

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**A ESCRITURA DA NATUREZA: DERRIDA E O MATERIALISMO
EXPERIMENTAL**

Moysés da Fontoura Pinto Neto

Porto Alegre

2013

MOYSÉS DA FONTOURA PINTO NETO

**A ESCRITURA DA NATUREZA: DERRIDA E O MATERIALISMO
EXPERIMENTAL**

Tese defendida como requisito parcial para o título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. phil. Ricardo Timm de Souza com estágio-sanduiche sob supervisão da Prof. Catherine Malabou (CRMEP, Kingston University - UK).

2013

Catlogação na Publicação

P659e Pinto Neto, Moysés da Fontoura
A escritura da natureza : Derrida e o materialismo
experimental / Moysés da Fontoura Pinto Neto. – Porto
Alegre, 2014.

299 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia,
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

1. Derrida, Jacques – Crítica e Interpretação.
2. Materialismo. 3. Filosofia. I. Souza, Ricardo Timm de.
II. Título.

CDD 194

Bibliotecária Responsável: Salete Maria Sartori, CRB 10/1363

MOYSÉS DA FONTOURA PINTO NETO

A ESCRITURA DA NATUREZA: DERRIDA E O MATERIALISMO EXPERIMENTAL

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 18 de dezembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (Orientador - PUCRS)

Prof. Dr. Idelber Avelar (Tulane University - EUA)

Prof. Dr. Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-RJ)

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Norman Roland Madarazs (PUCRS)

AGRADECIMENTOS

A lista de agradecimentos dessa tese não poderia deixar de ser imensa. Em primeiro lugar, minha querida companheira Maria Julia, que dividiu comigo momentos bons e ruins, as depressões e euforias, e foi durante todo tempo apoio incondicional para que essa tese acontecesse. Sem ela, nada disso seria possível sob nenhum aspecto. Não tenho palavras para descrever tua importância. Te amo.

Aos meus pais, Moysés e Fátima, pelo carinho, apoio e por aguentar meus debates permanentes, posição questionadora e decisões polêmicas de vida. À minha vó querida, Francisca, minha irmã e meu cunhado, Andréa e Felipe; minha cunhada e cunhado, Natália e Chico; meus dindos, Bernadete, Paulo e Marco; sogro e sogra, Mário e Jovita; meus primos e primas, tios e tias, enfim, toda família. Meus companheiros felinos de escrita: Lucrécio e Magnólia.

Um grande obrigado ao meu orientador Ricardo Timm de Souza. Sem meias palavras, Ricardo mudou minha vida. Sem nunca induzir, apresentou-me um caminho filosófico que conduziu minhas decisões de vida nos últimos 6 anos, desde que nos conhecemos em 2007. Agora, com essa tese, Ricardo não apenas mostrou que preza o pensamento da diferença, mas também a diferença de pensamento.

Meu amigo, colega e examinador Rodrigo Nunes foi muito importante. Como já disse tantas vezes a ele, o Materialismo foi o lugar onde finalmente me encontrei durante o Doutorado. Tua presença foi fundamental para essa tese. O Professor Eduardo Luft foi uma referência permanente, tanto no referencial teórico e na dialética dos nossos debates, quanto na sua incrível capacidade pedagógica, um raro professor que toma a sério as ideias que se lhe apresentam e está sempre aberto a ouvir outras posições e nos fazer rever as nossas. O professor Norman Madarazs, apesar de ter ingressado após meu término dos créditos para disciplinas, foi uma influência intelectual que será notada na tese, além de pessoa sempre gentil, aberta e cuidadosa. Agradeço também aos professores Ernildo Stein e Nythamar Fernandes pelas provocações construtivas. Ao professor Agemir, por fim, pelo apoio enquanto coordenador, e aos funcionários Andréa e Paulo, pelo sempre atencioso atendimento.

Os colegas e amigos: Gustavo Pereira, Luciano Mattuella, Grégori Laitano, Marco Scapini, Charles Borges, Adriano Kürle, Vanessa Labrea, Jeronimo Milone, Evandro Pontel, Almerindo Boff, Eneida Cardoso, Christian Nienov, Estevan Ketzger, Augusto Jobim, Fábio Leite Caprio, Marcelo Leandro dos Santos, Oneide Perius, Frederico Testa, Luis Rosa e outros que imperdoavelmente esqueci. Um agradecimento especial a dois colegas que contribuíram decisivamente à pesquisa: Honathan Fajardo, a quem considero o verdadeiro conhecedor de Derrida entre nós dois e devo inúmeros conceitos roubados no trabalho, e Victor Marques, meu parceiro no exterior no doutorado-sanduíche e fonte de toda discussão em torno da biologia na tese. Meus queridos amigos Pan (Alexandre Pandolfo) e Manu (Manuela Mattos), colegas, amigos do fundo do peito e parceiríssimos para todas, um obrigado especial também a vocês dois.

Os amigos-referência: Alexandre Nodari e Flávia Cera, dupla catarinense a quem tenho uma vertiginosa admiração, referenciais teóricos dessa tese. O pensamento de Eduardo Viveiros de Castro, a quem tive o prazer de conhecer, *abalrou* a tese, e a admiração só aumenta. Déborah Danowski também deixou a marca ecológica na tese. Outros amigos queridos internéticos: Idelber Avelar, Camilla Magalhães, Pádua Fernandes, Felipe De Carli, Marcos "Tapecuim", Rondinelly, Eduardo Sterzi, Veronica Stigger, Carolina Ferreira, Renata Lins, André Vallias, Guilherme Heurich e outros que imperdoavelmente (de novo) me esqueci.

Amigos do coração: Daniel Pires, Julia Sarkis, Ígor Dal Bó, Daniel Negrão, Malvina Indrusiak, Moisés Lopes, Luciana Gomes, Ulisses Oliveira, Alliny Xavier, Fernando Maldonado, Mariano Lorenzon, Filipe Etges, Luciano Morales, Márcio Paixão; outra galera, mesmo carinho: Marcelo Mayora, Mari Garcia, Gabriel Divan, Fernanda Tramontin, Zé Linck, Carla Alimena, Daniel Achutti, Raffaella Pallamolla, Andréa Beheregaray, Otávio Binato, Salo de Carvalho, Mariana Weigert, Guilherme Boes, Fernanda Osório, Felipe Moreira. Meu amigo Maurício Cruz, um grande obrigado, e a todos colegas e alunos do Direito-UFRGS e ULBRA.

Agradeço à CAPES pela oportunidade da bolsa-sanduíche. Agradeço à British Library pelos excelentes serviços prestados durante a pesquisa. Aos Arquivos IMEC, em Caen-FRA, por terem permitido a consulta aos seminários inéditos de Derrida. Ao CRMEP, na Kingston University, pelo acolhimento. Ao Prof. Horacio Potel, por corajosamente manter o site Derrida em castellano (<www.jacquesderrida.com.ar>), fonte imprescindível de consulta, e aos compartilhadores de todos os países que fomentam a biblioteca universal que a Internet hoje é, viabilizando o acesso ao conhecimento sem a mediação do dinheiro.

I would like to say thank you to my foreign supervisor, Catherine Malabou. Like I've said many times, it was an honor to study with you during this period, thank's for the opportunity. Finally, thank you Fernanda Boeira and João Mascarin for being so nice with me during my stay in London, and Maria Dada, my dear friend and great philosopher, for all. Also for Maïté, George, Kate, Maria and other colleagues. And I'm really grateful for all of them - Fernanda, João and Maria - for helping me during the difficult situation that I had in the end.

RESUMO

A tese procura ler a obra de Jacques Derrida para, opondo-se à interpretação correlacionista predominante, potencializar o aspecto *especulativo* desse pensamento. As principais chaves de leitura são a escritura e a dyferença. Para tanto, traço uma articulação poligonal entre Derrida, Quentin Meillassoux, Sigmund Freud e Catherine Malabou, buscando reconstruir as posições do filósofo de forma afirmativa enquanto um materialismo. O efeito desse poliedro funciona por contrastes, refletindo (como um espelho invertido) sobre outros pensadores com os quais Derrida debateu ao longo da sua vida (em especial Kant, Hegel, Levinas, Husserl e Heidegger). A figura é construída em três movimentos: *comparativo*, *estrutural* e *experimental*. A comparação emerge a partir de uma genealogia do pensamento de Derrida a partir do que nomeio *materialismo francês* do século XX, procurando demonstrar que esse pensamento nunca se orientou pelas cisões kantianas entre coisa em si e fenômeno, natureza e humano, empírico e transcendental. Ele emerge em um específico contexto filosófico, científico, político e cultural que apenas recentemente vem sendo reconstituído. Tecido esse primeiro fio, passo ao argumento estrutural. A partir da crítica da ideia de totalidade (Livro), o pensamento da escritura aparece como grafemática que não se detém no interior do espaço no qual a escritura esteve confinada, pensando antes a escritura como *forma sulcada do real*, teoria não-hilemórfica - plástica - da forma. A essa grafemática soma-se a espectrologia, ciência do virtual que pensa o real no modo da economia geral da dyferença. Dessa economia geral inconsistente emergem economias restritas: economímesis e economia da vida_morte. Os grafemas inscrevem-se em uma superfície sem fundo, vazia e plástica, que Derrida nomeia, lembrando Platão, *khora*. Finalmente, o terceiro momento procura relacionar *experimentalmente* o pensamento de Derrida com as ciências contemporâneas (neurociências e biologia evolucionista), almejando borrar as fronteiras entre natureza, cultura e tecnologia, de um lado, e pensamento e real, de outro. A escritura e os espectros atravessam todas essas cisões em um materialismo generalizado e hiper-histórico.

Palavras-chave: Derrida - Escritura - Dyferença - Plasticidade - Grafemática - Espectrologia.

ABSTRACT

This thesis aims to read Derrida in a way to increase the *speculative* aspect of his thinking, in opposition with the dominant correlationist interpretation. The main keys for this reading are writing and *différance*. For this task, I trace a polygonal articulation between Derrida, Quentin Meillassoux, Sigmund Freud and Catherine Malabou, trying to reconstruct the philosopher's positions in an affirmative way as materialism. The effect of this polyhedron works by contrasts, reflecting (as an inverted mirror) on other philosophers with whom Derrida debated all his life (especially Kant, Hegel, Levinas, Husserl and Heidegger). The figure is constructed in three moments: *comparative*, *structural* and *experimental*. The comparison emerges with a genealogy of Derrida's thinking departing from the *French materialism* of XXth Century, aiming to demonstrate that his thinking has never been oriented by the Kantian gaps between thing-in-itself and phenomenon, nature and culture, empirical and transcendental. It emerges in a specific philosophical, scientific, political and cultural context that is only now being reconstituted. Next step is the structural argument: departing from the critique of totality (Book), the thinking of writing appears as a graphematics that exceeds the traditional space where writing was enclosed, considering it as the facilitation (*frayage*) of form in the real, a non-hylomorphic (plastic) theory of form. To this graphematics is added spectrology (*hauntology*), virtual science that thinks reality in the general economy of *différance*. From this general economy, restricted economies emerge: economimesis and economy of life_death. The graphemes are inscribed in a surface without ground, empty and plastic, which Derrida nominates, remembering Plato, *Khora*. Finally, the third moment looks to relate *experimentally* Derrida's thinking with contemporary sciences (neuroscience and evolutionary biology), aiming to obliterate the boundaries between nature, culture and technology, on one side, and thinking and real, on the other. Writing and specters cross all these gaps in a generalized and hyper-historical materialism.

Key-words: Derrida - writing - *différance* - plasticity - graphematics - spectrology.

SUMÁRIO

1	MATERIALISMOS CONTEMPORÂNEOS	14
1.1	CORRELACIONISMO E NOVOS MATERIALISMOS	14
1.1.1	O desafio de Meillassoux	14
1.1.2	A interpretação correlacional de Derrida	19
1.1.3	O materialismo especulativo de Hägglund	27
1.2	DERRIDA, MARXISMO E O CONTEXTO POLÍTICO DOS ANOS 60	32
1.2.1	Materialismo e Marxismo	32
1.2.2	Os mal-entendidos	34
1.2.3	A aproximação tardia	38
1.3	MATERIALISMOS CONTEMPORÂNEOS E A FILOSOFIA FRANCESA	43
1.3.1	Hiper(i)materialismo Histórico	43
1.3.2	O Materialismo Francês	47
2	UMA GENEALOGIA DO PENSAMENTO DE DERRIDA	59
2.1	O Hegelianismo Francês	59
2.1.1	Derrida e Alexandre Kojève: as raízes do anti-humanismo	60
2.1.2	Derrida e Alexandre Koyré: o universo infinito	62
2.1.3	Derrida e Jean Hyppolite: da antropologia à cibernética	64
2.1.4	Derrida e Bataille: da circularidade da troca ao dispêndio sem reserva	70
2.2	Existencialismo e Fenomenologia Francesa	78
2.2.1	A tradição fenomenológica e existencialista francesa	78
2.2.2	A "fenomenologia matemática"	85
2.2.3	O "empirismo ético" de Levinas e a herança judaica	88
2.3	A epistemologia francesa	96
2.3.1	Derrida e Bergson: uma natureza criadora	97
2.3.2	Derrida e Bachelard: o primado teórico do erro	103
2.3.3	Derrida e Althusser: uma filosofia aleatória	109

2.4	O ESTRUTURALISMO	114
2.4.1	O Estruturalismo	114
2.4.2	Derrida e Lévi-Strauss: para além da natureza e cultura	115
2.4.3	O efeito de superfície	121
2.4.4	Rosset: o motivo nietzscheano da força	123
2.4.5	Pós-estruturalismo: Derrida e Foucault	125
2.5	AS FONTES CIENTÍFICAS DA GRAMATOLOGIA	132
2.5.1	A textualização geral	132
2.5.2	Madeleine V-David: a decifração dos hieróglifos e ideogramas	133
2.5.3	L'écriture et la psychologie du peuples: o seminário sobre a escritura	135
2.5.4	Leroi-Gourhan: a técnica como suplemento do humano	138
2.5.5	Biologia e cibernética	142
2.5.6	As práticas da informação	145
2.5.7	Linguística e Etnologia	148
2.5.8	A exportação dos conceitos científicos	148
3	A ESCRITURA E A DYFERENÇA	152
3.1	A CLAUSURA DO LIVRO	152
3.1.1	A tese forte em "Da Gramatologia"	154
3.1.2	A tradição platônico-teológica do Livro	157
3.1.3	O Livro e a Mathesis Universalis	175
3.2	O INÍCIO DA ESCRITURA	184
3.2.1	A escritura como mathesis universalis	185
3.2.2	Livro, programa e jogo	194
3.2.3	A constituição grafemática do tempo	202
3.2.4	O futuro da grafemática	206
3.3	ECONOMIA GERAL: PARA ALÉM DO LIVRO E SUAS BORDAS	208
3.3.1	Espectrologia: a ciência do virtual	208
3.3.2	Economia geral como imanência sem bordas	218
3.4	ECONOMIAS RESTRITAS: ESCRITURA, VIDA MORTE, <i>SURVIVRE</i>	227

3.4.1	ECONOMÍMESE	227
3.4.2	ECONOMIA DA VIDA MORTE	239
3.5	A SUPERFÍCIE: KHORA	250
3.5.1	Khora: a superfície plástica	250
3.5.2	Gráfica e plasticidade	258
3.6	A ESCRITURA DA NATUREZA	263
3.6.1	Pensamento e inscrição: o subjétil	263
3.6.2	A Escritura da Natureza	272
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	280
	BIBLIOGRAFIA	282

NOTAS PRÉVIAS

Sobre o sistema de notação da tese, preferi, para evitar a poluição de referências no corpo do texto, utilizar o sistema clássico de notas de rodapé. A fim de não estender em demasia o rodapé, a referência completa encontra-se na bibliografia, constando apenas os títulos. Foram usadas as seguintes abreviaturas para os volumes cujos textos não constam na bibliografia diretamente (a fim de evitar mencionar cada título individualmente na bibliografia, gerando sobrecarga): ED (L'écriture et la différence); MP (Marges de la philosophie); LD (La dissémination); CP (O Cartão Postal); P (Psyché); PS (Points de Suspension); RP (Résistances de la psychanalyse); MAR (Moscou Aller-Retour); PM (Papel-Máquina), F1 e F2 (Figures da la pensée philosophique volumes 1 e 2, de Jean Hyppolite). Nos demais, foi citado simplesmente o título porque expressamente mencionado no final. Segui a regra de o texto citado no corpo da tese estar em português e o rodapé em francês (idioma das obras originais), salvo quando só tive acesso à obra em português ou outra língua (espanhol ou inglês). Por questão de tempo, deixei de citar a versão traduzida em português na correspondência com o original quando apenas se tratava de menção sem citação direta. Pretendo realizar essa tarefa na publicação final. As palavras em grego foram transliteradas sem acentos em itálico e de acordo com a grafia de Derrida utilizava. Finalmente, apesar de ainda não publicados, fiz uso de dois seminários inéditos ("La vie la mort" e "Manger l'autre") que tive oportunidade de consultar nos arquivos IMEC na França. Embora haja dificuldade de certificação, supus que era um prejuízo significativo não fazer uso das valiosas informações que adquiri na leitura dos textos. No caso do primeiro, "La vie la mort", as páginas sequer estavam numeradas, de modo que ainda pior fica o sistema de notação. Urge a publicação desses textos, ainda que se reconheça o valoroso trabalho tanto dos arquivos que zelam pelos seminários quanto da atual equipe que trabalha na editoração das obras ainda não publicadas.

INTRODUÇÃO

Tornou-se um clichê, diz Fernanda Bernardo¹, começar textos narrando a dificuldade de adentrar na obra filosófica de Jacques Derrida. O clichê, contudo, não é fortuito nem casual: o "gosto pelo segredo" do filósofo franco-argelino acabou tornando sua obra, em ressonância joyceana, um código particular cuja chave é de complicado e infinito deciframento. O paradoxo é que na inversa proporção da dificuldade (assumida) dos textos, Derrida desperta uma obsessão interpretativa, provocando verdadeira avalanche de escritos de todos os gêneros sobre seus trabalhos. Difícil resistir à provocação de que, sopesada a relação entre esses dois fatores, existe verdadeira *indústria cultural* de escritos derridianos, ainda mais sob o fomento das políticas acadêmicas que vêm orientando diversos países (inclusive o Brasil) em termos de produtividade e publicações (o famoso "*publish or die*")². A maioria dos trabalhos, apesar do esforço hercúleo e sofisticação estilística, não percebe os sedimentos que amparam o pensamento derridiano, saltando sobre etapas necessárias para mensurar sua provocação. Paradoxalmente, um dos clichês recorrentes da própria indústria cultural é apontar e corrigir seus próprios clichês.

Para além dos muitos gêneros de comentários e interpretação de filósofos, poderia afirmar que, em relação a Derrida, existem majoritariamente dois tipos: o *mimético*, que procura reproduzir o estilo, destacando o caráter performativo do escrito; e o *criptográfico*, que procura decodificar as imensas articulações poligonais que caracterizam as condensações conceituais do pensamento derridiano, procurando estabelecer a decifragem de termos como

¹ BERNARDO, Fernanda. *O dom do texto - a leitura como escrita (o Programa Gramatológico de J. Derrida)*, pp. 155-158.

² Uma simples pesquisa no sistema da British Library com as palavras "Jacques Derrida" - que não excluem outras possibilidades de busca (por exemplo, "deconstruction") - indicou 1454 documentos sobre o autor/tema. Recentemente, um software de medição desenvolvido pela Universidade de Indiana (EUA) colocou Derrida como o quarto *scholar* mais citado entre os *papers* acadêmicos, perdendo apenas para Marx, Freud e E. Witten. Disponível em <<http://scholarometer.indiana.edu/explore.html>>. Acesso em 6.11.2013.). A decisão metodológica da pesquisa, baseada na arbitrariedade estilística do seu autor, foi de mesclar obras interpretativas e próprias do autor com outras obras filosóficas e de outras disciplinas, abrindo mão de uma abordagem extensiva do campo "derridiano" (não será difícil perceber também que essa motivação vem da própria visão crítica ao campo). A decisão metodológica também se justifica pelo ceticismo com o modelo do "especialista" pesquisador e aposta na tendência transdisciplinar na contemporaneidade.

*dyferença (différance), traço, rastro (trace), grafema, deiscência, dobradiça (brisure)*³ e assim por diante. Nenhum dos dois tem garantias pré-dadas: os trabalhos miméticos podem naufragar por não conseguirem expressar a multiplicidade construtiva que perpassa os escritos derridianos, acabando por desabar em estilísticas barrocas pouco elegantes e sobretudo nada *interessantes*; os trabalhos criptográficos, por outro lado, correm o risco da simplificação castradora e do redutivismo domesticador, não alcançando o intérprete a verdadeira matriz do pensamento derridiano. Algumas críticas ao autor combinam, na sua articulação retórica, esses dois fatores: uma compreensão tosca somada ao preconceito estilístico, agarrando-se ao pior dos mundos interpretativos para desqualificar um filósofo que colocou em xeque a tradição, desafiando um arcabouço institucional que transpõe as fronteiras que a própria palavra "instituição" carrega em seu sentido habitual. Este trabalho insere-se, assumindo os respectivos riscos, no segundo grupo, o criptográfico⁴. Ele pretende ser fiel ao rigor que Derrida herda de Edmund Husserl, não por acaso o filósofo eleito como o primeiro a quem se dirigiu. Não pretende ser o primeiro nem o último, mas cobiça ter se apropriado das leituras rigorosas e elevado-as a nova potência, trazendo, como elemento tético, uma leitura da escritura como teoria não-hilemórfica da forma que deságua em um materialismo experimental, cruzando as dimensões tradicionais separadas de *physis, nomos e tekne* (natureza, cultura, tecnologia) que, hoje em dia, mantêm-se sobretudo no pensamento neokantiano a partir dos respectivos dualismos.

Esse movimento é realizado de forma tripla: primeiro, a partir de uma investigação genealógica que liga os fios da filosofia derridiana ao materialismo francês, buscando como

³ A história da tradução de *différance* para o português é longa (analisada e resumida por OTTONI, Paulo. *A tradução da différance: dupla tradução e double bind*, pp. 45-58). Apesar de todas as variações possíveis, adotei a tradução *dyferença*, utilizada por Rodrigo Oliveira, realizando uma operação antropofágica que "glauberiza" Derrida (OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. *Derrida com Makumba: o dom, o tabaco e a magia negra*, p. 11 e 43-47 e FONSECA, Jair Tadeu. *A crítica de Glauber Rocha: escrita artística*, pp. 119-120). As razões para essa incorporação antropofágica ficarão mais expostas no último capítulo, especialmente no item "3.5.2". Além disso, veremos como ela pode se tornar operativa ao longo do tese (usamos o *y* glauberiano para ynexistente, dyferencial, anymal, entre outros). A tradução brasileira de *Da Gramatologia* converte *brisure* em *brisura*, mas, porque isso simplesmente *não traduz* o termo (criando uma palavra inexistente em português), preferi traduzir por dobradiça ou charneira, termos que condizem com o sentido da expressão. Optei pelo primeiro por ser palavra de maior circulação. Entre as possíveis traduções de *écriture* por escrita, mais coloquial e normal, e escritura, tradução que preferencialmente prepondera, optei por escritura, uma vez que, como veremos, um dos objetivos da tese é justamente demonstrar a amplitude do termo, não se confundindo com o fenômeno estrito da escrita apenas. Finalmente, uso os termos rastro, grafema, traço e *gramma* indistintamente.

⁴ O autor confessa, contudo, que não é exatamente um particular admirador do *estilo* de Derrida, como boa parte dos seus comentadores. Isso pode-se perceber na própria forma como articula o texto, procurando fugir da equivocidade proposital do texto derridiano. Assim, possivelmente minha opção esteja ligada também a uma decisão, com peso ético-estético, na forma de apresentação das ideias que, por si só, não garante nenhum privilégio em relação àquelas de verniz mais "poético" (no sentido de "escritores-filósofos, poetas" que Derrida afirma na sua última entrevista - DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a viver: entrevista com Jean Birnbaum*, p. 32).

ponto de encontro entre as diversas correntes a preocupação com o concreto, na contramão da tradição abstrata da filosofia; segundo, a partir de uma investigação 'sistemática', sobretudo dos primeiros trabalhos de Derrida, procurando mostrar como se dá o fio conceitual que articula esse pensamento; terceiro e por fim, a partir da aplicação das categorias construídas à questão da forma, revelando, sob efeito *après-coup* do pensamento de Catherine Malabou, a plasticidade imanente que cruza os grafemas da natureza à cultura, atravessando os domínios de modo a questionar as próprias cisões que a tradição ocidental procurou estabelecer. A tensão experimental cruzará essas regiões, impossibilitando o domínio de qualquer *arkhe* ou *telos* enquanto "preconceito logocêntrico". A forma será redefinido enquanto experimento imanente dentro da estrutura material do mundo inscrevendo-se na superfície vazia que se nomeia *Khora*.

Interpretação criptográfica, mas sem a ingenuidade de desconhecer seu caráter performativo, isto é, sua atuação concreta em torno do texto, como *post-scriptum*, sobre o qual disserta. Apesar de invocar as diversas possíveis fontes para legitimar do ponto de vista imanente à obra sua interpretação, a tese não é ingênua a ponto de não perceber que busca transformar o conteúdo que interpreta, enfatizando alguns aspectos em detrimento de outros, retroagindo conceitos e produzindo, com isso, uma metamorfose do filósofo. Essa assinatura é, ao mesmo tempo e portanto, uma contrassinatura, à medida que potencializa aspectos que Derrida talvez tenha deixado "dormindo como um animal", especialmente em face dos fatores concretos (sociais, políticos, institucionais) que o levaram a privilegiar certos pontos em detrimento de outros. Trata-se do efeito de "palíntropo", um recomeçar⁵. A tese ignora, proposital e coerentemente, o "querer dizer" subjetivo, deixando que a escritura fale por si só. O Derrida privilegiado é o "jovem" Derrida, a partir do qual mesmo as obras tardias serão lidas, numa tendência inversa à interpretação preponderante hoje em dia.

