo deste ensaio apresentar fragmentos da desconstrução da ideia de livro em Clarice e Derrida. Escritores que tecem literalmente como um bordado, com diferentes linhas e de forma fragmentada, esboçando o avesso do que se entende como um livro. Vimos que escrever do avesso é perder de fato o medo da assimetria, “depois da desordem da inspiração” (LISPECTOR, 2019, p. 79). Desordem essa que expressa um modo de vida, alguém que, nas palavras da romancista, só trabalha com achados e perdidos. Escrever do avesso é não ter um enredo propriamente. É ser aos poucos, “inopinadamente fragmentária”. É lançar-se, sem temer o fracasso. É ainda não se prender a um gênero literário, é ser plural. É ainda, seguir os rastros clariceanos ao afirmar em *Água Viva* sua falta de interesse em se apegar a um gênero.

E, assim como mencionei minhas dificuldades em começar, reconheço a impossibilidade de concluir um texto. Sempre recordo de *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, justamente por expressar o desinteresse de Clarice em finalizar, deixando, assim, as janelas da reflexão abertas para que as palavras possam alçar voo e em liberdade criarem seus finais.

Referências

- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- _____. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. Circonfissão. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Mal de Arquivo: Uma Impressão Freudiana*. Rio De Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- HADDOCK-Lobo, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- _____. *Todas as Cartas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- _____. *Perto do Coração Selvagem*. Rio de Janeiro, Rocco., 2019.
- _____. *Água Viva. Edição com manuscritos e ensaios inéditos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- _____. *Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- MAGALHÃES, Danielle; TROCOLI, Flavia. *No avesso da genealogia: netas, avós*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SOLIS, Dirce. Danças fantasmáticas, danças espectrais em Jacques Derrida. In: Lisboa, M., Angel, M., Rosa, M. (Ed), *Filosofia e (an)danças*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 11-24, 2017.
- SOUSA, Carlos Mendes de. *Clarice Lispector: pinturas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.