A essência da tese consiste em afirmar que as estruturas que Derrida investiga não são limites epistemológicos que não podem ultrapassar a linguagem (ou o texto). Leitura rigorosa da proposição "*il n'y a pas hors-texte*": o real é textual. O pensamento de Derrida, herdeiro de Hegel e do materialismo francês, cruza a fronteira da "coisa-em-si", jamais se reduzindo à esfera estritamente epistemológica⁶. A provocação de Quentin Meillassoux em *Après la*

⁵ "Um palíndromo começa e termina da mesma maneira. Um palíntropo, porém, possui um floreio retórico levemente diferente: começa diferentemente - como um começo, ele *surpreende-se* ao começar novamente" (GASTON, Sean. *Derrida*, pp. v-vii). Ver ainda DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, pp. 196-197.

⁶ Consequentemente, outros dos preconceitos implicados na leitura de Derrida desabam: que se trata de um autor "literário", o que se mostrará verdadeiro apenas à medida que o próprio conceito de *literário* nos seus termos

finitude, nomeando a tradição pós-kantiana "correlacionismo" e a ela contrapondo um "materialismo especulativo", ajuda a clarear o debate. Apesar de não abdicar do falibilismo (contra o absoluto matemático de Meillassoux), Derrida não é um filósofo "correlacionista", ultrapassando, nesse sentido, a "virada linguística" em direção ao real-material, à "coisa em si", às "coisas mesmas". Seu pensamento, portanto, já é um "novo materialismo" se lido sob o efeito *après-coup* do debate contemporâneo. Esse é o ponto fundamental que a tese almeja demonstrar, provocando um deslocamento ortogonal⁷ do conflito correlacional entre realismo e relativismo (com todos os seus intermediários), para o conflito especulativo entre idealismo e materialismo.

Se é certo que a filosofia crítica mostra-se imprescindível para evitarmos o dogmatismo (filosófico ou científico), como Kant já percebera na *Crítica da Razão Pura* acordado do seu "sono dogmático" por Hume, é também fundamental que o diálogo com as ciências ocorra e que a filosofia ocupe um espaço nesse quadro geral. A relação de oposição que algumas escolas postulam entre ciência e filosofia hoje parece mais do que nunca problemática, à medida que a última não pode mais permanecer indiferente às questões que as ciências hoje põem na própria autocompreensão dos seus conceitos. Pensemos nas questões colocadas pela biotecnologia, genética e neurociências, por exemplo, como uma desconstrução empírica (procuraremos mostrar, contudo, que toda desconstrução é "empírica") do conceito filosófico tradicional de "humanidade" ou mesmo de "natureza". Não nos parece salutar mais à filosofia permanecer *immune* - um conceito-chave na filosofia de Derrida - diante das questões que a ciência levanta, especialmente numa suposta posição de "alicerce último", "condição transcendental" ou "discurso pressuposto" sobre o qual as investigações empíricas estão erguidas. Derrida repetidamente criticou essa representação da filosofia como fundamento. A filosofia que se propõe aqui é, ao contrário, auto-imune, isto é, aberta desde dentro para invasão do corpo estranho (destrutiva dos seus próprio anticorpos). Se a filosofia sem a ciência perde riqueza empírica e a própria possibilidade de reconstituição do discurso transcendental, a ciência, quando eleva o nível de generalidade discursivo (bem ou mal e apesar das denegações) cai no discurso especulativo. Nenhum privilégio regional

termos simplificados é ultrapassado, tampouco que se trata de um autor "hostil" à ciência, quando o verdadeiro é exatamente o oposto: Derrida procura pensar na imanência da ciência contemporânea, desconstruindo as categorias filosóficas exatamente porque a ciência, *desde dentro*, provoca essas rupturas a partir das suas descobertas empíricas.

⁷ A expressão vem do uso de Viveiros de Castro da ideia de um "plano ortogonal" oposto na comparação entre perspectivismo, de um lado, e relativismo/universalismo, de outro (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*, p. 20). O deslocamento da tese, como poderá ser observado, converge para uma leitura perspectivista (no sentido ameríndio) de Jacques Derrida.

aqui: o discurso "filosófico" pode partir de qualquer ponto, emerge na própria deriva da ciência, com o desenrolar do trabalho experimental. Como diz Alva Noë, "problemas filosóficos surgem quando quando não sabemos mais como prosseguir, ou não sabemos o que estivemos fazendo o tempo todo, e eles surgem em qualquer domínio de qualquer natureza (neurociência, biologia, religião, política, moralidade, e, claro, a física)"⁸. Para além da ruptura crítica que a desconstrução representa em relação à tradição filosófica, exploraremos portanto o potencial especulativo que os textos de Derrida carregam.

Assim, sem abdicar do termo "desconstrução", a tese procura o retirar do centro do pensamento de Derrida, articulando-o de forma diferente na qual os fios condutores são *a escritura e a diferença*. Com isso, busca atingir o privilégio da linguagem (*phone, logos*) e do humanismo (antropocentrismo) na filosofia do final do século XX. A desconstrução do humanismo (expressa por exemplo nos pensamentos da máquina e do animal em Derrida) parece ademais urgente em face dos graves problemas ecológicos vivenciados, exigindo uma reconstrução das relações entre humano e "natureza". Separados pela filosofia kantiana e a longa tradição da qual deriva, tiveram sua ligação devolvida no cenário contemporâneo por uma via inesperada: não é o humano que agora quer se separar da natureza, criando uma esfera propriamente livre em contraponto ao mundo natural determinista, mas a natureza (noção que será longamente problematizada pela tese) que precisa ser protegida da intervenção soberana e destrutiva do animal humano. A repolitização dessa relação, portanto, não ocorre pelo naturalismo redutivista ou determinista que assusta a filosofia neokantiana em relação aos perigos de erradicar a noção de "liberdade", mas sim pelo outro lado; esse outro lado, dado por indiferente para propósitos colonizadores típicos do *ethos* eurocêntrico, seus filósofos iluministas e mesmo boa parte dos outros que, sem corroborarem um iluminismo ingênuo, buscam uma "desnaturalização" do humano, é que demanda atenção diante da agressão incessante e potencialmente extintiva caso persista o ritmo atual de devastação⁹. Sem poder entrar incisivamente na questão ecológica, contudo, a tese buscará abrir caminhos para a colocação do problema a partir do materialismo experimental que propõe.

⁸ NOË, Alva. *A Little Philosophy Is A Dangerous Thing*. Disponível em <<http://www.npr.org/blogs/13.7/2011/02/04/133363055/a-little-philosophy-is-a-dangerous-thing>>. Acesso em 3.10.2013 ("Philosophical problems arise when we are not sure how to go on, or not sure what we've been doing all along, and they arise in any domain whatsoever (neuroscience, biology, religion, politics, morality, and, of course, physics).") (Tradução livre). O mesmo vale para a relação da *science* com as *humanities*, conforme mostra KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*, pp. 107-126.

⁹ Sobre o tema, ver MORTON, Timothy. *Ecology without nature*, p. 64; COHEN, Tom. *Polemos: 'I am at war with myself' or Deconstructiontm in the Anthropocene*, pp. 239-257.

1 MATERIALISMOS CONTEMPORÂNEOS

"Todos esses cretinos que não sabem decifrar, e acreditariam com prazer que eu levo uma vida muito protegida, sem exposição de corpo, sem obsessão e sem terremoto político, sem risco militante..."

(DERRIDA, Jacques. O Cartão-Postal).

"Il est étrange en effet qu'on puisse pas 'déchiffrer' la pensée de Derrida comme un appel permanent à la guerre; à cette guerre que lui n'aura cessé de mener, et de mener contre la guerre elle-même, lorsqu'elle prend le visage terroriste de l'impérialisme, de la répression, de la torture, de la domination d'une race sur une autre, d'une langue sur une autre, d'un sexe, ou d'un genre, sur un autre, et aussi d'une certaine manière de philosopher sur une autre."

(MALABOU, Catherine. Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx))

1.1 CORRELACIONISMO E NOVOS MATERIALISMOS

"La réflexion transcendental redevient réflexion empirique, et descend jusqu'à l'humanism anthropomorphique, elle devient une anthropologie supérieure. Kant lui-même prête le flanc à cette représentation médiocre de sa pensée".

(HYPPOLITE, Jean. La critique hégélienne de la réflexion kantienne).

1.1.1 O desafio de Meillassoux

Se a problematização, nos seus questionamentos, pressupostos e conclusões, está muito distante da unanimidade (na verdade, recebeu mais críticas que adesões), é inegável que Quentin Meillassoux, em *Après la finitude*, escreveu o primeiro livro do século XXI que perturba as representações e posições do atual cenário filosófico ao caracterizar as principais

correntes da filosofia do século XX como "correlacionismos" e propor a ideia de "necessidade da contingência". O que Meillassoux desencadeou com seu trabalho foi o retorno do "pensamento especulativo", até então deixado em segundo plano ou simplesmente abandonado em prol da teoria do conhecimento, de modo a muitos chamarem o fenômeno de "virada especulativa" ou "virada ontológica". Para além das questões interessantes que suscita, o retorno às "coisas mesmas" (em contraponto à "virada linguística"), vem possibilitando uma recuperação de vários dos filósofos nem sempre mencionados (Giordano Bruno, Diderot, Schelling, Maimon, Whitehead, Sellars) e releitura de outros (Hegel, Heidegger, Levinas, Deleuze, Badiou), além de uma ponte de corte muito mais interessante que o habitual entre o mundo anglo-saxônico da filosofia analítica e a chamada "filosofia continental", religando-os a partir de uma nova chave de leitura não estritamente epistemológica a partir da recepção de *"Après la finitude"* por filósofos como Graham Harman e Ray Brassier.

...

Segundo Meillassoux, o correlacionismo seria a ideia de que no processo de conhecimento somente temos acesso à correlação, não aos objetos em si mesmos. O que caracteriza a filosofia transcendental é não pensar a coisa em si, mas tão somente a correlação que dá acesso a ela. Há, portanto, uma primazia da relação: o mundo só é mundo à medida que me aparece e eu não tenho sentido senão vis-a-vis com o mundo. A partícula "co" ("co-doação", "co-originaridade", "co-presença", etc.) seria a "fórmula química" da modernidade. Correlacionista, portanto, seria toda corrente de pensamento que sustenta o caráter não ultrapassável da correlação, tornando impossível separar ser e pensamento, criando como seu efeito (desejado ou colateral) um "Grande Fora"¹⁰.

Inaugurado a partir da filosofia crítica de Immanuel Kant, o correlacionismo teria durante os últimos séculos se transformado de diversas formas, em especial com a metamorfose da figura do sujeito solitário por uma comunidade de interpretação, tornando o processo de adequação da representação à coisa mesma uma atividade coletiva, dependendo

¹⁰ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 18-19.

do consenso de uma comunidade científica¹¹. Nada de ruptura aqui: trata-se de mero deslocamento do subjetivo para o intersubjetivo sem modificação da matriz correlacional. Mas, prossegue Meillassoux, a estrutura do correlacionismo sequer dependeria da primazia na relação sujeito e objeto: pode-se encontrá-la inclusive na filosofia de Martin Heidegger, à medida que o pensamento do ser emerge apenas a partir do humano (identificado com o *Dasein*). Mesmo na versão heideggeriana, o correlacionismo não permitiria, portanto, pensar o mundo *sem nós*, um mundo em que o humano simplesmente não exista¹².

A fim de confrontar esse pensamento, Meillassoux busca demonstrar, retomando Descartes, a diferença entre qualidades primárias e qualidades secundárias. Para ele, a ciência seria capaz de demonstrar a existência de objetos anteriores à existência humana a partir de "datações absolutas" que seriam possíveis exatamente por se focarem nas "qualidades primárias" dos objetos. Essa situação é nomeada "problema da ancestralidade", a partir do qual os cientistas, por meio da medição da radiotividade do urânio, alcançariam a data exata de um arqueofóssil, isto é, de um fóssil totalmente anterior à existência humana. Segundo Meillassoux, o correlacionista encontrar-se-ia em apuros para definir essa atividade: à medida que sujeita a existência à correlação, tornando o ser humano parâmetro de medida, somente conseguiria admitir, sem recurso à metafísica dogmática, essa datação acrescentando a expressão "*para o homem*" ao final. Assim, o fóssil X tem 10.000 milhões de anos "*para o homem*". No entanto, o acréscimo não faria sentido para o cientista, à medida que o que importa ao arqueólogo é tão-somente o sentido literal do enunciado, isto é, a medição do objeto em si, independentemente da condição humana. Se em relação às qualidades secundárias a ciência pode admitir ser kantiana, em relação às primárias ela é francamente cartesiana. A medição do arqueofóssil, por isso, não pode ser senão absoluta; do contrário, ao ser relativizada no ponto de vista humano, perderia seu sentido. O arqueofóssil exige que "*saíamos de nós mesmos*"¹³. Diante disso, Meillassoux extrai a conclusão que se tornou alvo de muitas controvérsias: no problema da ancestralidade, o idealismo transcendental, ao revelar-se incapaz de pensar o mundo sem a presença humana, converge com o idealismo subjetivo, mostrando sua debilidade. O correlacionismo, por isso, na medida em que se revela incapaz de pensar o "Grande Fora", acaba abrindo espaço inclusive ao "fideísmo", posição que no seu ceticismo em relação ao mundo externo poderia autorizar inclusive o retorno ao

¹¹ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, p. 18.

¹² MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 22-23.

¹³ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 24-38.

criacionismo e o fundamentalismo religioso¹⁴. A única posição sustentável em relação ao trabalho científico do arqueólogo no problema da ancestralidade, baseada no objetivo a que ciência visa, é o realismo. Se a datação não for absoluta, independente da correlação humana, ela é simplesmente imprestável.

A fim de solucionar o dilema, Meillassoux propõe um "retorno a Descartes", descartando a "revanche de Ptolomeu" de Kant (óbvia ironia à "virada copernicana"¹⁵) que elidiu a principal contribuição cartesiana: ter demonstrado a capacidade de a matemática pensar a "coisa em si" a partir das suas qualidades primárias. Sem pretender esgotar as teses do autor, resumo a ideia central da sua solução: Meillassoux propõe que pensemos o *pathos* da finitude não como *defeito* do pensamento, mas como propriedade do real nele mesmo, saltando da filosofia transcendental para a filosofia especulativa¹⁶. Para justificá-lo, propõe o que chama de "princípio da faticidade", contrapondo-o ao "princípio da razão" de Leibniz. A partir dele, constataríamos a irrazão inerente à realidade. A irrazão, contraposta à razão suficiente, seria uma propriedade ontológica absoluta, não mais simples finitude do nosso saber¹⁷. A partir da teoria dos conjuntos de George Cantor e atento à ideia de qualidades primárias, Meillassoux utiliza a matemática para pensar a impossibilidade de totalização numérica a partir do transfinito, autorizando-nos pensar a *necessidade da contingência*. Assim, a única necessidade derivada do princípio da faticidade é a própria contingência (ou, vista invertida, a proibição da necessidade), possibilitando o acontecimento do totalmente-outro, da alteridade absoluta, da criação *ex nihilo*, do milagre, até mesmo na forma de um Deus a vir ou de uma justiça messiânica que atinja os mortos e vivos¹⁸.

A maioria dos críticos pontuou, comentando "*Après la finitude*", que nenhum "correlacionista" subscreveria o "idealismo subjetivo" que Meillassoux lhe atribui. Para eles, apenas e *talvez* Berkeley possa se enquadrar na descrição do filósofo francês, jamais se podendo identificar filosofia transcendental e idealismo subjetivo. Não sem uma pitada de ironia, Meillassoux, quando volta ao tema em conferência posterior, responde aos críticos passando a nomear a hegemonia do correlacionismo não mais como época de Kant, mas como "Era de Berkeley"¹⁹. Se o filósofo talvez não seja generoso nas suas análises, exagerando

¹⁴ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 51-68.

¹⁵ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 163-164.

¹⁶ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 69-74.

¹⁷ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 82-91.

¹⁸ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, pp. 95, 114, 139-147, etc.; *Spectral Dilemma*, pp. 261-275.

¹⁹ MEILLASSOUX, Quentin. *Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign*, pp. 3-7.

certos aspectos a fim de defender a ideia de correlacionismo, não se pode dizer que falte a ele o espírito do *polemos* filosófico.

...

A tese subscreve com reservas a crítica ao correlacionismo, seguindo por isso intencionalmente uma leitura *fraca* de Quentin Meillassoux com finalidade *comparativa*. Ela admite a provocação a um cenário estagnado nas suas premissas e restrito ao debate em torno da filosofia da linguagem, mas a questão correlacionismo/especulativo é trabalhada sem a pretensão do absoluto que Meillassoux deposita na matemática. Por isso, o pensamento "não-correlacional" (ou especulativo) não significará pensamento absoluto nem infinito, nem restauração do universo cartesiano ou "galileísmo", nem privilégio das estruturas matemáticas ou das qualidades primárias. Veremos como essa recusa está ligada a uma suspeição do realismo enquanto reificação das formas, subscrevendo mais o lado "materialista" que o "realista" da crítica. Nessa leitura fraca, portanto, o "correlacionismo" será tomado apenas com o sentido de filosofia dos dois *gaps* kantianos: a cisão entre coisa-em-si e fenômeno, criando o "Grande Fora" (e por consequência enclausurando a filosofia no mundo da linguagem), e a cisão humano-natureza, que cria a imagem do real como determinação newtoniana contrastando com a liberdade humana (chancelando o antropocentrismo). Para a maioria dos autores mais interessantes da "virada ontológica" ou "virada especulativa" (Catherine Malabou, Steven Shaviro, Markus Gabriel, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Adrian Johnston etc.), essa chave de leitura é aliás a que vem preponderando. Provisoriamente, a decisão será tomada como arbitrária. Ao longo do texto tentarei mostrar as razões necessárias para ela²⁰.

²⁰ Para uma crítica do correlacionismo a partir desse referencial, NUNES, Rodrigo. *O que são ontologias pós-críticas?* Disponível em <<http://materialismos.wordpress.com/>>. Acesso em 10.11.13; GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontologies*, pp. vii-xxxii. Uma visão geral da "virada especulativa" pode ser encontrada em BRYANT, Levi et al. *The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011; BRASSIER, HARMAN, MEILLASSOUX & GRANT, *Speculative realism*, pp. 307-449; HARMAN, Graham. *The current state of speculative realism*, pp. 22-28.

1.1.2 A interpretação correlacional de Derrida

Não há dúvida que na dita "virada especulativa" os pensamentos de Deleuze, Whitehead, Badiou, Hegel e Schelling - apenas para dar alguns exemplos - são referências constantes, à medida que nunca se restringiram ao pensamento correlacional, fazendo uma filosofia da natureza (ou do real, da vida etc.). Derrida, ao contrário, não apenas é bem poucas vezes mencionado, como inclusive é frequentemente referido ao contrário (entendendo-se o "pós-estruturalismo", do qual o filósofo seria o principal representante, como o próprio "correlacionismo"). Seria ele então o exemplo privilegiado de pensamento correlacional? Certamente não é o caso. No entanto, não é necessário muito esforço para perceber que a maioria absoluta dos escritos em torno do autor realmente enquadra-se no "correlacionismo". Há pelo menos duas vias em que esse movimento se executa.

Pela primeira, Derrida seria um "anti-realista", no limite um "relativista", a partir do qual toda tentativa de estabelecer o "representacionalismo" falharia. Derrida, pensador da "disseminação", faria uma espécie de ultrafenomenologia que (até certo ponto paradoxalmente) abriria mão do sentido ao torná-lo indecível. Nenhum sentido poderia se fixar definitivamente e permaneceríamos para sempre no interior de jogos textuais (*free play*) sem conexão com o real. Essa corrente, representada sobretudo pela "Escola de Yale" e seus descendentes, interpreta os conceitos de texto e de escritura literalmente²¹. Derrida aprofundaria a virada linguística até o ponto em que o próprio ato de escrever não teria qualquer fora, nenhum referente é possível, todo texto seria um texto literário em um certo sentido²².

Espelhando essa posição, o perspicaz texto de Richard Rorty chamado "Derrida é um filósofo transcendental?" tornou-se deveras conhecido e fruto de inúmeras polêmicas. Inegável ter ele a capacidade de sintetizar o que, dentro da tradição correlacional, está realmente em jogo na interpretação de Derrida na querela ortodoxos/pós-modernos. Segundo Rorty, a interpretação de Derrida entre os seus "admiradores americanos" estaria dividida em duas correntes: de um lado, os que vêem em Derrida alguém que inventou um esplêndido modo irônico de escrever sobre a tradição filosófica; de outro, aqueles que percebem nele

²¹ Ver, p.ex., BLOOM, Harold; DERRIDA, Jacques; DE MAN, Paul; MILLER, J. Hillis; HARTMAN, Geoffrey. *Deconstruction and criticism*, passim.

²² HODGES, Aaron. *Martin Häggglund's Speculative Materialism*, p. 87.

rigorosos argumentos para surpreendentes conclusões filosóficas. Admitindo-se no primeiro grupo, Rorty qualifica, por exemplo, Norris, Culler e Gasché no segundo²³. Segundo ele, o local da polêmica seria se Derrida é um filósofo "como Kant, Hegel e Heidegger", ou seja, alguém que busca as "condições transcendentais" do conhecimento, ou simplesmente um "nominalista" que contribui com suas "fantasias privadas" a fim de criar novos vocabulários capazes de se oferecer como alternativo ao vocabulário tradicional filosófico? Rorty prefere a segunda alternativa: pensar Derrida como alguém capaz de inventar novas alternativas de vocabulário, rejeitando inclusive a existência de algo "grande" como o "logocentrismo"²⁴. Segundo ele,

Em tal situação, não pode haver nenhum espaço lógico pré-existente, nenhum "critério estrito" para escolher entre essas alternativas. Se houvesse, a questão acerca das "condições de possibilidade" se tornaria, automaticamente, uma questão meramente "positiva", e não propriamente transcendental ou reflexiva. Uma vez mais, eu gostaria de insistir que não se pode ter esses dois caminhos²⁵.

Apontando na crítica de Habermas a Derrida (em "O Discurso Filosófico da Modernidade") uma estratégia semelhante à que Rudolf Carnap adotou em relação a Martin Heidegger, Rorty procura adotar uma posição "ecumênica": ambas estratégias (a "argumentativa", de Habermas e Carnap, e a que "resolve problemas", de Heidegger e Derrida) seriam válidas na filosofia. Contudo, afirma em seguida que para nominalistas como ele, Tugendhat e Wittgenstein, não há como pensar um não-proposicional ao mesmo tempo argumentativo; logo, Derrida não seria um autor argumentativo. Mas esse lado "não-filosófico" não seria um demérito, pois o que se precisaria hoje em dia é justamente mais "escritas" (ficções, fantasias literárias, novas estórias etc.) e menos filosofia. Por isso, a ontologia (preocupação dos derridianos "rigorosos" e seus rivais analíticos) poderia ser substituída, nesses tempos pós-filosóficos, por uma pragmática da linguagem, ainda que tal

²³ RORTY, Richard. *Is Derrida a transcendental philosopher?*, p. 235. Essa separação irá o levar a dividir o "intelectual público" e o "ironista privado", *Filosofia como gênero de escrita: um ensaio sobre Derrida*, pp. 151-172); *A prioridade da democracia para a filosofia*, pp. 251-254; *Liberalismo burguês pós-moderno*, pp. 263-270; e especialmente MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrucción y pragmatismo*, volume no qual, após Chantal Mouffe, Simon Critchley e Ernesto Laclau, o próprio Derrida responde a Rorty (DERRIDA, Jacques. *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo*, pp. 151-170). Rorty retoma as questões filosóficas, reafirmando as teses, em p.ex. *Desconstrução e Artimanha e Dois significados de 'logocentrismo': uma réplica a Norris*). Finalmente, o mais completo trabalho a equacionar a relação Rorty/Derrida é de FABBRI, Lorenzo. *The domestication of Derrida: Rorty, pragmatism and deconstruction*, passim.

²⁴ RORTY, Richard. *Is Derrida a transcendental philosopher?*, pp. 236-237.

²⁵ RORTY, Richard. *Derrida é um filósofo transcendental?*; *Is Derrida a transcendental philosopher?*, p. 239.

pragmática considere a linguagem simplesmente como uma "ferramenta" que utilizamos para propósitos específicos (por exemplo, cindir o átomo, convencer a população, curar o câncer etc.). Colocada a questão nesses termos, o que Derrida faria com palavras como "différance" ou "iterabilidade" seria simplesmente repetir o gesto Peirceano-Wittgensteniano anti-cartesiano, ou seja, pensar o sentido como dependente do contexto²⁶.

Rorty, ao remeter a filosofia política de Derrida para o âmbito "privado" e tomar suas questões filosóficas como redutíveis ao pragmatismo no contexto da filosofia da linguagem, buscando ao final substituir a "objetividade" pela "solidariedade", na realidade faz um gesto inócuo nas suas boas intenções conciliatórias: repete o preconceito positivista de que a "objetividade" seria propriedade das concepções logicistas e cientificistas, desenhando uma imagem tradicional da realidade, e relega para o âmbito "não-sério" (o "literário", "privado", "edificante"), *exatamente* onde querem jogar os positivistas, o pensamento de Derrida. Quer dizer: diante de um contexto que já em si não é neutro nem simétrico, mas mediado por violência e resistência à transformação, Rorty procurava contentar todas as partes, deixando ao final as coisas nos seus mesmos lugares.

De modo mais rigoroso (mas ainda no mesmo eixo), Lee Braver, ao qualificar Derrida como "anti-realista", reafirma a dicotomia, mantendo ainda a discussão em um nível epistemológico e tratando a metafísica como algo alérgico do qual a filosofia se deve ser descontaminada. A disputa entre as tradições analítica e "continental" seria redutível à disputa entre o realismo analítico e o anti-realismo continental. Segundo Braver, o realismo poderia ser explicitado a partir das seguintes premissas: (1) *independência* (tese metafísica: um conjunto de objetos existe independente de nós); (2) *correspondência* (tese epistemológica: coincidência entre ideias, linguagem, estados mentais etc. com coisas, realidade etc.) (3) *unicidade* (há apenas um modo correto de capturar a estrutura da realidade); (4) *bivalência* (toda proposição é falsa ou verdadeira); (5) *conhecedor passivo* (a mente percebe a realidade como ela é, independente do sujeito)²⁷. Assim, contrariando os postulados da tradição, Derrida advogaria uma concepção anti-realista de verdade. O modelo realista, ao identificar-se com a metafísica da presença, seria contrastado com o "jogo dos significantes" (*play of the signifiers*): "como Heidegger e Foucault", Derrida situaria o texto dentro de um sistema que estrutura suas ideias, colocando entre parênteses sua verdade que só pode ser julgada nos confins desse sistema. Não poderíamos, portanto, ir além dos limites do textos: todo debate

²⁶ RORTY, Richard. *Is Derrida a transcendental philosopher?*, p. 240.

²⁷ BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, pp. 14-23.

acerca da realidade não poderia a acessar diretamente, mas somente pode tomar lugar em um contexto ou outro. Nenhum dos postulados realistas, de (1) a (5), seria confirmado nessa descrição²⁸. Derrida não negaria a realidade, mas "pontuaria que nossa relação com qualquer tipo de realidade é inevitavelmente mediada por todos os tipos de influências interconectadas de modo que nunca poderíamos compreender quem está completamente correto acerca dela"²⁹. Em síntese: "não há nada fora do texto porque nossa experiência é sempre linguisticamente mediada; isso faz de ambos, sujeito e objeto, efeitos da linguagem, ao invés de entidades que a precedem de um fora para dominá-la ou ancorá-la"³⁰.

O trabalho de Braver é particularmente interessante por representar todo o cenário precisamente a partir da "virada copernicana" de Kant³¹, delimitando com clareza o que Meillassoux qualifica como modelo "correlacional" e confirmando a imagem que o último desenha do cenário filosófico contemporâneo. Embora certamente adequado e produtivo para questionar o realismo direto que domina o cenário em que se posiciona, Braver acaba, no intuito de traduzir para a linguagem da filosofia analítica o pensamento derridiano, mutilando-o na forma correlacional. Não questiono que as contribuições de Rorty e Braver podem ter sido úteis para desbravar preconceitos e iniciar o trabalho de tradução dos idiomas filosóficos, porém parece necessário ir adiante na ousadia transcriadora. Conforme veremos, a inserção da problemática francesa e seu contexto histórico ajudará a clarear um pouco mais o que estava em jogo e fica nublado pelo excessivo etnocentrismo da filosofia norte-americana³².

...

²⁸ BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, pp. 443-444.

²⁹ BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, p. 446. Ainda, idem, p. 450, 452, 465. O livro de Braver, no entanto, logo em seguida enreda-se na segunda interpretação que logo abaixo abordamos, sustentando, a partir da relação com Levinas, a alteridade irreduzível ao conceito para contrabalançar o jogo dos significantes (idem, p. 475).

³⁰ "There nothing outside the text because our experience is always linguistically mediated; this makes both subject and object effects of language, rather than entities that precede it from the outside to master or anchor it" - BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, p. 495.

³¹ BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, pp. 3-7 e 497-514, ainda que divida, mais tarde, o "paradigma kantiano" e o "paradigma heideggeriano" (idem, p. 9). Uma interessante análise do livro de Braver exatamente sob essa chave de leitura (correlacionismo/realismo) está em HARMAN, Graham. *A festival of anti-realism: Braver's history of continental thought*, especialmente 208-209.

³² Um exemplo desse problema de tradução pode ser exemplificado no texto de David Golumbia acerca de Derrida e Quine. Apesar de não ter objeções à comparação, Golumbia tensiona o uso determinado que Quine faz do termo demarcatório "filosofia" em relação a um uso "histórico" que Derrida faz. Para tanto, cita, por exemplo, *Timpanizar*. Mas esse texto é na realidade uma resposta não ao problema da "filosofia", e sim exatamente o inverso: trata-se de uma defesa da manutenção do espaço imanente da "filosofia" contra os teóricos, especialmente estruturalistas, da "não-filosofia" (das ciências humanas, p.ex.) no contexto francês dos anos 60 e 70. A transposição das questões que Derrida coloca para o âmbito da filosofia analítica, portanto, deve ser cautelosa: GOLUBIA, David. *Quine, Derrida, and the question of philosophy*, pp. 163-186.

No entanto, mesmo descartada essa interpretação correlacional, ainda resta outra via. Mais próxima de Levinas, propõe que não se trata de uma imanência nos textos (também vistos de modo literal), mas de um choque com a alteridade irreduzível que não se deixa reduzir ao pensamento. Simon Crichtley chama essa de "terceira onda" da recepção do pensamento de Derrida, relacionando-a com a "virada ética" dos escritos da década de 90, a começar sobretudo por "Espectros de Marx" e "Força de Lei"³³. Nesse caso, Derrida estaria mais próximo tanto da ética da alteridade quanto da hermenêutica filosófica, destacando os resíduos que sobram de toda interpretação textual. Crichtley chega a postular uma "homologia emergente" entre os pensamentos de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, contrapondo ao "*nihilistic textual free play*" de Paul De Man o papel ético que a desconstrução significa enquanto exigência de justiça infinita ao outro³⁴. O próprio autor sintetiza sua hipótese: "meu argumento é que *um imperativo categórico incondicional ou momento de afirmação é a fonte da injunção que produz a desconstrução e é produzida ao longo da leitura desconstrutiva*"³⁵. Crichtley relaciona clausura e totalização, apresentando a desconstrução como abertura à alteridade. Pode-se perceber aqui a influência, portanto, não só de Levinas (e seu discípulo Jean-Luc Marion), mas também do "pensamento fraco" de Gianni Vattimo, com quem Derrida dividiu o protagonismo, por exemplo, no seminário realizado na Ilha de Capri sobre a religião e acabou se tornando referência (até chegar ao nível bizarro de se falar em uma terceira virada: a "virada religiosa").

Outro autor desse eixo interpretativo é John Caputo, que propõe a leitura da desconstrução como "hermenêutica radical", tornando-se rival do realismo porque "jamais se cansaria de contar (...) aquela história contada por Nietzsche, de como o mundo real tornou-se fábula"³⁶. Lendo Husserl à luz de Kant e pensando a coisa mesma de modo pré-hegeliano

³³ CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction*, pp. 1-4. Crichtley considera como "primeira onda" a recepção pela Escola de Yale (De Man, Bloom, Hartman, Hillis Miller) e como "segunda onda" a recepção filosófica de Gasché, Irene Harvey, John Llewelyn e Christopher Norris.

³⁴ CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction*, pp. 9-20 e 31- 44.

³⁵ ("My argument is that *an unconditional categorical imperative or moment of affirmation is the source of the injunction that produces deconstruction and is produced through deconstructive reading*") - CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction*, p. 41, tradução livre, grifos no original.

³⁶ Na realidade, o problema parece já começar na leitura do pensamento de Nietzsche, porque a estória que o filósofo da Basileia conta não é do fim do mundo real, mas sim do "mundo real", isto é, de como o mundo real sobrepuja o mundo suprassensível e inteligível das formas platônicas, direcionando-nos para um pensamento em que esse "mundo real" desaparece e só resta o *mundo real*, ou seja, o nosso (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 48: "O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo que nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o *Mundo-verdade abolimos o mundo das aparências!*"). Em *La vie la mort*, Derrida irá pontuar exatamente esse aspecto na leitura de Heidegger em torno de Nietzsche: tudo depende do "pensamento do meio

(Caputo deplora o idealismo alemão), ele resume assim, já no início do texto, sua leitura correlacional de Derrida:

Novamente, se, por realismo, entende-se que o alcance do conhecimento se estende até a "coisa mesma", a desconstrução replicará que a coisa mesma, *la chose même*, sempre escapa (*dérobe*), sempre se furta ao jogo de significantes pelo qual a assim chamada coisa real é significada em primeiro lugar³⁷.

E, mais adiante, resume lapidarmente a posição que aqui descrita:

Neste contexto da objeção feita à desconstrução - segundo a qual a desconstrução nos confinaria em alucinações, ilusões ou na prisão da subjetividade -, o que a filosofia clássica chama de "realidade" e "coisa real" (como oposta à alucinação) corresponderia ao *tout autre*; o amor e respeito por ele é o que se trata na desconstrução. Amar o *tout autre*, que a fenomenologia chama de "transcendência", é amor e respeitar a sua *inaccessibilidade*³⁸.

Em "Desmitificando Heidegger" podemos visualizar essa "compensação" no jogo "hermenêutica radical/compromisso ético". Após criticar o "mito do ser" no pensamento heideggeriano, Caputo propõe em contraponto um pensamento da justiça hiperbólica em Derrida e Levinas. Para ele, a partir do último período de Derrida seria possível perceber que a desconstrução "é concebida como o habitar o fosso entre a filosofia ético-política e a fragilidade da acção"³⁹ e "toda noção que está por trás da justiça consiste em não excluir ninguém do reino, o que implica que o reino não se encontre num local específico"⁴⁰.

dia", quando os conceitos hipostasiados da metafísica, inclusive o ser, não apenas caem sob suspeição, mas se reescrevem (DERRIDA, Jacques. *La vie la mort*, s/p (item 9).)

³⁷ CAPUTO, John. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 29. Ver ainda, CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell: a commentary*, passim.

³⁸ CAPUTO, John. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 38. Como se verá na tese, nada pode ser mais distante do pensamento derridiano que essa afirmação. Primeiro, porque ele não admite transcendência como inacessível; segundo, porque *nada está a salvo*, e o desejo de pureza, de "salvar" o outro (a indenidade da religião), é exatamente o que Derrida identifica com o pior (DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*, pp. 9-10 e 38-49). O texto em que Caputo baseia-se com menções diretas, "Salvo o Nome", está entre os mais criptografados e indiretos de Derrida, devendo passar por toda uma decifração a fim de decodificá-lo. Por isso, a resposta violenta de Hägglund, qualificando como totalmente insustentável a leitura de Caputo, é compreensível (HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the time of life*, pp. 134-143, 146-163). A posição de Caputo corresponde exatamente ao que Meillassoux, de forma ligeiramente caricata, descreve como "fideísmo" (*Après la finitude*, p. 61-67). Nesse ponto, subscrevo as críticas de Hägglund e Meillassoux às teologias negativas, de Vattimo a Marion, em especial na assimilação ao pensamento de Derrida (ver como Horwitz, embora defendendo a teologia negativa contra a própria desconstrução, demonstra como Derrida não a subscrevia: HORWITZ, Noah. *Reality in the name of God*, pp. 114-115).

³⁹ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, p. 264.

⁴⁰ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, p. 265.

Finalmente,

As histórias de justiça têm a ver com o radicalmente singular. É claro que a singularidade radical não é, estritamente falando, possível; é impossível abordar o singular de uma forma absolutamente singular. A narração de uma história, como qualquer forma de discursividade, resvala inevitavelmente, estruturalmente, para o elemento do universal, do iterável e do repetível. Mas sempre de modo a lembrarmos de forma persistente o singular, a dirigir-nos de forma forçada para o radicalmente singular. As histórias acerca da justiça apelam incessantemente ao singular, mesmo que deslizem inevitavelmente para o universal⁴¹.

Parece nítido que essa é uma interpretação do pensamento de Derrida vista do ângulo de Levinas⁴². Suavizando a filosofia do "impossível" deste, que se aproximaria de uma ideia inalcançável de santidade, Caputo "contamina-a" com Derrida, criando uma espécie de ideia regulativa para amenizar sua exigência terrível⁴³. Dupla operação de balanceamento, portanto: de um lado, Caputo equilibra o "*free play*" ou o "*anything goes*" do pensamento de Derrida com uma "indesconstrutibilidade da justiça"⁴⁴, lendo suas últimas obras desde o ângulo da proximidade com Levinas; de outro, rejeita o ideal de santidade de Levinas a partir da "contaminação" derridiana, suavizando a exigência ética impossível numa relação de ideal regulativo a ser posto em prática dentro do possível, mas visando ao impossível.

Trata-se visivelmente do reflexo do pensamento de Gianni Vattimo projetado sobre ambos, Levinas e Derrida: depois de toda a geometria e balanceamento, eles terminam convergindo para a "religião fraca", pautada na ética, que o filósofo italiano propõe como alternativa "pós-moderna" em relação ao racionalismo e idolatria à verdade dos modernos. O próprio Caputo admite se tratar de um "pós-modernismo", mas diferencia as "filosofias pós-

⁴¹ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, p. 267.

⁴² O curiosíssimo é que John Caputo, apesar do que declara, parece estar sempre mais perto de Levinas que de Derrida, argumentando com o último apenas para suavizar o purismo (em determinados momentos) do primeiro. Como veremos, a *estrutura* do pensamento de Derrida é diferente daquela de Levinas, e isso não apenas pelas razões que Caputo utiliza. Desse modo, talvez de modo não-intencional Caputo, embora explicitamente esteja longe de Levinas, em termos estruturais esteja muito mais próximo dele que de Derrida (ver, por exemplo, CAPUTO, John. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 32; "No pensamento de Derrida, que tem algo de levinasianismo generalizado...", p. 36; "O realismo sem realismo de Derrida corresponderia à sua ética sem ética, à sua ética além da ética, à eticidade mesmo da ética...", p. 43 etc.; idem, *Desmitificando Heidegger*, p. 260, 292 etc.). Diga-se em favor de Caputo que o próprio Derrida, para além de momentos ambíguos, na específica conferência que concedeu na Villanova University, aproximou seu pensamento em demasia de Levinas com propósitos nitidamente pedagógicos (o próprio Caputo reconhece, no seu comentário à conferência, que Derrida desejava demonstrar sobriedade) (DERRIDA, Jacques. *The Villanova Roundtable*. In: **Deconstruction in a Nutshell**, pp. 14-15). Esse tipo de expediente pedagógico é reconhecido por ele em palestra no Canadá, onde também aproximou seu pensamento muito de Levinas (falando da verticalidade), mas em seguida, respondendo a pergunta, coloca que "no seminário eu complico um pouco as coisas" (DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*, pp. 250-251). O mesmo se passa em *Força de Lei* (DERRIDA, *Força de Lei*, pp. 42-43).

⁴³ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, pp. 280-286.

⁴⁴ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, pp. 268-273.

modernas de obrigação (Levinas, Derrida e Lyotard) e as filosofias de desculpabilização e extravazamento de Deleuze, Guattari e Baudrillard"⁴⁵. Toda referência, portanto, às teses de Vattimo e Rorty, filósofos do "pensamento fraco" por excelência, embora implícita, é nítida, fazendo-se ver inclusive pelo estilo de argumentação. A diferença em relação ao filósofo italiano parece estar apenas na ênfase na alteridade, no *tout autre*, e um certo anti-heideggerianismo.

O resultado dessas leituras é que Derrida torna-se praticamente indiscernível de Levinas. O deslizamento do indecível, mais comum aos primeiros trabalhos de Derrida, torna-se "julgável" a partir dos indesejáveis, afastando o autor de qualquer "relativismo". O Derrida do "jogo" (*play*) é compensado pelo Derrida da "ética". Com isso, atribui-se ao autor ou uma mudança de posição (nunca assumida)⁴⁶ ou uma posição autocontraditória, à medida que é *exatamente* esse ponto que ele criticado em Levinas no ensaio "Violência e Metafísica" (ver adiante). Se existisse, a "virada ética" seria, no fim das contas, a assunção de que "a ética é filosofia primeira", fazendo do indesejável aquilo que escapa à areia movediça que costuma caracterizar seus textos. E articularia os temas da totalidade e alteridade quase exatamente nos mesmos moldes que Levinas, apenas acrescentando a desconstrução, curiosamente, como espécie de método, apesar de seguidamente os próprios filósofos dessa corrente negarem esse tipo de associação. Buscarei mostrar, diretamente contra essa corrente (reconhecendo-a, portanto, como bem mais convincente que a primeira), que em Derrida a ética não é filosofia primeira simplesmente porque *não existe filosofia primeira*, e tampouco as relações entre alteridade e totalidade são, em Derrida, contrapostas como imanência e transcendência ou ética e ontologia. Essas ideias são as primeiras a ser desconstruídas a partir da noção de escritura. Assim, o modo com que Derrida articula a questão, embora obviamente em relação com Levinas, é completamente distinto.

O objetivo fundamental desta tese, portanto, é seguir uma outra via que não se confunde com nenhuma das duas anteriores. Ela parte do princípio que a filosofia de Derrida não é um estrito correlacionismo, e que as questões epistemológicas (incluída a questão da linguagem) são questões derivadas de outras mais amplas, que seriam, na linguagem clássica, questões ontológicas ou, adotando a terminologia de Meillassoux, "especulativas". Em outros termos: enquanto para ambas correntes dominantes (o *free play* e a "ética da desconstrução")

⁴⁵ CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*, p. 260.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. "Outrem é secreto porque é outro" (PM), pp. 347-348.

Derrida seria um pensador da linguagem e seus limites⁴⁷, a tese defenderá o ponto de vista que a linguagem não é senão um caso dentro de uma filosofia do real como escritura. Certamente essa interpretação tem algum efeito de *après coup* em relação às teses de Meillassoux, mas procura se arvorar na posição de uma leitura fiel e "interna" aos textos do autor. O pensamento de Jacques Derrida, mesmo quando se debruça sobre temas como a literatura e a poesia, é sempre uma filosofia do real-material, e não um "idealismo textual", "hermenêutica radical" ou "filosofia da linguagem". Por isso, aproximarei Derrida do materialismo, posição especulativa que está em permanente vínculo com o real, sem poder recorrer a qualquer tipo de duplicação platônica para dizê-lo. O eixo de debate na França dos anos 60 não era, tal como nos EUA, realismo e anti-realismo, mas sim idealismo e materialismo. Embora seja fundamental na filosofia derridiana, a linguagem é simplesmente um material plástico no qual ele trabalha experimentalmente, demonstrando no próprio texto - a partir da sua performatividade - a polivocidade do real.

1.1.3 O materialismo especulativo de Hägglund

Apesar de a abundância de escritos sobre Jacques Derrida praticamente inviabilizar hoje em dia um total conhecimento do campo de estudos em torno da sua obra, poderíamos dizer com algum risco não apenas que Derrida apenas ocasionalmente tocou no tema, como que, salvo até bem pouco tempo atrás, a comparação entre Derrida e o materialismo era bem escassa e subestimada entre os intérpretes. Depois da primeira leva de trabalhos na própria França ainda nos anos 60 e início dos 70 - vinculados a *Tel Quel* e outros - e o "materialismo anômalo" de Paul De Man, são raros os textos nesse sentido, podendo-se destacar apenas, como reconhecido na biografia de Benoît Peeters, a posição relativamente isolada de Catherine Malabou e Bernard Stiegler em torno da aproximação com Marx nos anos 80 e

⁴⁷ Diz, ainda como outro exemplo, Lawlor: "At the very moment in which I undergo the *aporia*, I cannot ask what language is (the phenomenological question) or why language is (the ontological question), since these questions ask for an essence, all of which, according to Derrida, are themselves made possible by language" (LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl*, p. 6). E, de modo ainda mais suave, Fernanda Bernardo: "Insistimos: daí a impossibilidade de sair da linguagem, da idealidade ou do sentido. Desde que o signo apareceu, isto é, desde sempre, não há qualquer hipótese de encontrar algures a pureza da 'realidade', da 'unicidade', etc; valores agora inscritos na estrutura do re-envio e da difer-ença" (BERNARDO, Fernanda. *O dom do texto*, p. 166).

sobretudo o brilhante livro, leitura com a qual a tese mais se identifica (e estranhamente pouco citado, apesar de ser verdadeira revolução no campo ainda em 1993) de Christopher Johnson, *Writing and System in the Philosophy of Jacques Derrida*⁴⁸. As relações, contudo, foram reaquecidas após “Espectros de Marx” e recentemente, a partir da “virada especulativa”, os escritos sobre o tema começaram a ganhar muito fôlego. Durante a pesquisa, surgiram diversos novos textos fazendo essas conexões, com o destaque para Timothy Morton, Tom Cohen, Aaron Hodges, Paul Livingston, Henry Staten e Vicky Kirby, além dos próprios Catherine Malabou, Christopher Johnson e Bernard Stiegler, segundo suas respectivas áreas de interesse.

O principal candidato contemporâneo a ocupar o espaço de leitura materialista não-correlacional é Martin Hägglund, no seu seminal "Radical Atheism: Derrida and the autoimmunity of life"⁴⁹. Para além de tantos méritos, o livro desenvolve até o limite o tema da finitude, mostrando a errância finita como constituição imanente - ontológica, poder-se-ia dizer - do pensamento de Derrida, e por isso o aproximando do materialismo, ainda que no

⁴⁸ Se os trabalhos de Stiegler e Malabou são preciosos e penetrantes, eles contudo já estão marcados, desde sempre, pelos traços do pensamento dos próprios filósofos, não se restringindo a uma hermenêutica imanente da obra derridiana. Nesse sentido, a obra de Christopher Johnson, de todas as lidas na pesquisa, é o mais preciso apanhado do pensamento de Derrida. Embora tenha lido muito tardiamente o livro (na etapa finalíssima da pesquisa, em outubro de 2013), a identificação com a leitura de Johnson foi total, tendo este abordado, já em 1993, temas que apenas hoje estão em evidência como "ontologia", "sistema" e "materialismo" em Derrida, contrariando com isso a *doxa* de parte dos intérpretes (os adeptos do *free play* e do "textualismo"), para quem seria proibido falar essas palavras "metafísicas", e as leituras mais tímidas, que apenas procuram adequar Derrida aos *standards* de outras tradições a fim de "domesticá-lo". Uma das explicações para isso deve ser não apenas a proximidade de Johnson com filósofos que espelham essa tradição, mas pouco conhecidos, como Michel Serres (que, apesar de Johnson não mencionar, foi colega de Derrida como estudante na ENS), revelando os *links* com o materialismo atomista que a filosofia francesa, a partir da introjeção da termodinâmica e da cibernética, recuperou, mas igualmente pela menção a um texto que foi fundamental para a tese, o trabalho de François Dagnoguet sobre Hyppolite, figura que Johnson identifica, praticamente solitário, como central nas transformações do cenário da época (JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, p. 202, nota de fim 12).

⁴⁹ As reservas ao livro se dão fundamentalmente em dois flancos: primeiro, a leitura que Hägglund realiza de Levinas, parecendo não compreender os elementos da ética da alteridade (que é confundida com uma teologia do Um, justamente seu oposto) (esse é o único ponto da polêmica em que subscrevo CAPUTO, John. *The Return of Anti-Religion*, pP. 32-124 (especialmente p. 56; para a resposta - não-convincente nesse ponto - de Hägglund: *The radical evil of deconstruction: a reply to John Caputo*, pp. 126-150). Segundo, sua ideia de que as teses de Derrida são puramente *descritivas*, motivo atacado por quase todos os autores da revista recentemente dedicada a *Radical Atheism*. Se Hägglund desafia a tradição filosófica em nível ontológico, postulando uma finitude que simplesmente elimina o desejo de imortalidade, mantém-se em nível estritamente tradicional em nível epistemológico, sem atentar, por exemplo, para a própria desconstrução que Derrida efetua em torno da oposição constativo e performativo, que já seria suficiente para duvidar dos seus enunciados em torno da pura *descrição*. Ademais, tentarei mostrar porque é equivocado trabalhar o pensamento de Derrida como *lógica*, pois a escritura ultrapassa o *gap* empírico/transcendental. Por outro lado, apesar das críticas, possivelmente trata-se de um dos melhores livros escritos em torno da obra de Derrida, como tantos já comentaram. Ver as críticas, que subscrevo na maioria, de JOHNSTON, Adrian. *Life terminable and interminable: the undead and the afterlife of the afterlife*, pp. 147-189; NAAS, Michael. *An Atheism that (Dieu merci!) still leaves something to be desired*, pp. 45-68; HADDAD, Semir. *Language remains*, pp. 127-146.

livro o último venha retratado como "ateísmo"⁵⁰. Hägglund ataca o "desejo de imortalidade" da tradição mostrando como a finitude radical é a condição fundamental de qualquer das estruturas que Derrida investigou (por exemplo, hospitalidade, dom, justiça). Esta tese não apenas radicaliza o motivo de Hägglund, como pretende encontrar estruturas ainda mais amplas e gerais que abrangem toda problemática da auto-imunidade. Ela devora esse motivo como uma parte da sua escritura. Nesse sentido, como já dito na introdução, ela cobiça o rigor com que Hägglund pretendeu apresentar a lógica interna dos escritos de Derrida.

Comentando o trabalho de Hägglund, Aaron Hodges faz uma distinção interessante entre dois tipos de materialismos: de um lado, o materialismo *prático* ou *polêmico*, típico de um estilo de pensamento marxista, que começa por indagar as condições históricas de experiência de uma teoria em primeiro lugar, recusando-se a aderir aos protocolos sistemáticos idealistas e intervindo, ao contrário, no contexto da prática da filosofia mesma (Hodges coloca Althusser e Jameson como modelos); de outro, o idealismo-materialista (Adorno, Zizek) aceitaria a impossibilidade de pensar a matéria como tal (injunção idealista que viria de Kant), mas exatamente para abrir a filosofia para o momento não-conceitual. Hodges assinala que os "novos materialismos" emergentes no século XXI (Brassier, Meillassoux, o próprio Hägglund) surgem na crítica a ambos modelos: "se o absoluto - o que é, em si mesmo, radicalmente separado e indiferente à existência humana - pode ser pensado não-metafisicamente, então as pressuposições de uma filosofia que subjuga seus postulados de verdade ou objetividade ao ponto de vista transcendentalmente constitutivo do humano, e que por isso proíbe acesso ao mundo ou à realidade sem mediação do pensamento ou da linguagem, são minadas"⁵¹. É sob esse solo (sem subscrever o postulado do "absoluto") que pretendo, como Hägglund e Hodges, ler o materialismo derridiano. Assim, como afirma o último, o "*arquimaterialismo* tenta mostrar que, pensando rigorosamente o espaçamento do

⁵⁰ Ainda que Derrida tenha declarado mais de uma vez seu ateísmo, parece que o motivo materialista pode ser mais "desconstrutivo" do que o próprio ateísmo, em especial pela via *estratégica* que o autor jamais ignorou na construção dos seus argumentos. Em carta a Catherine Malabou, ele afirma por exemplo: "Départ demain pour New York, après une rencontre sur *Postmodernism and Religion* (deux choses qui me sont étrangères, vous les savez, mais ils me trouvent partout entre les deux, vous les savez aussi, il faut s'y faire, se débattre, tout cela va très vite. Mon athéisme progresse dans les églises, toutes les églises, vous comprenez ça, vous ?)" (DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, p. 99). Ainda: DERRIDA, Jacques. *Les temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, p. 30; DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, p. 198). A argumentação de Hägglund, ao enfatizar que o desejo de imortalidade é auto-contraditório, como pontua Caputo, leva a uma subjetivização do ateísmo, efeito inverso ao postulado pelo filósofo nórdico. Ao me aproximar do materialismo, cobiço uma *objetividade* maior que o ateísmo de Hägglund (definido, na sua maior parte, pelo contraste com a chave da teologia negativa para o pensamento derridiano) (para uma crítica teológica não-correlacional dessa chave, ver HORWITZ, Noah. *Reality in the name of God*, pp. 1-58).

⁵¹ HODGES, Aaron. *Martin Hägglund's Speculative Materialism*, pp. 95-96, tradução minha.

tempo, a filosofia não precisa abrir mão da articulação da abertura inorgânica do orgânico, a abertura não-viva da vida, a abertura sem sentido do sentido, e a abertura material do pensamento para a ciência sozinha"⁵².

Por outro lado, os fatos nublam um pouco os tipos dessa divisão tripartite: o próprio Marx, principal representante do "materialismo prático", inicia sua trajetória investigando o atomismo grego e Derrida, nesse caso *contra* Hägglund e Hodges, poderia ser visto como adepto *com reservas* de todos os "lados" do materialismo. Sem a simplificação habitual do materialismo político, sem a metafísica da presença que ainda alimentava o materialismo ontológico, é possível ver, ao mesmo tempo, o olhar para as condições de poder que geram os discursos e a inscrição da filosofia no concreto sensível, numa crítica constante à "metafísica". Como procurarei mostrar, há razões necessárias para essa cumplicidade, e nesse ponto a tese irá pensar a questão do rastro (*trace*), muito bem articulada por Hägglund, fora do campo de uma lógica, ainda por porventura distinta da lógica clássica. É nesse ponto que, apesar das diferenças, Hägglund encontra Meillassoux: para ambos, o transcendental é intangível, pensado como lógica e por isso no "éter" do pensamento. O pensamento da escritura literalmente *derruba* essa lógica, e é essa questão justamente que parece faltar a *Radical Atheism*, ainda muito clássico na sua divisão entre empírico e transcendental (ou entre ontologia e epistemologia)⁵³.

Isso gerará uma economia entre correlacionismo e materialismo em plano assimétrico, não propriamente de oposição, mas de deslocamento. A tese redescreverá a ideia de "correlacionismo" não como uma fuga do pensamento absoluto, mas como uma perda da riqueza do mundo material em nome de um suposto privilégio constitutivo do humano, confinando-se a filosofia ao âmbito da linguagem. A aproximação se dará em forma de não de um realismo, mas de um *materialismo experimental*. Ataque simultâneo à epistemologia que se cinge à linguagem e à separação entre natureza e cultura, entendendo o materialismo como uma tese ontológica que fratura ambos postulados no mesmo golpe. No fim das contas, quando Heidegger afirma que "os vegetais e animais, embora se achem numa tensão com o ambiente, nunca estão livremente na clareira do Ser - e só essa é o 'mundo' -, por isso lhes

⁵² HODGES, Aaron. *Martin Hägglund's Speculative Materialism*, p. 103.

⁵³ Apesar de *Radical Atheism* comparar Kant e Derrida e afirmar que este contribuiu para dissolver a distinção entre empírico e transcendental, o trabalho mantém, como veremos, o que nomeia *ultrascendental*, ponto que será problematizado ao longo da tese (HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, p. 10, 19, 28 etc.). O próprio Hägglund, contudo, se contrapôs a Meillassoux em HÄGGLUND, Martin. *Radical atheist materialism: a critique of Meillassoux*, pp. 114-129.

falta a linguagem"⁵⁴, o privilégio da linguagem e o privilégio do humano se identificam, constituindo a matriz antropocêntrica que domina a filosofia moderna e, em tempos de Antropoceno, exige resposta. "Movimento dos sem mundo" contra a hegemonia filosófica do humanismo. Ela manterá oposição, por isso, à interpretação "correlacionista" - e por isso antropocêntrica - de Derrida. Antes, porém, cumpre tomar todas as precauções e desvios nessa associação entre Derrida e o materialismo, tradição da qual ele sempre esteve próximo física e espiritualmente.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo ou Carta sobre o humanismo, p. 44, 55, 68. Ver ainda DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, pp. 282-283.

1.2 DERRIDA, MARXISMO E O CONTEXTO POLÍTICO DOS ANOS 60

1.2.1 Materialismo e Marxismo

Certains philosophes soviétiques me disaient à Moscou il y a quelques années: la meilleure traduction pour perestroïka, c'est encore "déconstruction".

(DERRIDA, J. Spectres de Marx)

Antes de desenvolver como é possível ler Derrida como um materialista, portanto, situar historicamente o que significava "materialismo" na época dos seus primeiros escritos e quais as consequências. Isso explicará também as raras menções de Derrida ao termo. Se as correntes contemporâneas de materialismos têm outra base que não a do marxismo, certo é que, nos idos dos anos 60, a associação era inevitável. O "materialismo prático" referido por Aaron Hodges era inquestionavelmente dominante. Ser materialista, portanto, era ser marxista. E Derrida nunca quis se associar integralmente ao marxismo, ao seus olhos uma perspectiva que parecia excessivamente dogmática. O começo dos seus escritos por um autor que autodenominava sua posição de "idealismo transcendental" não deixa de confirmar esse fato. Mas estaria ele totalmente alheio mesmo a esse materialismo de verniz marxista? A proximidade com Louis Althusser nos seus primeiros anos na universidade⁵⁵ e suas conexões com a *Tel Quel* de Philippe Sollers fazem com que possamos perceber que, ao mesmo tempo em que buscava se separar no cenário francês do marxismo dogmático e enrijecido praticado em boa parte dos ambientes intelectuais e do PCF, havia em Derrida uma forte reverberação do materialismo.

O preço a pagar pela utilização do termo "materialista" em 1967 era relativamente caro. Envolveria o compromisso com debates que sempre soaram pouco interessantes a Derrida

⁵⁵ Como afirma Negri, "it seems fairly clear that deconstruction is born and unfolds in - while together fostering - that theoretical climate of the rue d'Ulm where the work of Althusser, Foucault and Derrida, successively but to no lesser extent contemporaneously, takes place" (NEGRI, Antonio. *The Specter's Smile*, p. 5). O próprio Derrida refere em diversas entrevistas que a história desses encontros na rue d'Ulm ainda está por ser escrita, e certamente iria clarear muitas coisas (p.ex, *Política y amistad: entrevistas com Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, pp. 24-29 etc.).

justamente por dependerem do edifício metafísico que ele pretendia desconstruir, além de práticas políticas que se tornavam cada vez mais visíveis e inadmissíveis. Por outro lado, como diversas vezes afirmou, não era seu desejo ser associado ao anticomunismo e antimarxismo⁵⁶. Por isso, manteve durante muitos anos um imperturbável e convicto silêncio sobre o tema⁵⁷. Se a geração Foucault-Derrida-Lyotard-Deleuze é conhecida pela influência dos "mestres da suspeita" - Nietzsche, Marx e Freud - certo é que, por exemplo, em *A Diferença (La différence)*, no qual enuncia alguns precursores da ideia que será um dos seus principais motes de trabalho, Derrida menciona Freud, Nietzsche, Hegel, Saussure, Levinas e Heidegger, mas guarda silêncio acerca de Marx. Sabe-se, ademais, que o período de 1955 até 1966, justamente a entrada de Derrida no cenário francês, é de ruptura com o marxismo, haja vista a repressão soviética da Revolução Húngara e a informação cada vez maior dos crimes do estalinismo, e certamente esse ponto deve ter sido sopesado na quarentena⁵⁸, gerando por isso a relutância em associar-se ao materialismo e preferindo aproximar-se das vizinhanças da *Destruction* heideggeriana da metafísica⁵⁹.

Além disso, são abundantes as referências ao desconforto de Derrida em relação às simplificações da militância pós-68 de influências diversas, em especial a maoísta, no tangente a questões filosóficas densas etiquetadas como "ideológicas" e alvos de ataques constantes no "clima parisiense" que o afastou da própria França e acabou o encaminhando para o exílio nos EUA durante muito tempo. O dogmatismo do marxismo tradicional, impregnado nas mais diversas áreas de conhecimento e com suas categorias quase estáticas, em nada combinava com um filósofo que buscava desafiar a totalidade do pensamento ocidental, base sobre a qual se construíram os mitos marxistas. O tom inquisitorial que era

⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 36. Ver ainda: PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 244, 246, 276, 291.

⁵⁷ Silêncio muitas vezes afirmado e sempre criticado, inclusive após rompido, pelos marxistas. Ver, por exemplo, as duras respostas a *Spectres de Marx* de EAGLETON, Terry, *Marxism without Marxism*, pp. 85-86 e AHMAD, Aijaz. *Reconciling Derrida: 'Specters of Marx' and Deconstructive Politics*, pp. 89-95, reverberando o último inclusive a velha acusação marxista de "desmobilização" contra o ativismo de 1968 (idem, p. 97). Uma leitura cuidadosa da questão está em CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism*, pp. 66-93.

⁵⁸ DOSSE, François. *A História do Estruturalismo*, vol. 1, pp. 187-194 e 390-391; DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 37-38; BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 260-263; DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre allée*, p. 34. O problema parece ter começado já na ruptura, durante seu primeiro ano na ENS, entre Sartre e Camus (e logo após Merleau-Ponty): naquela ocasião, segundo descreve Peeters, Derrida sentiu-se dividido (como Sartre) da mesma forma mais tarde irá reiterar. Sem querer vincular-se ao PCF, igualmente sentia resistência à crítica a fim de não alimentar o anti-comunismo. Essa situação irá se repetir diversas vezes (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 94-95).

⁵⁹ MALABOU, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*, p. 305 e 323; HODGES, Aaron. *Martin Hägglund's Speculative Materialism*, p. 92.

comum na ENS⁶⁰ (Serres, colega de Derrida, dá o mesmo depoimento), assim como a resistência deste por revisões contínuas, evidentemente afastou Derrida, indivíduo totalmente alérgico a qualquer tipo de junção comunal no campo das ideias, sempre fazendo questão de preservar as diferenças em relação a todos os colegas que se aproximavam (nesse sentido, nada *militante*, ao menos em um sentido organicista). Por fim, o próprio problema que vivenciou na então Tchecoslováquia em 1981, quando foi vítima de uma fraude promovida pela própria polícia local a fim de acusá-lo de tráfico de drogas em razão de aulas semi-clandestinas que ministrava⁶¹, é obviamente outro motivo para a ausência de entusiasmo em associar-se ao materialismo (marxismo). Apesar do ceticismo com os fundamentos teóricos dos "direitos humanos", Derrida nunca os desprezou completamente, e sabia perfeitamente que eles vinham sendo violados permanentemente no âmbito do URSS. A vigilância policialesca do "socialismo real", vivida na própria carne, não lhe permitiu se situar no mesmo campo de batalha dos marxistas.

1.2.2 Os mal-entendidos

Por tudo isso, a recepção do pensamento de Derrida é repleta de mal-entendidos. O próprio autor afirma, na sua última entrevista, que muito dela se falou e pouco se compreendeu; talvez ninguém ainda o tivesse lido. Os mal-entendidos não foram apenas epistemológicos, mas também políticos. Se itens atrás arrolei as leituras correlacionistas, aqui é possível ver as consequências políticas dessas leituras. As confusões proliferaram devido ao uso da expressão "texto" e do famoso dito "*il n'y a pas hors-texte*". As interpretações correlacionais transformaram a primazia da escritura em relação à linguagem, como já mostrado, em um enunciado profundamente "anti-realista", correspondendo em termos políticos a uma espécie de solipsismo do significante que reduziria a atividade filosófica (e de

⁶⁰ PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 95-96. Sobre o contexto político da época, ver *Only in the form of rupture: an interview with Jacques Rancière*; *Theory from structure to subject: an interview with Alain Badiou*; *A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*; DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, pp. 96-98. O próprio Derrida descreve a cena com riqueza de detalhes em *Política y amistad: entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, passim; *Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid*, p. 85ss.

⁶¹ DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, p. 39; PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 405-415. O filósofo Jan Patocka, signatário da "Carta 77" e morto após interrogatório brutal em 1977, foi um dos textos que seminou *Donner la mort*, de 1999.

todos os campos influenciados pela filosofia) a uma crítica textual ou a jogos de palavras. Para tanto, nem vou citar as interpretações que qualificaria simplesmente de *obtusas*⁶²,

⁶² Os casos são muitos. Talvez somente Foucault tenha sido alvo de tantos ataques raivosos e difamatórios como os que sofreu Derrida (e reagido com o mesmo espírito aristocrático). A tese compartilha explicitamente o que Caputo chama de "axiomática da indignação", ou seja, uma revolta assumida contra os ataques completamente descabidos, sem leitura direta, baseados em boataria, conversas de bar e relatos jornalísticos, contra a desconstrução (ver, com a narração do diversos eventos, CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell: a commentary*, pp. 36-44). O ataque mais escandaloso talvez tenha sido o abaixo-assinado contra a atribuição de doutorado *honoris causa* em Cambridge, promovido por 19 filósofos, entre eles Ruth Marcus (discípula de Ayer que já havia se oposto à conferência de Derrida em Yale), W. V. O. Quine e o matemático René Thom (ver PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 436-437, 538-540). Em *Against deconstruction*, John Ellis publica um libelo contra a desconstrução ao começar lamentando que ela não tenha sido, como "se ouve usualmente", enterrada. Ellis "reclama", por exemplo, de que os "desconstrucionistas" clamam que é necessário todo um *background* filosófico para entender a desconstrução como se isso fosse algo negativo, contraditório ao "debate" (ELLIS, John. *Against deconstruction*, pp. vii-ix). O livro como um todo, mesmo vindo de um especialista em literatura alemã, é o retrato da recepção caricatural realizada por certos setores da filosofia analítica ortodoxa e dogmática em torno do pensamento de Derrida (ver, p.ex., idem, pp. 13-14, 16, 21, 26, 29, 53-56, 61-62, 65, 81-82, 114-152 etc.). Entre tantos exemplos de erros grosseiros de interpretação, Ellis afirma que Derrida *reivindica* para si o obscurantismo ao afirmar, contra Searle, que sua obra era "difícil" (idem, p. 16), como se um professor de ensino secundário de química, ao dizer que cálculo estequiométrico é *difícil*, estivesse afirmando aos estudantes que é obscuro ou místico. Sobre o tema, a melhor chave-de-leitura parece ser a de François Cusset, quando relaciona a tendência com o anti-intelectualismo e primazia do "*common sense*" da cultura anglo-saxônica (comparar CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 41-57 e ELLIS, idem, pp. 83-88 e 142-147). A análise de Ellis é a imagem de toda discussão fora de foco (dos dois lados) no cenário. Ela só faz sentido como contraponto ao "desconstrucionismo" (Culler, Stanley Fish, Barbara Johnson etc.), não a Derrida. Outras críticas populares desse gênero foram as de Alain Renaut e Luc Ferry, em *Pensamento 68*, a de John Searle em *Reply to Derrida* (que acabou gerando *Limited Inc*), e em menor escala a de Jurgen Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ao utilizar a obra de Jonathan Culler (que *não por acaso* é o personagem principal das polêmicas de Ellis, Searle e Habermas), "uma vez que utiliza o estilo analítico de argumentação", para analisar Derrida, tomando posição ao lado de Searle (HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 267-279). Mais tarde Searle passou a usar a expressão "terrorismo intelectual", de Foucault, para definir o trabalho de Derrida, e ao vir ao Brasil declarou os estudos em torno da obra como "favela intelectual". Outro episódio bizarro ocorreu quando seus inimigos (velados ou declarados), aproveitando a publicação do livro de Victor Farias sobre Heidegger, chamam Derrida de "fascista" (!) por utilizar as obras do alemão (ver DERRIDA, Jacques, *Entretien*. In: **Heidegger en France**, pp. 110-113; PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 459-485). A estratégia, apesar de baixa e inconsistente, foi reciclada recentemente (2013) no Aniversário do *Collège International de Philosophie*, fundado pelo próprio Derrida. No mesmo sentido foi o caso Paul De Man. O famoso "Sokal Hoax", que gerou uma gigantesca polêmica sobre o pós-modernismo (conhecida como "Science Wars"), embora não diretamente mencione seu nome, o atingiu, em especial pela menção na introdução de *Imposturas Intelectuais* (na edição brasileira, consta a menção de Derrida "pobre Sokal" na contra-capá; e ele também consta entre os referidos no artigo-embuste que gerou toda polêmica). Finalmente, como não poderia deixar de ser, até mesmo nos *obituários* o já morto Derrida foi desrespeitado (para além da descrição bizarra de seu "método", é pessoalmente ofendido ao ser chamado de "filósofo abstruso") sem qualquer fundamento (<http://www.nytimes.com/2004/10/10/obituaries/10derrida.html?_r=0>, acesso em 9/7/2013), merecendo o *New York Times* várias respostas formais de diversos intelectuais, dentre as quais Gayatri Chakravorty Spivak e Judith Butler, a essa desonestidade (<http://www.humanities.uci.edu/rememering_jd/letter_list.htm>. Acesso em 09.07.2013). O obituário da *The Economist* foi igualmente lamentável, acusando-o de obscurantismo, contradições propositais e lamentando que continuasse a ser citado (Disponível em: <<http://www.economist.com/node/3308320>>, Acesso em 09.07.2013). *Limited inc*. Seria um exercício de exorcismo de uma força diabólica a ameaçar a segurança dos filósofos? "L'exorcisme conjure le mal selon des voies elles irrationnelles et selon des pratiques magiques, mystérieuses, voire mystifiantes. San exclure, bien au contraire, le procédure analytique et la ratiocination argumentative, l'exorcisme consiste à répéter sur le mode de l'incantation que le mort est bien mort. Il procède *par formules*, et parfois les formules théoriques jouent ce rôle avec une efficacité d'autant plus grande qu'elle donne le change sur leur nature magique, leur dogmatisme autoritaire, l'occulte pouvoir qu'elles partagent avec ce qu'elles prétendent combattre" (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 84-85). Não se pode deixar de perceber o quanto a imagem de "corruptor da juventude" diabólico, disseminada por alguns filósofos dogmáticos e moralistas em um país onde essas figuras ainda são

imputando ao autor uma série de afirmações jamais ditas e totalmente destituídas de mínima capacidade hermenêutica para interpretar certos enunciados cujo conteúdo envolve uma discussão filosófica repleta de pressupostos e por isso dona de uma longa história. Fico com autores que passam por esse crivo. É o caso de Michel Foucault⁶³, que faz a seguinte crítica:

Não direi que é uma metafísica, a metafísica ou sua clausura que se esconde nessa "textualização" das práticas discursivas. Irei muito mais longe: direi que é uma pequena pedagogia historicamente bem determinada que, de maneira muito visível, se manifesta. Pedagogia que ensina ao aluno que não há fora do texto, mas que nele, em seus interstícios, nos seus brancos e seus não-ditos, reina a reserva da origem; que não é portanto necessário procurar em outro lugar, mas que aqui mesmo, não nas próprias palavras, mas nelas sob rasura, nas suas *grades*, se diz o "sentido do ser". Pedagogia que inversamente dá à voz dos mestres essa soberania sem limites que lhes permite restabelecer indefinidamente o texto⁶⁴.

Bem próximos à leitura de Foucault, veja-se o que afirmam Gilles Deleuze e Félix Guattari (com quem é possível traçar também tantos pontos em comum com o filósofo franco-argelino nas mais diversas áreas) na seguinte passagem de *Mil Platôs*:

O sistema-radícula, ou raiz fasciculada, é a segunda figura do livro, do qual nossa modernidade se vale de bom grado. Desta vez a raiz principal abortou, ou se

muito fortes, divertia o pensador franco-argelino (responsável, segundo um acusador, inclusive pela poligamia dos mórmons...). Alguns filósofos como Christopher Norris e Arcady Plotnisky têm dedicado boa parte dos seus escritos a refutar, pacientemente, esses absurdos: ver, p.ex., NORRIS, Christopher. *Derrida*, pp. 172-193; idem, *Limited Think: how to not read Derrida*, pp. 17-36; *Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida*, disponível em <www.ceol.com>; idem, *Deconstruction as Philosophy of Logic, passim*; *Wrestling with deconstructors*, pp. 57-62; idem, *Structure and Genesis in Scientific Theory: Husserl, Bachelard, Derrida.*, pp. 107-139; PLOTNISKY, Arcady. "But It Is Above All Not True": *Derrida, Relativity, and the "Science Wars"*. Disponível em <<http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.197/plotnisky.197>>; idem, *The knowable and the unknowable: modern science, non-classical thought and "two cultures"*, p. 157ss. Pretendo mostrar pelo próprio texto da tese que o problema não são as críticas a Derrida, que não hesitarei em fazer, mas a difamação e a bufonaria que percorre um grande número de não-leitores que fala sobre o que desconhece totalmente. Sobre o tema, conferir ainda BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co.* Paris: Gallimard, 2010, especialmente pp. 19-72 e 115-187; DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, pp. 33-34; DERRIDA, Jacques. *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo*, pp. 152-154; CHEVITARESE, Leandro. *A 'resposta' que Derrida não concedeu a Sokal: a desconstrução do conceito de contexto*, pp. 88-102.

⁶³ MONTAG, Warren. *Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx*, pp. 75-76 (no texto, o autor compara as recepções praticamente inversas da obra de Derrida em Foucault e Althusser).

⁶⁴ "Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, la métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette 'textualisation' des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin : je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine ; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots comme ratures, dans leur *grille*, se dit 'le sens de l'être'. Pédagogie qui inversement donne la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte" (FOUCAULT, Michel. *Mon corps, ce papier, ce feu*, p. 267, tradução livre).

destruiu em sua extremidade: vem se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento. (...) Vale dizer que o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementariedade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não pára de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito. O mundo perdeu seu pivô, o sujeito não pode nem mesmo mais fazer dicotomia, mas acede a uma mais alta unidade, de ambivalência ou sobredeterminação, numa dimensão sempre suplementar àquela de seu objeto. O mundo tornou-se caos, mas o livro permanece sendo imagem do mundo, *caosmo-radícula*, em vez de cosmo-raiz. Estranha mistificação, esta do livro, que é tanto mais total quando mais fragmentada. Não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo (...)⁶⁵.

Quem mais poderia ser o pensador do Livro que, além de acrescentar *ambivalência* e uma dimensão *suplementar*, faz uso de habilidades *tipográficas* ou *lexicais*? Evidente que a referência é a Derrida, em especial a *Da Gramatologia* e toda questão do Livro e do suplemento, e aos enxertos e duplicações que realizava à época nos textos, por exemplo em *Timpanizar* (1972) ou *Glas* (1974). Derrida seria, por isso, o extremo anti-materialista, aquele que deslocaria a questão das estruturas concretas da sociedade e das relações de poder para jogos textuais que a desconstrução trataria de efetivar, idealista extremado, "desvirtuador da luta da esquerda", como até mesmo o liberal-irônico Richard Rorty surpreendentemente o censura, associando-o à *Identity Politics*⁶⁶. Ainda que bem menos rigoroso e responsável que os filósofos mencionados, o texto do provocativo coletivo anônimo de extrema-esquerda *TIQQUN* é outro exemplo ainda mais agudo da acusação de "apoliticidade" da desconstrução, terminando por etiquetá-la como o próprio pensamento do "Império":

A desconstrução é o único pensamento compatível com o Império, quando não seu pensamento oficial. Aqueles que a celebram como "pensamento fraco" acertam o

⁶⁵ DELEUZE e GUATTARI, *Mil Platôs*, vol. 1, p. 14. Se *Glas* (1974), segundo Benoît Peeters, é uma resposta a *Anti-Édipo* (1972), possivelmente *Mil Platôs* (1980) também é uma resposta a *Glas* (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 319). Pierre Bourdieu articulou o mesmo tipo de crítica contra Derrida (BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co*, pp. 280-282).

⁶⁶ RORTY, Richard. *Para realizar a América*, pp. 111-143; CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 127-158; BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co*, pp. 81-95, 115ss. Slavoj Žižek pode ser incluído igualmente na galeria dos que reduzem a desconstrução às práticas linguísticas e à "esquerda cultural": ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo histórico*, pp. 17, 25-26. Outros nomes importantes de "detratores" da desconstrução pelos mesmos motivos poderiam ser Edward Said e Noam Chomsky (CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 190-195). Por outro lado, também Manuel DeLanda, pelo ângulo teórico, critica a desconstrução como estratégia linguística pós-fenomenológica, preferindo o *realismo* deleuziano (DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, p. 2).

alvo: a desconstrução é uma prática linguística que tende inteiramente a uma única finalidade: dissolver, desqualificar toda intensidade, e em si mesma nada produzir⁶⁷.

O próprio Derrida denuncia, com alguma indignação, uma suave, mas bastante pernicioso mudança da tradução francesa de *A Ideologia Alemã*, de Karl Marx, para associar esse tipo de crítica à desconstrução, associando-a a um idealismo e à ideologia, em *La carte postale*:

Podemos ver (...) a palavra "desconstrução" cair do céu no texto de Marx. Até aqui, "aufgelöst" era fielmente traduzido por "resolvido" ou "dissolvido". Uma tradução recente de *A ideologia alemã* diz "podem ser desconstruídas" para "aufgelöst werden können", sem outra forma de processo e sem a mínima explicação. Eu não me demoraria sobre a ingenuidade teórica ou sobre a malícia tática de uma operação como essa se ela não tendesse a desviar o leitor. Pois uma vez concluído o amálgama, a apropriação incorporada, dá-SE a entender que a "desconstrução" está destinada a permanecer limitada à "crítica intelectual" das superestruturas. E fazemos como se Marx já o tivesse dito⁶⁸.

1.2.3 A aproximação tardia

Estariam esses autores corretos em separar Derrida e materialismo, criando uma ponte intransponível entre a filosofia "textual" de Derrida e o real-material (inclusive na faceta política)? Em "Da Gramatologia", por exemplo, Derrida toma precauções contra o materialismo diversas vezes. Ao criticar em bloco a totalidade da filosofia ocidental, considera que tanto o idealismo quanto o materialismo seriam exemplos de metafísica da presença. A ideia de "matéria", obviamente, remete à substância e, como tal, à presença. A impossibilidade de pensar a temporalidade real seria o problema fundamental do materialismo, que poderia ser associado a uma noção teleológica da história, uma história no sentido "fraco", isto é, não submetido a uma contingência radical, uma história ainda sujeita ao sentido da história. A metafísica da presença, no caso de Marx, daria preço baixo dado aos

⁶⁷ TIQQUN: organe de liaison au sein du Parti Imaginaire, *Introduction à la guerre civile*. Zone d'opacité offensive, p. 26. O mesmo se dava na publicação *Bulletin du Mouvement de Juin 1971*, publicado em 1971 pelo grupo da *Tel Quel* em resposta à aproximação entre Derrida e Jean Ristat, onde seu pensamento é etiquetado como "idealismo inteligente" (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 294-295).

⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *O Cartão-Postal*, p. 295.

"fantasmas" e "almas penadas", situando-se apenas como imagem invertida do idealismo⁶⁹.

Entretanto, já em "Posições" (1972), entrevista concedida a marxistas após a publicação de alguns dos seus mais importantes livros, Derrida afirma-se como um materialista *mais radical* que os próprios marxistas. Comentando uma crítica ao seu trabalho desde o ângulo marxista realizada por Christine Glucksmann, ele afirma:

"... subestimar, para não dizer apagar, a luta entre o materialismo e o idealismo"? Não, de forma alguma, pelo contrário, isso me interessa muito e é, desde há muito, de uma importância que não se pode subestimar. Interesse-me, até mesmo bastante, por certas formas de materialismo dito "mecanicista", no qual há, sem dúvida, ainda muito a extrair. (...) O logocentrismo é *também*, fundamentalmente, um idealismo. Ele é a matriz do idealismo. O idealismo é sua representação mais direta, a força mais constantemente dominante. E a desmontagem do logocentrismo é simultaneamente – *a fortiori* – uma desconstituição do idealismo e do espiritualismo em todas as suas variantes. Não se trata verdadeiramente aqui de "apagar" a "luta" contra o idealismo. Agora, obviamente, o logocentrismo é um conceito mais amplo que o idealismo, ao qual ele serve de base transbordante. Mais amplo ainda que o de fonocentrismo. Ele constitui um sistema de predicados dentre os quais alguns continuam a ser encontrados nas filosofias que se *dizem* não-idealistas ou até mesmo anti-idealistas⁷⁰.

Muitos anos se passaram então sem que houvesse uma menção explícita à problematização explicitamente marxista. A quarentena viu-se suspensa exatamente no ocaso dessa corrente, quando, após a queda do Muro de Berlim, Francis Fukuyama publica o então muito comentado livro sobre o fim da história, declarando a vitória da democracia liberal e do capitalismo sobre todos os demais modelos políticos e econômicos. "Espectros de Marx" deixa claro que, apesar da não referência direta, a desconstrução nunca foi completamente alheia ao materialismo:

(...) do que chamamos desconstrução, na figura que foi inicialmente a sua no curso das últimas décadas, a saber, a desconstrução das metafísicas do próprio, do logocentrismo, dos lingüisticismo, do fonologismo, a desmistificação ou a des-sedimentação da hegemonia autônoma da linguagem (desconstrução durante a qual se elabora um outro conceito de texto ou traço, de sua tecnicização originária, da iterabilidade, do suplemento protético, mas também do próprio e do que se chamou de exapropriação). Semelhante desconstrução teria sido impossível e

⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *O Cartão-Postal*, p. 296. Críticas ao materialismo marxista já estão, por exemplo, na Gramatologia (*De la grammatologie*, pp. 67, 442-443). Por outro lado, uma defesa *avant la lettre* de Marx pode ser lida em MALABOU, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*, pp. 309-312; Balibar também coloca a filosofia de Marx como sem fundamento último e que seus conceitos não são substanciais, mas relacionais (BALIBAR, E. *Karl Marx et le Marxisme*, pp. 46-47).

⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Posições*, pp. 57-58.

impensável em um espaço pré-marxista. A desconstrução nunca teve sentido e interesse, aos meus olhos pelo menos, senão como uma radicalização, isto é, também *na tradição* de um certo marxismo, dentro de um certo *espírito do marxismo*. Houve essa radicalização tentada do marxismo que se chama a desconstrução (...)⁷¹.

"Espectros de Marx", ademais, não é apenas um debate com a *ontologia* marxista, mas com suas próprias práticas políticas:

Pois a desconstrução da ontologia marxista, digamo-lo em "bom marxista", não denuncia somente uma camada teórico-especulativa do corpo marxista, mas tudo isto que o articula à história mais concreta dos aparelhos e das estratégias do movimento operário mundial. E esta desconstrução não consiste, em última análise, em um procedimento metódico ou teórico. Em sua possibilidade, como em sua experiência do impossível, que a terá sempre constituído, ela nunca é estranha ao acontecimento: pura e simplesmente, à vindo do que acontecer⁷².

Trata-se, portanto, não apenas de perceber no materialismo marxista aquilo que é filosoficamente inadmissível, mas de considerar que os "desvios", na realidade, não são propriamente desvios, mas consequências de uma lógica intrínseca de totalização própria em Marx. Nesse sentido, Derrida, ao contrário de Althusser, não postula uma posição de "intérprete autêntico", e sim de heterodoxia vigilante. Sua relação com Marx não se dá de modo automático, como de discípulo, antes como legatário que filtra a herança a fim de poder dar seu próprio traçado a ela.

E por isso ocorre justamente o contrário da rejeição. Não apenas Derrida sempre tratou de se afirmar materialista, como inclusive por várias vezes buscou mostrar o quanto o materialismo hegemônico - *in casu*, o materialismo dialético - era refém do logocentrismo e

⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 125; ("la déconstruction des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la démystification ou la dé-sédimentation de l'hégémonie autonome du langage (déconstruction au cours de laquelle s'élabore un autre concept du texte ou de la trace, de leur technicisation originaire, de l'itérabilité, du supplément prothétique, mais aussi du propre et de ce qui fut appelé l'exappropriation). Une telle déconstruction eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste. La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi dans la tradition d'un certain marxisme, dans un certain esprit de marxisme. Il y a eu cette radicalisation tentée du marxisme qui s'appelle la déconstruction..." - *Spectres de Marx*, p. 151).

⁷² "Car la déconstruction de l'ontologie marxiste, disons le en 'bon marxiste', ne s'en prend pas seulement à une couche théorique-spéculative du corpus marxiste mais à tout ce qui l'articule à l'histoire la plus concrète des appareils et des stratégies du mouvement ouvrier mondial. Et cette déconstruction n'est pas, en dernière analyse, une procédure méthodique ou théorique. Dans sa possibilité comme dans l'expérience de l'impossible qui l'aura toujours constituée, elle n'est jamais étrangère à l'événement: tout simplement à la venue de ce qui arrive" (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 146). Ver ainda: DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, pp. 127-128.

por isso também uma forma de idealismo⁷³. O idealismo filosófico - identificado pelo platonismo como a própria filosofia (de certa maneira, Derrida costumava referir o par "filosofia e seu outro" como uma contraposição entre esse idealismo infinitista em suas versões múltiplas, de um lado, e materialismo e empirismo, ou simplesmente filosofias experienciais, de outro) - parte do princípio que é possível purificar o pensamento filosófico do concreto - abstrair as condições materiais e extrair verdades eternas a partir de um pensamento infinito, especulativo e supra-histórico. A metafísica - ou a própria filosofia - é o exercício de descolar os pés do chão do concreto e cair no jogo especulativo logocêntrico. Contra isso, é possível ler o pensamento de Derrida como da finitude radical, o que significa dizer que é um pensamento da matéria finita que é nosso mundo concreto⁷⁴.

Por fim, mais duas razões bastante nítidas para se ler o pensamento de Derrida em chave materialista: questiona a posição do filósofo a partir das suas condições materiais concretas, fazendo valer a injunção de justiça que percorre a obra de Marx; finalmente, quando faz enunciados que provisoriamente chamarei de "ontológicos" a *economia* é a base sobre a qual estão sustentados. Nessa relação com economia e política será necessário transcriar ambos conceitos de economia a fim de livrá-los de preconceitos metafísicos aos quais Marx⁷⁵ e o marxismo ainda continuavam presos. Sob esse ponto de vista, a influência de Georges Bataille, outro autor raramente central para a maioria dos intérpretes derridianos e pensador do "baixo materialismo", pode ser bem maior que parece. A desconstrução transita da "economia restrita" da metafísica clássica (ontoteologia, metafísica da clausura, teologia infinista, Livro, platonismo) para a "economia geral" da *dyferença*. Assim, seguindo nesse ponto Hegel e Heidegger (mas também Levinas e o próprio Bataille, entre outros), a desconstrução não é a refutação da metafísica clássica enquanto "falsa" ou "sem sentido", mas a inscrição da verdade em contextos mais amplos e estratificados⁷⁶, apresentando a metafísica como uma economia contingente baseada nos valores do "próprio", da "presença", entre outros. Também esse entre-choque entre economia geral e economia restrita assinala a

⁷³ Na mesma linha de interpretação (confrontando idealismo e materialismo em Derrida), ver JAMESON, Frederic. *Marx's Purloined Letter*, pp. 50-52.

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, p. 73.

⁷⁵ Para Malabou, contudo, Marx já antevia a economia geral: "Il est incontestable, toutefois, que les analyses marxistes du jeu de l'équivalent et de la comparabilité absolue mettent au jour ce qu'il est possible d'appeler une 'économie generale' qui, comme telle, ne peut être l'objet d'une science positive, ni délimiter l'économie comme une 'région' du savoir" (MALABOU, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*, p. 313). Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevista con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, pp. 47-48.

⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, p. 201. Esse enunciado será desenvolvido com rigor, em todas as consequências, ao longo da tese.

influência devastadora da obra de Marcel Mauss sobre a filosofia francesa⁷⁷, capaz de, nas palavras de Bataille, estar "na base de qualquer compreensão da economia ligadas a formas de destruição do excedente da atividade produtiva"⁷⁸. Em outros termos, é possível dizer que o pensamento francês passou por um choque antropológico desde Mauss - e depois Bataille e Lévi-Strauss⁷⁹ - que a filosofia anglo-germânica hegemônica não apenas deixou de ver, mas realmente denegou, buscando restaurar o "universalismo perdido" (isto é, o etnocentrismo).

⁷⁷ Grande parte da reflexão política francesa da segunda metade do século XX se dá na tensão entre Marx, Weber, Freud e Mauss, sendo por isso bastante próxima da teoria crítica originária na Alemanha, cujas tensões se davam entre Marx, Weber e Freud. A supressão de Mauss na filosofia alemã, no entanto, é decisiva para o não-questionamento do Iluminismo e de uma série de postulados cujo entre-choque cultural devastador promovido pela antropologia simplesmente não é considerado como relevante. O pensamento político hegemônico alemão preferiu deslocar-se para as vizinhanças do liberalismo anglo-saxônico, saindo do eixo crítico compartilhado por Adorno, Benjamin, Horkheimer, Fromm, Marcuse e Bloch cujos herdeiros (permita-se a descompostura do afirmação) são justamente os franceses ditos "pós-modernos" (ver, p.ex, PEDEN, Knox. *Introduction: the fate of the concept*). Que contraste na recepção das ideias revolucionárias francesas pelo pensamento alemão de Habermas dos anos 80 (em *O Discurso Filosófico da Modernidade*) do século passado comparado a Kant e Hegel 200 anos antes! (ver BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie*, pp. 230-234).

⁷⁸ BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*, p. 49. A propósito de Mauss, Derrida dedicou as duas primeiras partes de *Donner le temps* à análise de *Essai sur le don* (DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 25-26, 36ss.; ver ainda *Paixões - "a oferenda oblíqua"*, pp. 22-23).

⁷⁹ Poderíamos remeter essa relação íntima do pensamento francês com a antropologia para tempos mais remotos, começando por Montaigne, atravessando Montesquieu (que foi discípulo o chinês France Arcadius Hoang, ao lado de Leibniz e Fréret, nos estudos sinológicos, segundo nos conta Madeleine David, autora fundamental para a *Gramatologia*) e Rousseau até chegar ao século XX. Não é à-toa que o diálogo com a França foi sempre fundamental para os pensadores brasileiros, como já afirmado na Introdução acerca da aliança Brasil-França e do projeto antropofágico. A América (França Antártida), entendida como terra do Novo, abriu os horizontes do pensamento utópico e conforme o *Manifesto Antropófago* possibilitou, entre outras coisas, a eclosão dos direitos humanos universais que hoje os ocidentais pensam ser produto da sua exclusividade genial, do seu "milagre" iluminista (ver NODARI, Alexandre. *O perjúrio absoluto: sobre a universalidade da antropofagia*, p. 116). Nessa paixão pelos outros mundos, também deve ser destacada a presença positiva da África colonial na filosofia francesa (apesar do fato terrível que é o colonialismo), com o nascimento e às vezes a infância de tantos filósofos franceses nos seus países de origem como Marrocos ou Argélia (p.ex., Camus, Derrida, Althusser e Badiou), além da Europa Oriental de Levinas, Koyré e Kojève.

1.3 MATERIALISMOS CONTEMPORÂNEOS E A FILOSOFIA FRANCESA

1.3.1 Hiper(i)materialismo Histórico

1.3.1.1 O conceito de matéria e a matéria do conceito

"Pour qui entend le grec et la philosophie, cette généalogie qui transfigure le ligneux en on ligneux, on pourrait dire qu'elle met aussi en tableau un devenir-immatériel de la matière. *Hylè*, la matière, on sait qu'elle est en premier lieu de bois. Et dès lors que ce devenir-immatériel de la matière semble n'occuper aucun temps et opérer sa transmutation dans la magie d'un instant, d'un seul coup d'oeil, par la toute-puissance d'une pensée, nous pourrions être tentés de le décrire comme la projection d'un animisme ou d'un spiritisme. Le bois s'anime et se peuple d'esprits : crédulité, occultisme, obscurantisme, immaturité d'avant les Lumières, humanité puérole ou primitive. Mais que seraient les Lumières sans le marché ? Et qui progressera jamais sans valeur d'échange?"

(J. DERRIDA, *Spectres de Marx*)

"O materialismo deve ser uma forma de idealismo, já que está errado - também".

(Marshall SAHLINS, *Esperando Foucault*)

Pelo que já foi dito, fica claro que Derrida não pode ter sido um materialista senão *sob rasura*; ou seja, a comparação não envolve a redução do autor a uma tipologia ideal ou classificação rígida, mas é simplesmente um experimento comparativo. Veremos mais detalhadamente em que ponto Derrida e o materialismo se separam e se encontram, porém já faço o destaque a fim de mitigar resistências imediatas. Inicialmente, ao menos três motivos do materialismo marxista saltam aos olhos como descabidos. Primeiro, as ressonâncias que poderiam o vincular à dialética, filosofia da história e a conceitos problemáticos como ideologia, proletariado e alienação (por suporem uma transparência original, um original, uma nostalgia de origem). Segundo, o reduativismo naturalista (ou fisicalismo): se é possível dizer que há continuidade na natureza, essa continuidade não se dá sem dobradiças (*brisures*), lugares de ruptura e junção, de modo que o próprio conceito de natureza se transforma

permanentemente, assim como tampouco as idealidades são apenas epifenômenos "ideológicos". Terceiro, sem que "matéria" seja entendida como bloco indivisível, átomo ou substância amorfa⁸⁰.

O conceito de matéria não é senão uma aproximação de uma filosofia da imanência. Ambos - "matéria" e "imanência" - são termos que carregam problemas, cada um segundo a seu modo. O conceito de matéria muda e isso não significa crise nem refutação, mas transformação⁸¹. Portanto, não se trata de o descartar pensando, por exemplo, em conceitos da mecânica quântica ou no conceito cibernético de informação, mas perceber como esses conceitos são, hoje em dia, a própria matéria. O pensamento da matéria é o pensamento da Terra, isto é, do concreto. É aquele que jamais descola totalmente os pés do chão, permanecendo de braços dados com o empirismo e o ceticismo diante da metafísica, da religião e do dogmatismo. Não rejeita o especulativo, apenas toma precauções falibilistas diante dele. Nunca perde de vista o pensamento do pé para viajar ilimitadamente com o da cabeça⁸². Isso significa pensar, ainda com Louis Althusser e admitindo como polêmica a posição, que a divisão entre materialismo e idealismo é o mais central dos debates filosóficos⁸³. O próprio recalque de Platão (o fundador), ao nunca mencionar Demócrito nos debates, já quer dizer que a Filosofia - ou seja, o idealismo - desde sempre expurga o fantasma do materialismo⁸⁴. E isso não apenas para fazer sobreviver as idealizações e conservar seus cadáveres sagrados, mas fundamentalmente por razões de poder. Ocultar o vínculo entre teoria e prática, fazendo da primeira uma abstração pura que legitima a segunda, em uma espécie de diagonal do pensamento, é o caminho mais fácil da filosofia. Mais uma vez os diversos materialismos se mixam: saber e poder são isomórficos a serviço do Rei-Pai-Sol-Capital-Logos-Zôon.

⁸⁰ "O rastro não é uma substância, um ente presente, mas um processo que se altera em permanência. Ele não pode senão se reinterpretar e sempre, finalmente, se deixa levar" (DERRIDA, Jacques. *"Outrem é secreto porque é outro"* (PM), p. 355). Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Posições*, pp. 73-75.

⁸¹ ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy*, pp. 187-188. Ver ainda, p.ex., BÓRQUEZ, Zeto & RODRÍGUES, Marcelo. *Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales*. **Revista Pensamento Político**, p. 197, disponível em <www.pensamientopolitico.udp.cl>. Acesso em 10.08.2013.

⁸² "Uma prática *subterrânea* reconhece que a política nasce da planta do pé" (CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*, p. 65 e 94).

⁸³ ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy*, p. 191; *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pp. 31-33, 54; ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*, vol. 1, pp. 11-32. Ligação não apenas de Derrida com o velho materialismo, mas de toda uma geração que retoma o pensamento não-platônico da Antiguidade nas suas mais diversas implicações: Althusser, Deleuze, Foucault, Lyotard e Serres são outros exemplos.

⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *Mes chances (PY)*, p. 371.

1.3.1.2 *Materialismo dialético e materialismo histórico*

Para Louis Althusser, o fio que ligaria a filosofia de Marx à ciência contemporânea (capaz de fazer o alemão autor de uma "revolução epistemológica" como Galileu, Darwin e Freud) é seu materialismo como contraponto ao idealismo predominante no campo filosófico (não raro correspondente ao que se depreciativamente chama de "metafísica"). Contrariamente aos filósofos, os cientistas nas suas suas práticas seriam "materialistas espontâneos", independente de uma fundamentação teórica específica a respeito. Atenta a esse materialismo espontâneo, a contribuição de Marx e depois Lênin seria acrescer a esses campos científicos um novo "continente" equivalente à matemática para os gregos e à física para os modernos: o continente da história. A historicidade imanente às práticas científicas se contraporia ao modo idealista-contemplativo que a filosofia tradicionalmente ostenta⁸⁵. Para além das nítidas dimensões políticas exploradas por Althusser no texto, isso nos leva a perceber que, de Epicuro e Demócrito a Diderot e La Mettrie, de Marx e Engels a Althusser e Bachelard, o materialismo carrega consigo a ideia de uma historicidade imanente do real que não se reduz a um esqueleto formal pré-engendrado no Livro da natureza.

Por isso, o motivo materialista sempre foi associado ao acaso, à contingência, ao acidente, à história e em certas ocasiões à diferença. A inversão e deformação das oposições que inferiorizavam esses conceitos, como é sabido, faz parte da desconstrução. Por isso, das associações possíveis, o materialismo é aquela que decididamente afirma uma posição não-tradicional em relação ao logocentrismo. Esse materialismo recalcado só pode ser histórico. Derrida sempre resistiu à dialética e, por isso, ao materialismo dialético. Ao fazer da diferença contradição, a dialética seria a guardiã dos dualismos e da violência marginalizante do pensamento ocidental⁸⁶. O materialismo dialético não seria outra coisa que um idealismo

⁸⁵ ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy*, pp. 180-181, 186-188, 191. A tese de Althusser parece absolutamente verossímil ainda no contexto atual: mesmo que filosoficamente questionável, o traço comum às intuições filosóficas de grandes cientistas como Stephen Hawking ou Richard Dawkins é sua defesa intransigente (e por vezes intransigente *demais*) do materialismo, muitas vezes identificado com o fisicalismo, naturalismo ou ateísmo. Ver ainda: HYPOLITE, Jean. *Le "scientifique" et l' "idéologique" dans une perspective marxiste (F)*, pp. 360-371.

⁸⁶ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 116-117 (acolhendo, inclusive, a posição de Balibar contra a ideia de materialismo dialético *em Marx e Engels*). A relação de Derrida com a dialética equivale à de Deleuze, Foucault e Lyotard, ou seja, rejeição integral. Diversas vezes Derrida afirma rejeitar a dialética por tratar a diferença como contradição, o que seria insuficiente em relação à *dyfferença* e às demais figuras ambivalentes

disfarçado. Histórico, porém, sem que a palavra "história" carregue qualquer sentido teleológico, qualquer sentido. História como jogo, como lance de dados, sem leis, sem necessidade. Logo, por materialismo histórico entenda-se sobretudo as ontologias que descartam qualquer ideia de essência supra-histórica ou suprassensível, percebendo todos os fenômenos, sem exceção, como oriundos de configurações históricas, humanas ou não⁸⁷.

Para esse hipermaterialismo histórico, as constantes objeções humanistas de Sartre, por exemplo, lamentando a redução dos indivíduos "a pedras, cadeiras ou mesas"⁸⁸ ou ironizando a antropologia de Lévi-Strauss por nos fazer parecer com as formigas, não causam mais grande embaraço, uma vez que aprendemos a admirar e perceber a complexidade e historicidade das pedras, das cadeiras e das mesas, assim como a beleza das formigas. A chamada "object-oriented ontology", as filosofias "minerais" ou "vegetais"⁸⁹, ou mesmo ainda o "anticorrelacionismo" do *speculative realism* nos mostram que essas supostas banalidades para os defensores do elevado espírito humano são bem mais interessantes que parecem à primeira vista⁹⁰.

que ele explora. P. ex., DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 108. Ver, por exemplo, a "explicação da explicação" que Baring fornece, mencionando os dois grupos que disputavam a interpretação de Husserl (existencialistas e dialéticos), acerca do prefácio a *Problema da Gênese na Filosofia de Husserl* (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 132; 136). Para uma resposta a Deleuze que, de certa forma, poderia contemplar Derrida, ver MALABOU, Catherine. *Who's afraid of hegelian wolves?, passim*; BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 144-173.

⁸⁷ No sentido genérico, por exemplo, de DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, p. 3 ou *A thousand years of non-linear history*, p. 11, inspirado em Gilles Deleuze e cientistas como Prigogine, e não no mais específico e tradicional que refere ALTHUSSER, Louis. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, pp. 38-40, como "ciência da história" ou das "leis da história". O que se modifica em relação ao materialismo histórico dogmático é o próprio conceito de história, que se desfaz de qualquer tipo de teleologia (o que significa repensar a dimensão da história a partir de uma nova ideia de *temporalidade*), e de qualquer tipo de cisão entre o humano e o natural. *Tudo se faz fenômeno histórico*. Por isso, poderíamos também chamá-lo de *materialismo hiper-histórico* ou *hipermaterialismo histórico*.

⁸⁸ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 31. "Todo o materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objectos, quer dizer como um conjunto de reacções determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Quanto a nós queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material" (SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*, p. 274).

⁸⁹ Por exemplo, COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Animal, Vegetable, Mineral: ethics and objects*; MARDER, Michael. *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, sem falar nos inumeráveis estudos, na esteira derridiana e de outros filósofos, em torno da animalidade (por todos, *L'animal autobiographique*, org. Marie Louise Mallet e *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, org. Maria Esther Maciel).

⁹⁰ Por essa razão, mostra-se ainda insuficiente o novo "materialismo dialético" proposto por Zizek, uma vez que continua inscrito na matriz antropocêntrica ao deslizar da possibilidade hegeliana da "rachadura no próprio real", tese que parece altamente subversiva, para um real totalizado que se fratura no simbólico ("como a intervenção significativa (narrativização) intervém no real"), "lacanizando" Hegel. Seu pensamento, por isso, continua correlacional à medida que oscila entre um real totalizado e um simbólico que o fratura (ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*, pp. 18-26). Ver, por exemplo, como Malabou responde aceitando o desafio da "naturalização" total do cérebro (dimensão, além do real-imaginário-simbólico, do "material"), sem recorrer à ideia de mente, para se contrapor a Zizek (MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?*, pp. 26-33; *Post-trauma: towards a new definition*, pp. 228-229 e 233-235). Aliás, como pontua de forma muito perspicaz Baring, o próprio Derrida já

Finalmente, esse hipermaterialismo histórico, em vez de uma teoria total do Livro da natureza, na forma de uma *mathesis universalis* (herdeira portanto dos modelos matemáticos, lógicos ou teológicos que trabalham as idealidades no presente), tem a forma de uma história geral da organização, buscando superar, ao mesmo tempo, o fisicalismo redutivista, a metafísica da presença e a fronteira entre vivo e não-vivo. Veremos como essa história pode abrigar a ideia de contingência radical sem precisar, com isso, preservar a ideia de necessidade da contingência.

1.3.2 O Materialismo Francês

1.3.2.1 Materialismo e Tradição Laica Revolucionária

A tradição francesa tem peculiaridades que a distinguem da anglo-saxônica (positivismo lógico, pragmatismo e filosofia analítica) e da germânica (kantismo, hegelianismo, fenomenologia, marxismo e Escola de Frankfurt), embora em forte contato direto com ambas (em especial a germânica, bastando-se perceber as disputas hermenêuticas em torno dos "três H's" - Hegel, Husserl e Heidegger). Fortemente avessa ao platonismo e a teologia, em especial sua variação cristã, essa tradição recusa qualquer tipo do idealismo e suas variantes. O *ethos* francês revolucionário na sua laicidade radical (chegando seguidamente ao ateísmo militante) e rebeldia política (capaz de fazer surgir já no século XVII e XVIII autores como Diderot, Helvetius, La Mettrie e o Marquês de Sade), possibilita pontes ainda inexploradas com os novos materialismos do século XXI que podem ser surpreendentemente produtivas.

Pensamento que, nas suas linhas materialistas a remontar o atomismo grego e a matemática cartesiana, expõe uma filosofia "maldita" que procura se contrapor à esmagadora tradição filosófica por muitos séculos aliada de todos os soberanos. Rebeldia selvagem que,

considera Lévi-Strauss *desconstrutor* quando afirma as estruturas biológicas do cérebro contra a ideia de um "simbólico" na oposição natureza/cultura (BARING, Edward. *Derrida, Lévi-Strauss, and the Cahiers pour l'Analyse; or, how to be a good structuralist*, pp. 65-66). Voltarei à questão no Capítulo 3.

como já dito, aproximou dos selvagens americanos, gerando uma permanente obsessão pelos outros mundos, da França Antártida à China, dos antropólogos aos maoístas. Linhagem que se cruza, por outro lado, com o que o próprio Derrida nomeia "tradição anti-religiosa" franco-alemã (Voltaire, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger)⁹¹, à qual facilmente se acrescentaria boa parte dos filósofos importantes do século XX, de Bataille a Badiou e ao infinito. O intuito, contudo, não é exercer atividade censória nem simplificar as intrincadas relações entre filosofia e teologia, como muitas vezes ingenuamente os "ateístas" ou "laicos" fazem (e cujo contrário o próprio Derrida muitas vezes não cansou de mostrar⁹²), mas simplesmente explorar essa direção francamente materialista e "descristianizadora" que é peculiar ao mundo francês e atraiu diferentes inteligências estrangeiras, do germânico Friedrich Nietzsche⁹³ ao brasileiro Silvano Santiago⁹⁴. Pensamento que sempre se coloca na vizinhança da ciência, já que o materialismo é sua "filosofia espontânea". Ciência, arte e filosofia de braços dados pensando *contra* o poder, permanentemente insurgentes, jamais aceitando uma ideia de ordem que apenas chancela uma ordem das ideias.

Se François Cusset tem toda razão em suspeitar da simplificação da academia anglo-saxônica em torno do rótulo "French Theory"⁹⁵, Edward Baring tem também razão em começar seu trabalho "The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968"⁹⁶ anotando

⁹¹ DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*, p. 46. Tradição "anti-religiosa" que sempre atraiu Derrida, desde suas leituras na infância de André Gide e logo após Nietzsche (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 43, 48, 55-56). Por outro lado, no próprio texto introdutório, Derrida afirma que Heidegger e Voltaire seriam "protocatólicos" na sua crítica à Igreja Romana (idem, p. 37, nota 9).

⁹² "A oposição sagrada/secular é ingênua, exigindo muitas questões desconstrutoras. Ao contrário do que se acredita saber, nunca entramos numa era secular. A idéia mesma do secular é de ponta a ponta religiosa, cristã na verdade" (DERRIDA, Jacques. "*Outrem é secreto porque é outro*" (PM), p. 337); *Foi et savoir*, pp. 15-16; *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*, pp. 102-127. Pode-se dizer, tomando os termos *com rigor* de acordo com o sentido que irão adquirir ao longo da tese, que a definição para a teologia de Deleuze (lendo Klossowski) é válida para Derrida: "a teologia é agora a ciência das entidades não existentes, a maneira segundo a qual estas entidades, Cristo ou anticristo, animam a linguagem e formam para ela este corpo glorioso que se divide em disjunções" (DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, p. 290).

⁹³ Ver, sobre o tema, MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche, um "francês" entre os franceses*, passim; SCHRIFT, Alan. *Le nietzschéisme comme épistémologie: la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960*, pp. 95-109.

⁹⁴ SANTIAGO, Silvano. *O começo do fim*, p. 15. Santiago editou a primeira obra sobre o filósofo no Brasil: *Glossário de Derrida*.

⁹⁵ Infelizmente o título do livro de François Cusset foi traduzido em português para "filosofia francesa", quando o original, em francês, vinha com título "French Theory". É evidente que o autor queria contrastar a filosofia francesa com a *French Theory*, mostrando ser a última um fenômeno fabricado em outra cultura. A tese contrastará, admitindo em certos momentos um espírito um pouco belicoso, French Theory e filosofia francesa (CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 13-23).

⁹⁶ Esse interessante livro, com o qual tive contato apenas numa etapa avançada da redação dos capítulos genealógicos, mostrou-se muito apropriado em muitos aspectos e teceu o mesmo tipo de conexões entre Derrida e o pensamento francês que procurei elaborar (por isso o pontua diversas notas de rodapé e reforça argumentos do texto várias vezes). Baring tem toda razão em afirmar que os intérpretes da obra geramente subestimam o contexto intelectual francês em que ela nasceu e as posteriores reconstruções mais próximas da literatura. Por

que, apesar do acerto de Cusset, é inegável que do ponto de vista histórico o rótulo é plausível, e que a história da comunidade intelectual da França pós-guerra está repleta de personagens cujas relações se davam não apenas nos circuitos acadêmicos, mas inclusive em ocasiões sociais (no sentido brasileiro da palavra)⁹⁷.

1.3.2.2 Derrida e os três gaps kantianos

"Aliás, ele tinha uma tendência a reduzir tudo a Kant. 'A característica de um grande filósofo é que o encontramos em todas as encruzilhadas', ele dizia" (Paul Cottin sobre Derrida, *apud* PEETERS, *Derrida*, p. 147).

Parto do materialismo francês também por outra razão: trata-se de demonstrar que o pensamento de Derrida não se guia pelas duas cisões kantianas mencionadas linhas atrás como "correlacionismo"⁹⁸. Sua obra não se restringe à epistemologia, à filosofia da linguagem e muito menos ao âmbito antropológico. As cisões que Kant estabeleceu não só não são preservadas na obra derridiana, como inclusive frequentemente, talvez *sempre*, sejam os alvos preferidos da desconstrução. Chamaremos esses dualismos de três *gaps* kantianos. São eles:

outro lado, tem resvalos do tipo: "God was an axiom Derrida could not do without; his anti-foundationalism was consonant with a religious tradition criticizing human arrogance, but he never proposed substituting a final religious ground" (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, 2011, p. 9). O mesmo se dá em outros momentos: "In Derrida's presentation, then, Humanism was to be replaced not by the certainty of science, as Althusser had wanted, but rather by the humility and patience of an openness to God" (idem, p. 272). Com todo respeito, nada parece mais distante da realidade, e a tese busca provar em linha diagonal o contrário. Aliado a ele, parece haver um exagero - que redundando em incompreensão - em torno do papel de Heidegger e da finitude *já desde* "A Origem da Geometria" (ver, p.ex., JANICAUD, D. *Heidegger en France*, vol. 1, pp. 208-209; ver ainda PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 106). Nesse ponto, creio que Baring, ao lado de tão cuidadosas e valiosíssimas observações, exaspera o papel, p.ex, do texto de Birault na recepção de Heidegger por Derrida a fim de fortalecer essa tese em torno da ideia de Deus. Todas as pontuações de Derrida a Husserl que Baring lê como *afirmações* de Deus podem ser lidas exatamente ao contrário, como uma *ideia reguladora* que, usando uma palavra que virá mais tarde, é passível de desconstrução. É mais plausível que Derrida já estivesse, àquela altura, sob a influência da finitude heideggeriana que, como Hägglund bem percebe, *não deseja* a infinitude porque não vê a finitude como *pathos* (ver, idem, pp. 170-180; HÄGGLUND, M. *Radical Atheism*, passim). Aliás, todo problema pode ser equacionado como o esquema finito/inefável - interpretação correlacional - que Baring segue ao longo de todo o livro (apesar de mencionar a obra de Hägglund), e que procuro me contrapor.

⁹⁷ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 1.

⁹⁸ São diversos os legatários de Kant hoje em dia, mas podemos resumir o *ethos* correlacional, já traçando a ponte do mundo anglo-germânico, a partir das obras de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, que procuram interligar Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Peirce e a tradição crítica da Escola de Frankfurt.

(1) coisa-em-si e fenômeno; (2) liberdade (humana) e determinação (natural); (3) empírico e transcendental.

A primeira cisão kantiana, como é sabido, dá-se entre coisa-em-si e fenômeno. Kant afirma já no início da *Crítica da Razão Pura*:

Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objectos, como coisa em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisa em si, mas que são estes objectos, como fenómenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (...) ⁹⁹.

Como mostrei, a interpretação correlacional mantém essa linha de separação. Se ela é ainda mantida, de certa forma, no raciocínio fenomenológico a partir do "pôr entre parênteses" (*epokhê*) o real para fixar-se no sentido subjetivo (e depois intersubjetivo), é algo que não escapa a uma controvérsia na qual não gostaria de me posicionar. Aliás, esse era justamente um dos principais tópicos de debate, como veremos, na "fenomenologia matemática" dos anos 50 que influenciou diretamente o texto de introdução à "Origem da Geometria" ¹⁰⁰. De qualquer forma, Derrida *não* era um fenomenólogo, ao menos não nesse sentido. Para além da controvérsia na interpretação de Husserl, a influência neohegeliana é aqui decisiva. Hyppolite, nesse sentido, é categórico na leitura de Hegel que coloca o tema da imanência, eliminando a coisa-em-si, como dos seus principais tópicos. Nesse ponto, Derrida andava de mãos dadas a Hegel, jamais admitindo a existência de um inefável, nem mesmo quando tratou, muito mais tardiamente, do "segredo" ou da "cripta". A lógica representacional (pensamento, de um lado; real, de outro) simplesmente não funciona aqui. Trata-se de um "método" imanente, pois se o caminho da ciência já é a ciência, o método não é reflexão

⁹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 22. Relacionando Derrida e Kant em torno desse ponto, embora sob outro ângulo, ver HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, pp. 24-25.

¹⁰⁰ Essa afirmação não exclui, portanto, outras interpretações que potencializam o legado de Husserl e da fenomenologia. Dan Zahavi, por exemplo, analisando as duas correntes husserlianas nos EUA (Costa Oeste e Costa Leste), mostra como elas tendem a se dividir em torno da interpretação "ontológica" e "fregeana" (em torno do sentido), admitindo que a questão é complicada, uma vez que o próprio Husserl foi ambíguo em torno do tema (ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 54-65). Potencializar a fenomenologia me parece ser ir não somente na mesma direção de Zahavi, como inclusive mais radicalmente abrir mão do próprio sujeito transcendental (DERRIDA, Jacques. *La voix et la phénoméne*, p. 92). Não por acaso o pensamento francês realizava exatamente esse movimento em torno do mesmo debate na época em que Derrida escrevia a introdução à *Origem da Geometria* (como veremos, p.ex., com Suzanne Bachelard).

exterior e preliminar: ele é a própria produção e estrutura da totalidade da ciência que se expõe ela própria na lógica¹⁰¹. Rompendo o dualismo entre método e conteúdo, Hegel transforma a ciência no *corpo* que abrange esqueleto e carne. A crítica do formalismo é também, de outro lado, crítica do empirismo, ambos constituindo uma estrutura biface ou híbrida¹⁰². O método tradicional, ao formar um esqueleto exterior ao conteúdo propriamente dito da ciência, apaga sua própria historicidade, cujo processo de desenvolvimento é justamente o que faz a ciência. O caminho da verdade, afirma Derrida, se engendra ele mesmo na historicidade da lógica¹⁰³. A lógica especulativa hegeliana, ao contrário do formalismo, é simultaneamente produção e apresentação de seu conteúdo: ela não pode pressupor nada que lhe seja exterior, seu conteúdo é seu próprio resultado. Assim, o conteúdo é a própria apresentação¹⁰⁴.

O fim do prefácio, se ele é possível, é o momento a partir do qual a ordem de exposição (*Darstellung*) e a cadeia do conceito, no seu auto-movimento, se recuperam segundo uma espécie de síntese *a priori*: não mais separação entre produção e exposição, somente uma *apresentação* do conceito por si mesmo, na sua palavra própria, no seu *logos*. Não mais anterioridade ou retardo da forma, nem exterioridade do conteúdo, a tautologia e a heterologia se acoplam na proposição especulativa. O processo especulativo e o processo sintético se cobrem mutuamente. O conceito se enriquece *a priori* de suas determinações sem sair de si mesmo ou volta sempre de si mesmo, no elemento da presença a si. Determinação efetiva do "real" e reflexão "ideal" se unindo na lei imanente do mesmo desenvolvimento¹⁰⁵.

O método, portanto, não é senão o caminho traçado a partir da própria imanência do objeto, não há mais esquema pré-engendrado que tira a dinamicidade do real e, ao mesmo tempo, a historicidade da própria ciência enquanto algo temporal. Há uma imersão do abstrato

¹⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Hors Livre (LD) (LD)*, p. 21. Ver: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia del Espiritu*. Mexico: Fundo de Cultura Económica, 1966, pp. 7-8.

¹⁰² DERRIDA, Jacques. *Hors Livre (LD)*, p. 17.

¹⁰³ DERRIDA, Jacques. *Hors Livre (LD)*, p. 23.

¹⁰⁴ DERRIDA, Jacques. *Hors Livre (LD)*, pp. 25-27; HEGEL, *Fenomenologia del Espiritu*, p. 9, 16, 32; HYPPOLITE, Jean. *Structure du langage philosophique d'après la préface de la "Phénoménologie de L'esprit"* (*F*), p. 341.

¹⁰⁵ "La fin de la préface, si elle est possible, c'est le moment a partir duquel l'ordre de l'exposition (*Darstellung*) et la chaîne du concept, dans son auto-movement, se recouvrent selon une sorte de synthèse *a priori*: plus d'écart entre la production et l'exposition, seulement une *présentation* du concept par lui-même, dans sa propre parole, dans son *logos*. Plus d'antériorité ou de retard de la form, plus d'extériorité du contenu, la tautologie ou de retard de la form, plus d'extériorité du contenu, la tautologie et l'heterologie s'accouplent dans la proposition speculative. La procédure analytique et la procédure synthétique s'enveloppent mutuellement. Le concept s'enrichit *a priori* de ses déterminations sans sortir de lui-même ou en revenant toujours auprès de lui-même, dans l'élément de la présence à soi. Détermination effective du 'réel' et réflexion 'idéelle' s'unissent dans la loi immanente du même développement" (DERRIDA, Jacques. *Hors Livre (LD)*, p. 37, tradução livre).

no concreto¹⁰⁶, um *contorno* que procura se guiar pela própria dinâmica imanente que orienta o processo, sem que forças exteriores intervenham para ditar um ritmo que não aquele dado pela própria situação¹⁰⁷. Veremos como o pensamento da escritura se dá exatamente nessa imanência, ainda que rompa com os motivos da circularidade, do retorno a si e do saber absoluto hegelianos.

...

A segunda cisão, igualmente rejeitada por Derrida, cria um *gap* entre humano e natureza, ou natureza e cultura, livre-arbítrio e determinismo, sustentada por Kant a partir da ideia de uma razão prática regida pela liberdade que se oporia à determinação natural newtoniana. Kant conceitua a liberdade fora do âmbito dos fenômenos, como acesso à coisa em si, salvaguardando-se de qualquer materialismo que queira estender a natureza para o âmbito humano. Diz ele, entre tantas passagens passíveis de citação:

Já que a simples forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão e, por conseguinte, não é nenhum objeto dos sentidos, conseqüentemente tampouco faz parte dos fenômenos, assim a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade, porque nestes os próprios fundamentos determinantes têm que ser fenômenos. Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre¹⁰⁸.

¹⁰⁶ HEGEL, *Fenomenologia del Espiritu*, p. 19; HYPOLITE, Jean. *Structure du langage philosophique d'après la préface de la "Phénoménologie de L'esprit" (F)*, p. 351.

¹⁰⁷ HEGEL, *Fenomenologia del Espiritu*, p. 38 ("La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple; con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad simples; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico. De ahí que sea innecesario revestir de formalismo al contenido concreto desde el exterior; aquél, el contenido, es en sí mismo el paso a éste, al formalismo, el cual deja, sin embargo, de ser un formalismo externo, porque la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto").

¹⁰⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, p. 48, 190; idem, *Crítica da Razão Pura*, p. 26, 76, 79, 167, 236, 247, 312, 367, 406, 463, 467-468 etc.

Nítido tratar-se de uma herança de outros lugares mais antigos¹⁰⁹, mas mantenhemos (a fim de evitar o confronto com essas gigantescas tradições) o âmbito de análise ao pensamento *secular* de Kant que até hoje domina o cenário filosófico¹¹⁰. Derrida nunca aceita essa cisão (o pensamento da animalidade é a maior demonstração), e a influência da epistemologia francesa e do estruturalismo parece ter sido decisiva aqui. No corolário do *Teorema II* da Crítica da Razão Prática, por exemplo, Kant vincula a moral a uma faculdade de apetição superior, comprometendo-se com o humanismo (em contraponto às regras práticas materiais, regidas pela "faculdade de apetição inferior")¹¹¹. A identificação kantiana **humano = liberdade / natureza = mecanismo**, reciclada hoje em dia contra a ameaça naturalista, será alvo permanente da tese.

A primeira epígrafe de "Os Fins do Homem", posicionamento de Derrida em relação a todo debate francês em torno do humanismo, traz justamente Kant em um dos momentos essenciais da segunda Crítica. A segunda, Sartre. A terceira, Foucault. Em outros termos: é nítido que a leitura de Derrida adere ao anti-humanismo que prolifera, pelas vias de Heidegger e Lévi-Strauss, em solo francês à época. Já nas epígrafes, sua ordem e lógica, é claro esse movimento de desconstrução que percorre o conceito de humano. A cisão entre humano e natureza, característica da filosofia francesa da primeira metade do século XX (como veremos), é questionada *in totum*, em um corte que pretende ser ainda mais radical que o realizado por Heidegger na "Carta sobre o Humanismo" (e revisando a leitura antropológica dos "três H"), Derrida questiona, desfeita a interpretação anterior, aquilo que mesmo assim

¹⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*, p. 15.

¹¹⁰ "Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza supra-sensível**, sem com isso romper seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura" (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, p. 69). Ainda: idem, p. 90, 110, 123, 134, 149, 152, 154, 164, 198, 229.

¹¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, p. 38; idem, *Crítica da Razão Pura*, p. 471 ("Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em actos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos"), 637 etc. Não parece coincidência a insistência de Nietzsche sobre temas como o apetite, o instinto etc., justamente contestando a hierarquia humanista-teológica de Kant. Aliás, é o que Derrida, misturando anedota e filosofia, afirma no encontro de Cerisy: "A passer les frontières ou les fins de l'homme, je me rends à l'animal : à l'animal en soi, à l'animal en moi et à l'animal en mal de lui-même, à cet homme dont Nietzsche disait à peu près, je ne sait plus où, qu'il était un animal encore indéterminé, un animal en défaut de lui-même" (DERRIDA, Jacques. *Le animal que donc je suis*, p. 253).

sobrevive nos textos desses filósofos enquanto privilégio humano¹¹². A filosofia de Derrida, portanto, é um questionamento permanente de todas as bordas que separam natureza e cultura, tanto do lado do animal quanto da máquina. Essa reconstrução, portanto, envolve uma ruptura com o conceito moderno de natureza, a fim de ultrapassar essas próprias bordas que a tradição filosófica tem sustentado.

...

Poderíamos arriscar uma terceira cisão que *aprofunda* a crítica ao correlacionismo numa direção talvez indesejada por Quentin Meillassoux: a cesura entre empírico e transcendental, herança kantiana que separa o conhecimento empírico das suas condições de possibilidade, considerando-as como *a priori* categorial que torna a experiência possível¹¹³. Ao contrário da pretensão de um pensamento absoluto que (apesar de se reivindicar materialista) mantém a divisão entre ser e pensamento, asseverando um intelecto infinito que corrigiria o correlacionismo kantiano restaurando o cartesianismo enquanto pensamento matemático anti-correlacional das qualidades primárias, como propõe Meillassoux, trata-se de ir numa outra direção: ainda com apoio hegeliano, perceber o *fio antecedente* que possibilita a divisão entre empírico e transcendental, pensamento e real, concebendo-os como resultado de uma única e mesma imanência. Como veremos, a ideia de um intelecto infinito é, para Derrida, a mais legítima herança da teologia do Livro. Kant aqui teria razão contra Meillassoux: finitude do pensamento, mas sem a (boa) infinitude do real e sem ideias regulativas; finitude geral, errância no mau infinito, que é o infinito da finitude. Fidelidade a Kant na mais herege infidelidade: finitização geral que atinge tudo, inclusive próprias categorias e sujeito numenal e risca as ideias regulativas; enfim, nada escapa àquilo cujas portas da finitude que o filósofo alemão abriu.

¹¹² Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo ou Carta sobre o Humanismo*, pp. 44-45, 55.

¹¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 53 ("Chamo *transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste género deveria denominar-se *filosofia transcendental*").

1.3.2.3 As quatro correntes do materialismo francês

Segundo o esquema que seguirei nos próximos capítulos, o pensamento francês do século XX inicialmente dividia-se em três correntes: a primeira com matizes de Hegel (e subterraneamente com influências também de Marx, Nietzsche e Heidegger), formada por Alexandre Koyré, Jean Hyppolite, Alexandre Kojève e Georges Bataille; a segunda, fenomenologia e existencialismo de Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas; finalmente, a terceira visava a uma filosofia da imanência de diálogo forte com a ciência moderna (ou uma epistemologia, simplesmente) formada por exemplo por Henri Bergson, Gaston Bachelard, Jean Cavailles e Georges Canguilhem. Alguns anos mais tarde essas três correntes foram complementadas por uma quarta de viés fortemente renovador e corte transdisciplinar: o estruturalismo, capitaneado por Claude Lévi-Strauss, de fortíssimo impacto sobre Derrida. Alguns personagens (como Jean Wahl, Michel Foucault, Louis Althusser, Jean Hyppolite) são "híbridos" nisso que se pretende ser apenas uma limitada "tipologia ideal" de um cenário bastante complexo e dinâmico¹¹⁴.

Jacques Derrida foi herdeiro de todas essas correntes em maior ou menor grau, amplificando o materialismo a partir da crítica ao logocentrismo, de um lado, e o deslocamento do anti-humanismo, de outro. Os derridianismos que ignoram essas influências fazendo dele uma espécie de ponto zero sem contexto são apenas exercícios de idolatria ou desconhecimento¹¹⁵. Nem mesmo ideias tão "propriamente" derridianas (que valor tem o *próprio* para Derrida?), como o logocentrismo ou a deiscência, deixam de ter relação com seus antecedentes históricos, com sua herança.

Essas quatro correntes (hegelianismo, existencialismo, epistemologia e estruturalismo) irão desaguar nas obras preciosas - embora hoje em dia ainda sob forte ataque da "contrarreforma" na filosofia - dos pensadores da década de 60, em especial Michel Foucault,

¹¹⁴ O recente e excelente livro de Frédéric Worms, por exemplo, utiliza a ideia de "momento filosófico" para pensar as constantes transformações da filosofia francesa no século XX: "momento do espírito" (1900-1945), "momento da existência" (1945-1960), "momento da vida e da estrutura" (1960-) (WORMS, Frédéric. *La philosophie en France aux XXe siècle*, passim). Se seguisse a proposta de Worms, os nós de problematização da tese seriam os três *gaps* kantianos. Também a arqui-conhecida classificação de Michel Foucault em "filosofia da vida" e "filosofia do conceito", repetida por Alain Badiou e nas leituras atuais dos *Cahiers pour l'Analyse*, acabou passando a segundo plano, deslocando-se para o interior do quadro da epistemologia.

¹¹⁵ Sobre o tema, ver MANIGLIER, Patrice. *Les années 1960 aujourd'hui*, pp. 13-19. Maniglier afirma: "la réception de Derrida est en pleine reconfiguration, migrant du champ littéraire où elle fut longtemps confinée vers la philosophie fondamentale à laquelle elle appartient sans aucun doute" (p. 15), com o que estou de pleno acordo.

Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard e justamente Jacques Derrida, também chamados "filósofos da diferença" ou, de modo totalmente questionável, "pós-estruturalistas" (nem se deveria mencionar o aberrante rótulo "pós-moderno"). Veementemente atacados pela geração dos "neokantianos" (Derrida os chamava de "filósofos-jornalistas") a partir do final dos anos 70, sobretudo a partir da mídia televisiva e do debate simplista, os "filósofos da diferença" representam para o campo intelectual as energias de transformação que o ex-Presidente Nicolas Sarkozy (com muitos precedentes) atacava quando desejava "enterrar de vez 1968". Na direção contrária da esmagadora hegemonia da aliança anglo-germânica (não por acaso suas sedes correspondem aos fatores *materiais* de poder no mundo atual) que combina correlacionismo e liberalismo e tende a ridiculizar a tradição francesa enquanto "irracionalista"¹¹⁶, trata-se de demonstrar, como nos belos trabalhos de Alain Badiou, Patrice Maniglier¹¹⁷ e Frédéric Worms¹¹⁸, justamente o oposto: o "momento filosófico" dos anos 60 na França foi comparável aos mais preciosos "picos" da filosofia, tal como a época de Sócrates, Platão e Aristóteles na Grécia Antiga e o idealismo alemão no século XIX¹¹⁹. Tanto teórica quanto politicamente. E certamente é pelo conteúdo subversivo de ambos os lados, desafiando a tradição filosófica e o poder político, que é veementemente denegada, censurada, reprimida, não lida ou mal lida¹²⁰ (pode haver algo mais ridículo que chamar Michel Foucault ou Jacques Derrida de "neoconservador"?).

Evidente que o quadro não visa exaurir influências: por óbvio, a influência direta de Husserl e especialmente de Heidegger é gigantesca. É arqui-conhecida a afirmação em *Posições* de que Heidegger viabilizou o espaço no qual posicionou seu pensamento. Heidegger, o filósofo da finitude, é seminal, absolutamente fundamental, para a compreensão da desconstrução. Ele marca a possibilidade de pensar a finitude sem considerá-la como um *pathos*, e nesse sentido constitui o ponto de ruptura com uma longa tradição que abrange

¹¹⁶ Sobre as respostas à French Theory nos EUA, CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 159-180. A tese carrega, como já admitido, a "axiomática da indignação" de Caputo, embora tente ao máximo ser compreensiva e inclusiva. Não se pode deixar de pontuar, por exemplo, a aproximação de filósofos como Werner Hamacher, Peter Sloterdijk, Bernard Waldenfels e mesmo Hans-George Gadamer, na Alemanha, e hoje em dia, contrastando com a atitude inicial de Habermas (e de Manfred Frank), seu "sucessor" Axel Honneth (aliás, o próprio Habermas se aproximou de Derrida no fim da vida deste) ou, por outra via, Markus Gabriel. Da mesma forma, não apenas pelo legado de Peirce e Austin, mas a aproximação com a filosofia analítica será sempre bem-vinda (geralmente também o comparando a Wittgenstein, Quine e Davidson), tal como hoje em dia vem sendo desenvolvida por Martin Hägglund, John Protevi, Graham Priest, Paul Livingston e A. Moore, entre tantos outros.

¹¹⁷ MANIGLIER, Patrice. *Les années 1960 aujourd'hui*, pp. 7-8.

¹¹⁸ WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XX^e siècle*, pp. 467ss.

¹¹⁹ BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française - depuis les années 1960*, p. 9.

¹²⁰ MANIGLIER, Patrice. *Les années 1960 aujourd'hui*, pp. 9-12. O próprio Derrida afirma o mesmo na sua última entrevista: DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a viver: entrevista con Jean Birnbaum*, pp. 25-27.

inclusive Hegel e Marx. Derrida ainda recebe por outras vias, nessa "fidelidade a muitos"¹²¹, o legado da tradição judaica (na qual se vê como um "marrano"¹²²) de Levinas, Edmond Jabès e Paul Celan, entre outros, e da literatura e poesia (sobretudo Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, Maurice Blanchot, James Joyce, André Gide e Francis Ponge), tornando-se verdadeiro mestiço entre todas essas tendências¹²³. A influência de Mallarmé e Blanchot (a assumida grande ausência da tese), parece ter sido muito aguda, em especial na problemática do Livro, do espaçamento e da escritura. Portanto, pense-se em um mestiço franco-argelino judeu entre hegelianismo, psicanálise, materialismo, fenomenologia, estruturalismo e epistemologia francesa, além da literatura, teatro e poesia. Derrida sempre marcou seu "território" exatamente como um não-território, um constante deslocamento que o expulsou de todas as possíveis comunidades que poderia ter integrado firmemente (para começar, um judeu magrebino que não podia falar árabe e nem teve contato com a tradição judaica, mas ao mesmo tempo sentia-se deslocado na sua língua-mãe, o francês). É nesses deslocamentos, nesse trajeto oblíquo mais tarde identificado com a própria desconstrução, que o filósofo se move.

A ordem desenhada não será estritamente cronológica nem visa exaurir o pensamento de cada filósofo mencionado, mas é antes dominada pelo motivo da influência que a obra exerceu na construção do pensamento derridiano segundo o fio do materialismo, podendo-se ver que são os últimos de cada linhagem (Bataille, Levinas, Althusser e Foucault) aqueles que estão em contato mais direto com o pensamento derridiano. Tampouco se procura dizer *qual filósofo tem razão* quando se dá o entre-choque de posições: a finalidade é, em vez disso, realizar um exercício comparativo a fim de provocar contrastes que garantam visibilidade a certos aspectos importantes. Além disso, *o capítulo não pretende ser uma retrospectiva histórica do materialismo francês, mas um entrelaçamento das fontes que podem ter provocado o acontecimento da filosofia derridiana*. Por razões de foco e das minhas próprias limitações pessoais, privilegiarei os autores que foram recebidos nas primeiras obras de Derrida (de 1967 a 1972), deixando de lado em alguma medida as fundamentais relações que se estabeleceram entre seus contemporâneos (p.ex., Deleuze, Guattari, Gadamer, Badiou, Lyotard, Serres, Nancy), entre autores que ingressaram mais tardiamente nos seus comentários (p.ex., Benjamin, Cohen, Rosenzweig, Adorno, Austin) e entre os que vieram

¹²¹ LISSE, Michel. *Donner a lire*, pp. 133-157.

¹²² DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, pp. 21-22. Ver adiante.

¹²³ DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, p. 81; DERRIDA, Jacques. "Outrem é secreto porque é outro" (PM), pp. 344-345.

depois (p.ex., Malabou, Stiegler, Cixiòus, Laruelle). Derrida será aqui uma foz cujas águas advém de diferentes rios.

2 UMA GENEALOGIA DO PENSAMENTO DE DERRIDA

2.1 O HEGELIANISMO FRANCÊS

"La philosophie de Hegel prétendant réaliser *un mode de pensée nouveau*, marquant une étape nouvelle et supérieure de l'évolution de l'esprit, un pas décisif fait en avant (...)".

(Alexandre KOYRÉ, *La terminologie hégélienne*).

A história do hegelianismo na França é fascinante e passa por diversos momentos, alguns muito curiosos, como a própria aproximação de Mallarmé ou dos surrealistas em torno do pensamento hegeliano (geralmente associado a um ultra-racionalismo completamente alheio à arte). Seu começo já é estranho: depois de uma tradução desastrosa de trechos da "Enciclopédia" pelo italiano A. Vera¹²⁴, é pela pena de Jean Wahl¹²⁵ (filósofo curiosamente muito mais inclinado na direção de Sören Kierkegaard) que a obra hegeliana é recebida na França. Hegel é lido nos seus escritos juvenis, nos quais a dimensão existencial prepondera sobre a parte lógica, criando-se a imagem de um "Hegel romântico" próximo a Schelling e Hölderlin¹²⁶. Esse será o clima em que a figura de Alexandre Kojève, seguindo Wahl e Koyré, irá demarcar a recepção do hegelianismo francês no século XX.

¹²⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*. In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**. Paris: Gallimard, 1979, p. 225.

¹²⁵ Bruce Baugh coloca nas conferências de Victor Delbos na Sorbonne em 1909, seguido por Jean Wahl, a partir do seu livro sobre a "consciência infeliz" em Hegel, e Koyré (ambos no período de 1929-1934) o ponto de partida (*French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. New York/London: Routledge, 2003, p. 7). Agradeço a Rodrigo Nunes a indicação desse livro. Ver ainda: HYPPOLITE, Jean. *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine (F)*, pp. 232-233; WAHL, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1929; KOYRÉ, Alexandre. *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*. In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, pp. 244-249.

¹²⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna*. In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, p. 149.

2.1.1 Derrida e Alexandre Kojève: as raízes do anti-humanismo

O russo Alexandre Kojève foi o grande disseminador da obra de Hegel enquanto referência absolutamente fundamental para quase todos os pensadores franceses do século XX, especialmente na sua primeira metade. Seu seminário realizado entre 1933 e 1939 na École Pratique de Hautes Études atingiu o status de "mítico"¹²⁷, tendo sido publicado em 1947 como *Introduction à la lecture de Hegel* sob a organização de Queneau. Autor da uma obra que valorizava ideias polêmicas (como a tirania), foi influência relevantíssima para Lacan, Sartre, Bataille, Blanchot e tantos outros. No entanto, Kojève deve ser lido com uma pitada de ironia, como uma prosa aventureira, provocativa e arrojada. Aliás, um poucos momentos em que Derrida toca explicitamente no polemismo kojéviano é para o "salvar", em "Espectros de Marx", da leitura caricata e forçada que Francis Fukuyama realiza, ressaltando o tom irônico (tomado no sentido literal pelo norte-americano) que nada condiz com a apologia do liberalismo desenvolvida pelo último¹²⁸.

Apesar de vinculado a Hegel, filósofo tradicionalmente encerrado no rótulo de "idealista absoluto", Kojève pode ser considerado como um materialista porque seu pensamento era uma *filosofia do concreto*, contrariando a tradição abstrata da filosofia a partir do cânone hegeliano¹²⁹. Embora decisiva sobre toda uma geração de pensadores franceses, a sua influência sobre Derrida, no entanto, parece vir mais pela via oblíqua de Bataille do que propriamente pela via direta. Não que Derrida não conhecesse a obra desse pensador, mas o papel primordial da dialética do reconhecimento e a interpretação fenomenológica da obra de Hegel, à luz de Husserl e Heidegger¹³⁰, parecem ter afastado Derrida - sempre atento aos meandros mais técnicos das obras analisadas - do enfoque adotado por Kojève¹³¹. Assim como mostrarei logo em seguida, quando analisar a relação com a fenomenologia francesa e

¹²⁷ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 1.

¹²⁸ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 120-124. Sobre isso, ver o hilário texto "O Imperador Juliano e sua arte de escrever", no qual Kojève disserta exatamente sobre a arte de escrever o contrário que se pensa (por exemplo, repetir mitos teológicos) para codificar o texto (ridicularizá-los) (KOJÈVE, Alexandre. *The Emperor Julian and His Art of Writing*, pp. 95-113).

¹²⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, pp. 41-43.

¹³⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, pp. 36-37. Segundo Baugh, foi Koyré, contudo, que, relendo Delbos, aproximou a síntese hegeliana do temporalidade em Heidegger (BAUGH, Brune. *French Hegel*, p. 20 e 24). Nada mais coerente com Hegel que esse movimento na sua própria recepção: do dito "panlogicismo" da *Enciclopédia* para uma "virada antropológica" no início do século XX, retomando-se após com Derrida de *Glas* e outros textos o "Hegel do conceito" para, em Catherine Malabou, encontrarmos finalmente a retomada do Hegel da *Enciclopédia* sob novas luzes.

¹³¹ Sobre a dialética do reconhecimento em Derrida, ver DERRIDA, Jacques. *Glas*, pp. 153-160.

em especial com Sartre, a interpretação de Derrida acerca desses seminais filósofos alemães - os "três H", Hegel, Husserl e Heidegger - sempre primou mais pelo aspecto técnico-conceitual do que pelo existencial-antropológico. As leituras humanistas e existencialistas, em outros termos, neutralizaram o potencial ontológico desses autores, tornando-os exclusivamente pensadores do fenômeno humano¹³². A leitura derridiana, ao contrário, primará por potencializar os meandros e detalhes dessas construções, ultrapassando a dimensão existencial como um caso importante, mas incapaz de resumir as diferentes possibilidades, por exemplo, da *Fenomenologia do Espírito* ou de *Ser e Tempo*.

Kojève, a partir de uma "desleitura genial" de Hegel e Heidegger, traça uma linha que separaria duas ontologias: de um lado, a natureza (ser-em-si, estático e dado); de outro, o homem (ser-para-si, negatividade). Para ele, portanto, a natureza não tem história, pois a história começa com o humano¹³³. Kojève é, por conseguinte, um dos fundadores do humanismo do século XX que desaguará no existencialismo¹³⁴. Apesar disso, uma tensão contraditória percorria seus textos: embora afirme uma linha de fratura entre humano e animal (ou humano e natural)¹³⁵, a temática do fim do homem (que coincidia com o fim da história¹³⁶) acaba desaguando mais tarde no anti-humanismo francês do qual Derrida será uma das vozes, ainda que talvez possamos pensar em termos de "desconstrução" do humano, e não tanto de "anti-humanismo". Ao mesmo tempo que Kojève é a fonte de Sartre, por exemplo, para afirmar a cesura do humano, a especulação hegeliana do fim da história o coloca também na reflexão anti-humanista (é possível ler uma das divergências mais tardias de Derrida com Lacan na mesma chave de leitura: Lacan, com o conceito de simbólico, ainda seria devedor da cesura kojèveana).

Alexandre Kojève, portanto, foi pensador, do humanismo e do anti-humanismo no mesmo gesto.

¹³² KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 37 ("Independentemente do que pensa Hegel, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica"); BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 9-17. Sobre a concepção dramática da existência humana no existencialismo, MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*, pp. 32 e ss ("Tout existentialisme est d'abord une philosophie de l'homme avant d'être une philosophie de la nature"). Ver o próximo item.

¹³³ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28.

¹³⁴ HYPOLITE, Jean. *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine* (F), pp. 239-240.

¹³⁵ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

¹³⁶ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 74-75. Sobre o debate com Bataille, idem, pp. 73-85; AGAMBEN, Giorgio. *El abierto*, pp. 15-18.

2.1.2 Derrida e Alexandre Koyré: o universo infinito

O erudito filósofo Alexandre Koyré (1892-1964) foi outro dos introdutores de Hegel na França. Após ter escrito um conhecido relatório acerca do estado do hegelianismo no país, Koyré impulsiona a corrente especificamente francesa, em especial na aproximação entre Hegel e Heidegger e crítica do motivo da totalidade. Em *A diferença*, é precisamente ele que serve como mediador entre Derrida e Hegel, referindo o primeiro o cuidadoso trabalho do russo em torno dos primeiros escritos hegelianos que, contrariamente ao uso habitual no alemão, utilizam o termo inusual *différente* para dar conta de uma relação "diferenciante" na dimensão da temporalidade, impossibilitando a plena presença (ou do "simples") no agora¹³⁷. Koyré também foi, por outro lado, um autor não apenas circunscrito ao âmbito da interpretação dos escritos de Hegel, escrevendo diversas importantes obras de filosofia da ciência, dentre as quais uma seminal: *"Do mundo fechado ao universo infinito"*. Tendo estudado com Bergson, Husserl e Hilbert, entre outros, Koyré apresentava-se como um filósofo perfeitamente ambientado na primeira metade do século XX, conhecendo o cenário praticamente por inteiro. Não seria possível, apesar da ausência de menções explícitas, ler uma parte da crítica derridiana à ideia de totalidade, geralmente expressa em termos do "Livro", como uma reverbação do trabalho de Koyré em torno do "universo aberto"¹³⁸? A era do Livro, que também é a época da clausura, não estaria virtualmente no seu fim exatamente em face da abertura que Koyré anuncia a partir da história da física? Koyré, portanto, ao lado dos cuidadosos estudos hegelianos, pode se situar com Gaston Bachelard como um epistemólogo atento à história das ciências e prontamente engajado na modernização das categorias filosóficas de acordo com os avanços do pensamento científico.

¹³⁷ DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, pp. 14-15; KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna*. In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, p. 168. Mais adiante: "Mais il n'est pas ce premier 'maintenant', cette notion de présent, mais un maintenant qui s'est engendré du présent par l'avenir, un maintenant dans lequel l'avenir et le présent se sont également supprimés et absorbés, un être qui est un non-être des deux, l'activité, surmontée et absolument en repos, de l'un sur l'autre" (idem, p. 169).

¹³⁸ "De outra parte, a gradual dissolução da ontologia tradicional, sob o impacto da nova filosofia, pôs em questão a validade da inferência do atributo à substância. Em consequência, o espaço perdeu progressivamente seu caráter atributivo ou substancial; de matéria primeira, de que era feito o mundo (o espaço substancial de Descartes), ou de atributo de Deus, quadro de Sua presença e Sua ação (o espaço de Newton), ele passou a ser cada vez mais o vazio dos atomistas, nem substância nem acidente, o nada infinito, incriado, o quadro da ausência de todo ser; conseqüentemente, também da ausência de Deus" (KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 243).

...

Exatamente por isso Koyré carrega uma ambivalência que permite ver como seu hegelianismo ultrapassa Kojève: se, por um lado, ele pensa a dialética *como* temporalidade e utiliza Heidegger como modelo para pensar o tempo pensado desde o futuro, projetando no tempo humano o modelo por excelência da "Lógica" hegeliana, por outro o Espírito e a história acompanham a totalidade do Ser. Já em "Hegel à Iéna", Koyré, observando a ênfase nos primeiros escritos de Hegel no contexto francês, alertava para o perigo de uma interpretação que não contemplasse a "Lógica": o "Hegel 'hegeliano'"¹³⁹. Assim, embora avesso à ideia de "sistema", que considerava "morta" já à época, era preciso ultrapassar a dimensão existencial¹⁴⁰. A antropologização da lógica é balanceada com uma "humanização da natureza"¹⁴¹. Koyré, ao lado de outros, permitirá ultrapassar o "humanismo" enquanto *gap* entre humano e natureza pensando a dialética como um processo que ultrapassa o ser humano. Vale a pena reproduzir a passagem de Bruce Baugh em que fica clara a tensão entre Kojève e Koyré que percorre o texto dessa tese:

A diferença fundamental entre Kojève e Koyré é que enquanto Koyré historiciza o ser introduzindo a dialética da temporalidade humana no seu coração, Kojève reduz o ser à história e exclui a dialética da natureza. Kojève argumenta que a aplicação de uma ontologia essencialmente antropológica à Natureza na *Lógica* é um erro... sendo a razão disso que a Natureza não tem história ... e consequentemente falta a temporalidade dialética da qual a lógica de Hegel depende... Koyré, em contraste, historiciza a natureza. Apesar disso, ambos concordam que o ser propriamente histórico é o homem, já que somente o homem é consciente da sua historicidade e sua habilidade de negar o presente visando ao futuro¹⁴².

Não é difícil perceber que a direção que Derrida seguiu é diametralmente oposta a

¹³⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna* In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, pp. 150-151.

¹⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna* In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, p. 153.

¹⁴¹ "Or, bien que le temps soit la dialectique existante et par là même existentielle de l'esprit, le temps ne peut pas plus être séparé de l'espace que l'esprit ne le peut de la nature" (KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna* In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, p. 188).

¹⁴² "The fundamental difference between Kojève and Koyré is that whereas Koyré historicizes being by introducing the dialectic of human temporality into its heart, Kojève reduces being to history, and excludes dialectic from nature. Kojève argues that the application of an essentially anthropological ontology to Nature in the *Logic* is in error ..., the reason being that Nature has no history..., and consequently lacks the dialectical temporality upon which Hegel's logic depends Koyré, by contrast, historicizes nature. Nevertheless, both agree that the properly historical being is man, for only man is conscious of his historicity and of his ability to negate the present for the sake of the future" (BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 26, tradução livre).

Kojève e radicaliza a tese de Koyré, historicizando integralmente a natureza e suprimindo o privilégio do "propriamente humano" enquanto história¹⁴³. Duas leituras diferentes de Hegel que irão solidariamente provocar a irrupção do anti-humanismo francês: o fim da história *já aconteceu*, portanto o "homem" simplesmente desapareceu (Kojève); o fim da história *já não acontece*, portanto a história deve ser contínua, a dialética precisa vir desde o começo (Koyré)¹⁴⁴.

A própria ideia de "Universo infinito" que Koyré cuidadosamente examina na história da física já é uma interpretação do pensamento hegeliano que o libera da clausura totalizante. Segundo ele, a "consciência infeliz" gerada pela negação é a condição da história, e a lógica deveria ser pensada como história. A interrupção reconciliadora da negação (na ótica de Derrida, a *parousia* onto-teológica), portanto, somente poderia ocorrer com o fim da temporalidade, com o fim da história, que para Koyré simplesmente não acontece. Portanto, como nota com precisão Bruce Baugh, Koyré postula o mau infinito, antecipando aquilo que Derrida considera como um ponto fundamental de ruptura com o hegelianismo¹⁴⁵.

2.1.3 Derrida e Jean Hyppolite: da antropologia à cibernética

Jean Hyppolite (1907-1968) é outro hegeliano fundamental, tradutor da *Fenomenologia do Espírito* na França e diretor da ENS durante maior parte do período em que Derrida estudou no local (Derrida ingressa em 1952; Hyppolite assume o cargo em 1954). Hyppolite, como Koyré, não se restringia ao hegelianismo estrito; esteve sempre no intervalo entre hegelianismo e filosofia da ciência¹⁴⁶, sendo um grande incentivador dos novos filósofos como Foucault, Deleuze e Derrida (os três homenagearam Hyppolite expressamente em escritos). Alain Badiou, nesse sentido, confirma a impressão (gerada após a leitura dos

¹⁴³ KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna*. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 177.

¹⁴⁴ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 27.

¹⁴⁵ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 27.

¹⁴⁶ Ver, por exemplo, o texto de Hyppolite em homenagem a Bachelard: HYPPOLITE, Jean. *Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence*. In: **Hommage a Bachelard**. Org: Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, ou quando afirma que Léon Brunschvicg foi "seu mestre" (idem, *Du sens de la géométrie de Descartes dans son oeuvre*. (F), p. 7). Para François Dagognet, o título "romantismo da inteligência" mereceria ainda mais ser aplicado ao próprio Hyppolite (DAGOGNET, François. *Vie et théorie de la vie selon Jean Hyppolite*. In: **Hommage a Jean Hyppolite**, p. 192).

diversos episódios de estímulo de Hyppolite a Derrida narrados por Peeters) - de que se tratava de um filósofo "de bastidores", sendo, ao lado de Georges Canguilhem, quem permitiu o "avanço modernizador" do campo filosófico e universitário francês¹⁴⁷. A influência de Hyppolite pode ser testemunhada, por exemplo, nas menções em títulos de trabalhos de Derrida e Foucault da expressão "Gênese e Estrutura", cujo uso Hyppolite fizera tratando da "Fenomenologia do Espírito". A própria publicação da tradução da "Origem da Geometria" com a longa introdução de Derrida se deu em uma coleção dirigida por Hyppolite¹⁴⁸.

Hyppolite, seguindo no ponto seu professor Alain¹⁴⁹, lia a *Fenomenologia* como uma "filosofia da ação", concebendo a filosofia do espírito como um "materialismo histórico"¹⁵⁰. Alain descrevia a ascensão do espírito absoluto não como uma submissão a um Estado vertical, suspeita de totalitarismo que sempre caiu sobre a filosofia de Hegel, mas como um humanismo, uma concretização efetiva da liberdade¹⁵¹. Com isso, contudo, nota Bruce Baugh, a dialética ficava restrita ao humano, sendo o Ser ou a natureza confinados no estático¹⁵². Nos idos dos anos 40, efetivamente Hyppolite ainda segue a linha-mestra desenhada por Alexandre Kojève, traçando uma leitura antropológica da obra hegeliana, ainda que segundo ele próprio "mais modesta" que a arrojada leitura kojéviana¹⁵³. Assim, em "Situation de l'homme dans la 'Phénoménologie' hégélienne", texto publicado na aqui-conhecida revista *Temps Modernes* em 1947, Hyppolite nega que a filosofia de Hegel seja um "panlogismo", aproximando-a da "existência humana"¹⁵⁴. Sabendo-se que a revista era o principal meio de

¹⁴⁷ BADIOU, Alain. *Pocket Pantheon: Figures of Postwar philosophy*, pp. 5-13 e 36-53. Hyppolite, por exemplo, foi o único, com exceção do orientador Gandillac, a ler em seu tempo a dissertação de Derrida, sugerindo a ele a publicação (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 102).

¹⁴⁸ Numa coleção da qual fazia parte, por exemplo, o trabalho de Suzanne Bachelard em torno de Husserl. Aliás, mais tarde foi Suzanne Bachelard que organizou homenagem a Hyppolite (da qual participam, entre outros, Canguilhem, Foucault - com o seminal texto sobre Nietzsche, Genealogia e História -, Laplanche, Henry e Serres. O ecletismo das áreas dos participantes confirma o trânsito de Hyppolite em diversos lugares). BACHELARD, Suzanne et al. *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. O próprio Hyppolite dedicou diversos escritos a Husserl: ver, p.ex, *L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien*. (F), pp. 21-31; idem, *L'intersubjectivité chez Husserl*. *FI*, pp. 499-512.

¹⁴⁹ Sobre Alain, ver HYPPOLITE, Jean. *L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain*. *F2*, pp. 512-563; idem, *Préface aux "Principes de la Philosophie du Droit"*. *FI*, pp. 90-91.

¹⁵⁰ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 15.

¹⁵¹ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 16; HYPPOLITE, Jean. *L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain*, pp. 531-534.

¹⁵² BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 16-17; HYPPOLITE, Jean. *L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain*, pp. 514-516 e 522-524; idem, *Situation de l'homme dans la 'Phénoménologie' hégélienne*. *FI*, p. 113. Se a cisão kantiana continua forte nesse momento, Baugh, no entanto, percebe que o motivo de "auto-divisão", da "duplicação trágica" que separa o conceito nele próprio, elaborado por Wahl, Hyppolite e Koyré, estará mais tarde na crítica de Derrida à metafísica da presença (idem).

¹⁵³ HYPPOLITE, Jean. *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*. *FI*, p. 239.

¹⁵⁴ Mais próximo de Kojève: HYPPOLITE, Jean. *Situation de l'homme dans la 'Phénoménologie' hégélienne*. In: *FI*, p. 105; idem, *L'existence dans la 'phénoménologie' de Hegel*. In: *FI*, pp. 101-103. Embora seja apenas um extrato do texto, já se percebe Hyppolite mais hesitante em *Humanisme et Hégélianisme*, de 1952 (In: *FI*, pp.

divulgação do existencialismo, visível a filiação de Hyppolite à interpretação antropológica.

Mais tarde, porém, esse aspecto será revisado pelo próprio Hyppolite: a "infelicidade" não é privilégio da consciência, mas estende-se ao ser como tal. A "Carta sobre o Humanismo" de Heidegger é o texto que marca essa cesura na interpretação. Se em "Gênese e Estrutura" (1946) Hyppolite acolhia a associação existencialista de Kojève (e depois Sartre) entre ser e humano (realidade humana) na leitura da "Fenomenologia do Espírito", em "Lógica e Existência" (1952), após a "Carta" de Heidegger (1947), Hyppolite amplia o espectro de indagação para o ser, fazendo preponderar a "Ciência da Lógica". Para Bruce Baugh, portanto, Hyppolite converte o "pantragicismo" de Jean Wahl e Alexandre Koyré no antes temido panlogicismo¹⁵⁵, transformando as estruturas antropológicas em estruturas ontológicas¹⁵⁶. Em um outro texto de 1952, não por acaso desta vez em torno da "Lógica", Hyppolite sepulta de vez a interpretação antropológica:

A consequência de uma *Fenomenologia* que se recusa a devir *saber absoluto*, lógica hegeliana, é um tipo de filosofia da cultura que, apesar de fazer o inventário de toda riqueza da experiência e das formas de expressão dessa experiência, não ultrapassa o humanismo, ou seja, a interpretação do Ser pelo homem¹⁵⁷.

Visível que aqui já está presente a radicalização que Derrida iria realizar à sua maneira, antecipada pelo seu professor e orientador. Hyppolite é portanto o "segundo encontro" de Hegel e Heidegger na França, substituindo a antropologia de Sartre e Kojève com as reconfigurações da "Carta sobre o Humanismo"¹⁵⁸. Certamente a abertura como

146-149) e em *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*. In: *FI*, pp. 150-157, inclusive mencionando Heidegger no final. Ver ainda, idem, *Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine*. *FI*, pp. 196-208 e, narrando a trajetória do hegelianismo francês, HYPPOLITE, Jean. *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*. *FI*, pp. 231-248.

¹⁵⁵ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 28-29; HYPPOLITE, Jean. *Préface aux "Principes de la Philosophie du Droit"*. *FI*, p. 83.

¹⁵⁶ HYPPOLITE, Jean. *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*. *FI*, pp. 156-157.

¹⁵⁷ "La conséquence d'une *Phénoménologie* qui se refuse à devenir *savoir absolu*, logique hégélienne, est une sorte de philosophie de la culture qui certes fait l'inventaire de toute la richesse de l'expérience et des modes d'expression de cette expérience, mais ne dépasse pas l'humanisme, c'est-à-dire l'interprétation de l'Être par l'homme". HYPPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. *FI*, p. 164, tradução livre. Deleuze expressa isso também de forma clara, mostrando a tarefa comum da geração dos anos 60 em ir além do existencialismo: "*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*" conservava tudo de Hegel e o comentava. A intenção deste novo livro é muito diferente. Hyppolite questiona a Lógica, a Fenomenologia e a Enciclopédia a partir de uma idéia precisa e sobre um ponto preciso. A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido. Aí está, parece, o tema desse livro essencial, cujo próprio estilo é de uma grande potência. Que a filosofia seja uma ontologia significará, primeiramente, que ela não é antropologia" (DELEUZE, Gilles. *Jean Hyppolite*, Lógica e Existência, p. 18).

¹⁵⁸ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 30-32.

característica da personalidade do filósofo fez com que soubesse incorporar a virada dos anos 60¹⁵⁹ representada pelos estruturalistas e pelos "filósofos da diferença" (Hyppolite, entre outras ocasiões especiais em que esteve presente junto à nova geração, coordenava a famosa mesa na Universidade Johns Hopkins de apresentação do estruturalismo nos Estados Unidos que ironicamente se tornou, sobretudo a partir da intervenção de Derrida, na criação do dito "pós-estruturalismo")¹⁶⁰.

...

Hegel é lido por Hyppolite como o filósofo que permite ultrapassar o "em si" de Kant em direção ao saber absoluto¹⁶¹, ainda que esse saber absoluto decorra do próprio movimento da coisa, e não de uma inteligibilidade separada¹⁶². Por isso, Hegel não pode ser tomado como platonista¹⁶³: o discurso do filósofo em torno do ser, manifestado a partir do saber, não é extrínseco (como o discurso matemático), mas *movimento* do próprio ser que se diz a partir da filosofia, tornando-se a linguagem humana o próprio meio de expressão da dialética inerente ao real¹⁶⁴. Hyppolite afirma sobre a *Lógica* e a filosofia de Hegel em geral:

A filosofia hegeliana é a recusa de toda transcendência, o ensaio de uma filosofia rigorosa que pretende estar na imanência e dela não sair. Não há outro mundo, não há coisa em si, não há transcendência e entretanto o pensamento humano não está condenado a ser prisioneiro da sua própria finitude, ele ultrapassa a si mesmo, e aquilo que ele revela ou manifesta é o Ser mesmo. Não é o homem portanto que diz

¹⁵⁹ A leitura consecutiva dos ensaios sobre Hegel, que vão de 1940 a 1967, revela limpidamente como Hyppolite sempre se mostrou aberto a revisões de leitura, passando de Kojève a Heidegger, de Heidegger a Althusser, e de Althusser ao estruturalismo. Em texto provavelmente datado de 1967, Hyppolite abria mão inclusive do bom infinito (não explicitamente), redescrivendo Hegel como pensador da finitude errante em direção a um sentido que, apesar de não inefável, nunca é recuperável por inteiro (HYPPOLITE, Jean. *Structure du langage philosophique d'après la préface de la "Phénoménologie de L'esprit"* (F1), p. 352). A aproximação com Althusser pode ser vista no texto póstumo de 1968: *Le "scientifique" et l' "idéologique" dans une perspective marxiste* (F), pp. 360-371.

¹⁶⁰ CUSSET, François. *Filosofia Francesa*, pp. 35-39.

¹⁶¹ HYPPOLITE, Jean. *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*. F1, pp. 174-195.

¹⁶² HYPPOLITE, Jean. *Logique et Existence: essai sur la Logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, pp. 3-5; HYPPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, p. 167.

¹⁶³ HYPPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, pp. 172-173.

¹⁶⁴ HYPPOLITE, Jean. *Logique et Existence*, pp. 5-6; (rejeitando o fim da história), idem, *Le mythe et l'origine: a propos d'un texte de Platon*. F2, pp. 5-6.

mais ou menos exatamente o que é o Ser, mas o Ser que no homem se dita e se exprime¹⁶⁵.

Os dualismos forma/conteúdo, transcendental/empírico, coisa-em-si/fenômeno, essência/aparência e pensamento/real são dialetizados em um mesmo movimento que os imanentiza. O pensamento não é mais formal; é o pensamento da coisa mesma¹⁶⁶. O dualismo torna-se um monismo do saber absoluto, do ser exprimindo a si próprio por meio da consciência humana: a imagem do círculo enquanto imanência integral é a expressão da substância tornando-se sujeito¹⁶⁷. Hyppolite associa o saber absoluto ao ser pensando a si próprio: *isso* é o próprio *Logos*. Ultrapassar a fenomenologia (que é apenas o ponto de partida) significa, em outros termos, transpassar a dimensão humana para permitir um pensamento ontológico: a ontologia jamais pode ser (na contradição apontada por Heidegger contra Sartre) "fenomenológica"¹⁶⁸.

Mas, apesar da leitura "panlogista", não é na ortodoxia hegeliana que o pensamento tardio de Hyppolite repousa. Primeiro, pela leitura e interpretação de outros filósofos, afastando-se do sentido estrito de "especialista": Bergson, Husserl, Heidegger, Bachelard, Marx, Merleau-Ponty. Segundo, com as outras ciências: psicanálise¹⁶⁹, cibernética¹⁷⁰, matemática. Em um texto que homenageia o filósofo, por exemplo, François Dagognet mostra como uma das principais preocupações de Hyppolite era a "constituição matemática e reticular das coisas organizadas", considerando o vivente como o "triunfo da organização"¹⁷¹. Para Dagognet, a ponte entre áreas tradicionalmente separadas que geravam idêntico interesse

¹⁶⁵ HYPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, p. 159, tradução livre ("La philosophie hégélienne est le refus de tout transcendence, l'essai d'une philosophie rigoureuse que prétend rester dans l'immanence et n'en pas sortir. Il n'y a pas d'autre monde, il n'y a pas de chose en soi, il n'y a pas de transcendence, et pourtant la pensée humaine finie n'est pas condamné à rester prisonnière de sa finitude, elle se dépasse elle-même, et ce qu'elle révèle ou manifeste c'est l'Être même. C'est n'est pas alors l'homme qui dit plus ou moins exactement l'Être, c'est l'Être qui en l'homme se dit et s'exprime").

¹⁶⁶ HYPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, p. 166.

¹⁶⁷ HYPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, pp. 162-163, 168-169.

¹⁶⁸ HYPOLITE, Jean. *Essai sur la "Logique" de Hegel*. F1, p. 167.

¹⁶⁹ HYPOLITE, Jean. *"Phénoménologie" de Hegel et psychanalyse*. F1, pp. 212-230; *Psychanalyse et philosophie*, F1, pp. 373-384; *Comment parlé sur la 'Verneinung' de Freud*. F1, pp. 385-396 (comentário a Lacan); *L'existence humaine et la psychanalyse*. F1, pp. 397-442; *Philosophie et psychanalyse*. F1, pp. 406-442.

¹⁷⁰ Ver, HYPOLITE, Jean. *La Machine et la Pensée*. F2, pp. 891-919. No universo hegeliano, Koyré já havia dado início a esse diálogo com a "máquina" em 1947: KOYRÉ, Alexandre. *Les philosophes et la machine*. In: **Études d'histoire de la pensée philosophique**, pp. 305-339 (onde anuncia, nas duas últimas páginas, a necessidade de um novo pensamento da técnica - uma *tecnologia*).

¹⁷¹ DAGOGNET, François. *Vie et théorie de la vie selon Jean Hyppolite*. In: **Hommage a Jean Hyppolite**, pp. 181-182.

em Hyppolite (como a linguagem¹⁷², os códigos¹⁷³, a vida e o problema geral do isomorfismo¹⁷⁴) seguiria uma leitura de Hegel que não o liga a uma filosofia romântica da natureza, mas espécie de "Informática" do universo¹⁷⁵, ciência geral da decodificação e da tradução¹⁷⁶. Assim é possível entender porque a questão da cibernética (que também interessou ao também seu aluno Foucault), percorre os escritos de Derrida no mínimo desde a "Introdução à Origem da Geometria" até "Da Gramatologia", mostrando o diálogo com as ciências da filosofia francesa dos anos 60. Pode-se dizer, contrariando ou complementando boa parte das descrições do período, que é a partir da figura de Jean Hyppolite que se define todo campo de discussão estruturalista e "pós-estruturalista" no âmbito filosófico, em especial incorporando a "virada cibernética" e com ela repensando o materialismo grego, o pensamento de Leibniz, a teoria da informação e as consequências filosóficas da termodinâmica¹⁷⁷.

...

Assim, se Kojève representa a porta de entrada para o pensamento existencialista, forjando uma filosofia do concreto pensada a partir da dialética senhor e escravo da "Fenomenologia do Espírito", Hyppolite e Koyré, por outro lado, abrem o diálogo com a filosofia da ciência, sendo dobradiças que ligam o hegelianismo com a epistemologia francesa e mais tarde o estruturalismo. Gradualmente, portanto, o hegelianismo antropológico vai passando a um hegelianismo ontológico, inspirado nas novas categorias científicas,

¹⁷² Ver, HYPOLITE, Jean. *Structure du langage philosophique d'après la préface de la "Phénoménologie de L'esprit"* (F1), pp. 340-352.

¹⁷³ HYPOLITE, Jean. *La Machine et la Pensée*. F2, p. 904 e 915-917.

¹⁷⁴ HYPOLITE, Jean. *La Machine et la Pensée*. F2, p. 896.

¹⁷⁵ Idem, p. 182.

¹⁷⁶ Ver HYPOLITE, Jean. *Langage et être, langage et pensée*. F1, pp. 926-927, onde Hyppolite remete a Michel Serres (em 1967) o projeto de uma interpretação da generalidade dos problemas de comunicação e mensagens que constituiria uma "verdadeira metafísica"; projeto, como poder-se-á ver, próximo de Derrida. Por essa razão, como já dito, nossa interpretação converge com a de Christopher Johnson, nítido leitor de Serres (JOHNSON, Christopher. *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*, pp. 198-199).

¹⁷⁷ Na realidade, a proximidade de Hyppolite (nos seus últimos escritos) e Derrida talvez tenha sido a "descoberta" mais surpreendente da pesquisa. A leitura dos textos do Hyppolite deixa claro o nível do debate (que também incluía Canguilhem, Jacob, Foucault e Althusser, além do universo estruturalista) e seu desvirtuamento posterior, com a tacanha confusão entre o sentido estrito e amplo de escritura, assim como a ignorância de todas as premissas de Derrida em "Da Gramatologia". Com a exceção honrosa de Christopher Johnson (que me teria poupado muito trabalho se tivesse o lido antes), em geral não há menções à centralidade dessa transformação e sua repercussão no pensamento de Derrida entre os intérpretes derridianos (ver JOHNSON, Christopher. *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*, p. 202, nota de fim 12).

desembocando no pensamento "anti-humanista" da década de 60 que teve entre seus expoentes Althusser, Derrida, Foucault e Deleuze. Duas vias distintas do materialismo francês que mais tarde irão convergir: uma ontologia da continuidade entre natureza e cultura (em contraponto ao privilégio do humano) e uma filosofia do concreto (em contraponto aos platonismos abstratos). O lugar de reconsideração do hegelianismo não será o *gap* entre natureza e cultura tão caro a Sartre e Kojève, mas o papel da própria dialética, repensado a partir de Nietzsche, Freud e Bataille na direção de uma filosofia afirmativa.

2.1.4 Derrida e Bataille: da circularidade da troca ao dispêndio sem reserva

"Da materialidade do universo, que sem dúvida, em seus aspectos próximos ou longínquos, é sempre apenas um além do pensamento"
(Bataille, *A Parte Maldita*).

"A 'parte maldita' é a do jogo, do aleatório, do perigo" (Bataille, *A Literatura e o Mal*)

Se Koyré e Hyppolite foram importantes para abrir uma ontologia hegeliana na França, Bataille, mais próximo de Kojève, é a via de recepção do debate antropológico - convertido em debate *econômico* - no pensamento de Derrida. A influência de Georges Bataille (1897-1962) sobre Derrida é raramente destacada com o mesmo peso de, por exemplo, Heidegger, Hegel ou Levinas¹⁷⁸. No entanto, diversas das noções com que Derrida sopesa esses autores - Hegel ou Levinas, por exemplo - são devedoras da ideia de "economia geral" de Bataille. A "economia geral" é uma ferramenta que permite pensar uma ontologia sem substância, ou seja, uma ontologia que seja ao mesmo tempo material (sem recorrer a essências transcendentais ou transcendentais), histórica (contraposta à atemporalidade da tradição), energética (contraposta ao atomismo substancialista), geral (contrapondo-se à economia restrita humanista da economia política clássica) e independente do princípio

¹⁷⁸ Sobre a relação, ver BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 71-91.

homeostático (a partir da ideia do dispêndio)¹⁷⁹. Também testemunha essa influência a própria aproximação tardia de Derrida com Lacan, ambos legatários da "despesa improdutivo" de Bataille como desequilíbrio da homeostase (pulsão de morte) em Freud. Derrida, Foucault, Lacan, Lyotard e Deleuze - todos visivelmente influenciados por Bataille e, ainda mais remotamente, Marcel Mauss, a partir do choque antropológico que provoca a descoberta da economia da dádiva em um mundo cuja imaginação restringia-se à economia da troca simétrica¹⁸⁰. Lévi-Strauss igualmente corrobora, por uma outra via que não a de Bataille, essa desarticulação do etnocentrismo europeu que Mauss provoca.

...

Em *A Noção de Despesa*, texto de 1933 onde discute pela primeira vez a economia geral, Bataille começa mostrando a insuficiência do conceito de *utilidade* da economia política clássica. Segundo ele, a utilidade material teria como finalidade o prazer, mas excluiria moderadamente o prazer violento (tido como patológico) e deixa-se limitar à aquisição e conservação de bens ou da vida humana, sem permitir-se tocar, por exemplo, a arte, o jogo, o desregramento admitido¹⁸¹. Não se tratava apenas de um debate específico da área econômica (Bataille, como outros autores da época, nunca se deixou domar pelo estilo positivista da divisão disciplinar), mas de um questionamento de atingia igualmente a discussão de Max Weber em torno do "espírito do capitalismo", da tradição marxista na crítica ao capitalismo e, numa extensão que mais tarde ficaria clara, da própria psicanálise (em relação ao princípio do prazer). Pode-se dizer que Bataille foi dos primeiros a perceber fora da área da antropologia o impacto epistemológico que o *Ensaio sobre a Dádiva* de Mauss provocaria sobre as ciências humanas, colocando a questão do *potlach* como elemento desarticulador do equilíbrio arbitrário que a noção de utilidade desempenhava no pensamento

¹⁷⁹ Pode-se perceber sua influência, por exemplo, não apenas em Derrida ao analisar Marx muitos anos mais tarde em *Espectros de Marx* (poderíamos ler esse livro, afora outras formas, como um claro diálogo quase 30 anos após com *A Parte Maldita*), mas igualmente no Foucault de *Vigiar e Punir* e toda genealogia que realiza na tradição da economia do dispêndio da punição absolutista para a forma mais econômica do liberalismo que permite uma calculabilidade superior em relação a sua forma anterior.

¹⁸⁰ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, pp. 50-51; BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 77.

¹⁸¹ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, p. 29.

social da época¹⁸². Em contraponto ao *ethos* utilitarista que Weber especificava no capitalismo, Bataille contrapõe a *despesa improdutivo*, correspondente a uma dimensão de excreção enquanto forma positiva da perda, necessária para descarregar o excesso produzido em nível de economia geral para todo organismo¹⁸³. Essas despesas seriam aquelas vinculadas, por exemplo, ao "luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital)"¹⁸⁴. Vinculando-as à dimensão do sagrado, Bataille pensa a burguesia como aquela classe que suprimiu essa experiência de dispêndio, sofrendo por isso da "doença da mesquinha" e fazendo da ostentação de riquezas algo entre quatro paredes que segue "convenções deprimentes e carregadas de tédio"¹⁸⁵. Como resposta à mesquinha burguesa, o cristianismo teria invertido o *potlach*, deslocando-o da extrema riqueza para a extrema pobreza, fazendo da humilhação e da miséria a única experiência social comparável ao esplendor divino¹⁸⁶. Bataille termina - em alguns parágrafos que certamente influenciaram muito a redação de *A diferença* - opondo à diferença lógica a diferença real, constitutiva de um excesso indomesticável que nenhum sistema fechado pode enclausurar. Nenhuma força ordenada pode dar conta integralmente desse excesso transbordante, gerando um imenso resto que precisa ser descarregado sob pena de aniquilar o sistema vivo¹⁸⁷.

Mas é em 1967, com *A Parte Maldita*, que Bataille irá especificar de forma ainda mais intensa sua noção de economia geral. Referindo ironicamente o modo como gerava surpresa sua afirmação de que estaria a escrever uma obra de "economia política", Bataille avisa logo em seguida que para ele, ao contrário dos economistas, "um sacrifício humano, a construção de uma igreja ou a dádiva de uma jóia não tinham menos interesse do que a venda do trigo". "Em suma, eu tinha que me esforçar em vão para tornar claro o princípio de uma 'economia geral', onde a 'despesa' (o 'consumo') das riquezas é, em relação à produção, o objeto primeiro"¹⁸⁸. Mas essa economia não ficaria restrita ao humano, nem a qualquer das ciências particulares, antes cuida de um problema que atinge a todos que investigam "o movimento de energia sobre a terra - da física do globo à economia política, através da sociologia, da história

¹⁸² BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, p. 34.

¹⁸³ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, p. 35.

¹⁸⁴ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, p. 30.

¹⁸⁵ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, p. 38.

¹⁸⁶ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, pp. 42-43. Repetindo essa análise de forma mais detalhada como "economia geral do sacrifício", porém remetendo a Nietzsche (que também obviamente foi fonte de Bataille), ver DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, pp. 90-107.

¹⁸⁷ BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*, pp. 44-45.

¹⁸⁸ BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, p. 49.

e da biologia"¹⁸⁹. Ou seja, trata-se da economia não mais pensada em termos de trocas comerciais humanas, mas sim da consistência energética necessária para a possibilidade da vida em geral sobre a face da Terra. Seu problema torna-se, então, o excesso de energia que precisa ser desperdiçado. Não seria, portanto, a necessidade, mas o luxo o principal problema para a matéria viva e para o humano¹⁹⁰. Bataille parte de um "fato elementar":

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos de energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despê-lo, de boa vontade ou não, gloriamente ou de modo catastrófico¹⁹¹.

Segundo ele, os "espíritos habituados a ver no desenvolvimento das forças produtivas o fim ideal da atividade", ou seja, de idealisticamente introduzir um finalismo nas forças naturais, reprimiriam a questão do dispêndio em nome de uma "economia razoável". Como a economia nunca é encarada em geral, o espírito generaliza compondo o conjunto de operações. Para a matéria viva em geral, contudo, a energia está sempre em excesso, a questão está colocada em termos de luxo, valendo tanto para seres vivos particulares quanto para o conjunto. O movimento de dilapidação da matéria viva anima o humano enquanto soberano do mundo vivo, consagrando-o na operação gloriosa do consumo inútil. A guerra seria um exemplo dessa "despesa catastrófica" da energia excedente¹⁹². Assim, passar da economia restrita para a economia geral realizaria uma "mudança copernicana", colocando às avessas o pensamento e a moral. Por exemplo, tornar-se-ia necessária a dilapidação, com a dádiva sem contrapartida¹⁹³.

A noção de *economia geral*, portanto, ao mesmo tempo que herda a economia como matriz ontológica do marxismo¹⁹⁴, rompe com a circularidade e vontade de totalização hegeliana, fazendo aparecer um dispêndio puro, uma despesa que transborda qualquer tentativa totalitária de sugá-la para seu interior, absorvendo-a em um espírito absoluto. Trata-

¹⁸⁹ BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, p. 50.

¹⁹⁰ BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, pp. 50-51.

¹⁹¹ BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, p. 60.

¹⁹² BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, pp. 60-61.

¹⁹³ BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*, p. 64.

¹⁹⁴ Bataille definia-se nos seus primeiros textos como um "materialista crítico de Hegel": ver BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 72-73.

se do mesmo movimento que Derrida efetiva quando, herdando de Hegel a estrutura de um pensamento que não diferencia forma e conteúdo, nega o valor da clausura, fazendo da *dyferença* a *diferença real* que Bataille anunciava em 1933. A *dyferença*, segundo Derrida, é aquilo que escapa da *Aufhebung*, o que nunca se deixa apropriar no movimento de autodesdobramento do espírito, alteridade irreduzível que não se deixa consumir pelo estômago insaciável do espírito hegeliano¹⁹⁵. É a primeira observação de Derrida no seu ensaio sobre Bataille: "menosprezado, tratado levianamente, o hegelianismo não faria senão ampliar sua dominação histórica, desdobrando enfim sem obstáculos seus imensos recursos de envolvimento"¹⁹⁶. Assim, enquanto Hegel pensa a filosofia como *trabalho*, e Bataille está de acordo, o último faz escapar, mediante uma ruptura viva e furtiva, uma explosão de riso¹⁹⁷. Trata-se portanto de inscrever o excesso após o esgotamento do discurso filosófico, fazendo-o transbordar. Levando Hegel e o saber absoluto a sério, Bataille, atento ao sentido de totalidade nos conceitos do filósofo alemão, não deixou de riscá-los, deslocá-los e reinscrevê-los¹⁹⁸.

Como outrora havia feito Franz Rosenzweig¹⁹⁹, mostrando que a morte não se deixa inscrever em qualquer totalidade, Bataille aponta como "mancha cega do hegelianismo (...) o ponto em que a destruição, a morte e o sacrifício atingem uma negatividade tão radical - cumpre dizermos aqui *sem reserva* - que nem mesmo podemos mais determiná-los em negatividade em um processo ou num sistema: o ponto em que não há mais nem processo nem sistema"²⁰⁰. Hegel teria apostado no sentido, na história, contra o próprio jogo do qual o trabalho é apenas uma fase, jogando Bataille portanto Hegel contra Hegel. A reinterpretação, afirma Derrida, "é uma repetição simulada do discurso hegeliano", ou como afirma em outro

¹⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 406.

¹⁹⁶ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 369.

¹⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 368.

¹⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 373.

¹⁹⁹ Uma estranha coincidência merece ser conjecturada: Bataille, como se sabe, conheceu Walter Benjamin, leitor de Rosenzweig. Uma surpreendente influência do pensador alemão no argumento da morte contra a totalização hegeliana pode ter advindo pela via cruzada de Bataille a Derrida (e lembrando, igualmente, que Levinas menciona Rosenzweig também como influência em *Totalidade e Infinito*, obra igualmente comentada em *A Escritura e a Diferença* e cuja menção a Rosenzweig é digna de uma nota de rodapé inteira) no "escape furtivo" da circularidade hegeliana. (Mais tarde, Derrida menciona e examina diversas vezes o pensamento de Rosenzweig em textos como "Do espírito", "Kant, o judeu, o alemão", "A Palavra Acolhimento", "O abismo e o vulcão" e "Monolinguismo do outro". Por outro lado, a ligação entre Benjamin e Bataille nessa experiência trágica remete, além de Nietzsche obviamente, à influência fortíssima de Baudelaire sobre o pensamento francês do início do século XX, em especial no desprezo pelo humanismo utilitarista burguês e as tentativas de excedê-lo (por exemplo, o dandismo). Relacionando Baudelaire e (os conceitos de) Bataille, DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 134-138 (e de certa forma em todo o seguimento do texto). Sobre Benjamin e Baudelaire, idem, pp. 209-211 (nota de rodapé).

²⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 380.

texto, "mímese do saber absoluto"²⁰¹. A soberania batailliana, no entanto, não seria uma negação do movimento dialético que se propõe fora dele, pois isso seria, adverte Derrida, apenas reafirmar esse movimento. Trata-se não simplesmente de uma cesura, interrupção ou ferida no interior do discurso, mas de uma abertura por irrupção que abruptamente apresenta o limite do discurso e "para-além do saber absoluto"²⁰², corroendo o próprio sentido do sentido consigo mesmo. Derrida percebe, como já advertira Bataille no fim de *A Parte Maldita*, que seu discurso por isso se aproxima do sagrado, do poético e do místico, numa espécie de perda absoluta do sentido, de fundo sem fundo. O "jogo menor", raiz da servidão humana, seria a busca pelo sentido, a atribuição de um sentido ao sem-sentido²⁰³. Por isso, a atitude do silêncio. Tentando expressar esse silêncio apesar da fala, Bataille exibiria uma diferença irreduzível à diferença hegeliana. Cito Derrida:

Ao esforçar-se rumo ao sem fundo da negatividade e do dispêndio, a experiência do *continuum* é também a experiência da diferença absoluta, de uma diferença que não seria mais a que Hegel havia pensado mais profundamente do que qualquer outra: diferença a serviço da presença, a trabalho na história (do sentido). A diferença entre Hegel e Bataille é a diferença entre essas duas diferenças. (...) E o *instante* - modo temporal da operação soberana - não é um *ponto* de presença plena e inencetada: ele desliza e escapole entre as duas presenças; é a diferença como escapada afirmativa da presença. Ele não se dá, furta-se; ele próprio se arrebatava num movimento que é ao mesmo tempo de arrombamento violento e fuga delinquescente. O instante é o *furtivo*²⁰⁴.

Assim, se, de um lado, Bataille permanece preso na ideia de soberania a um *voluntarismo* que Heidegger, como anota Derrida, vincula a Nietzsche e Hegel, por outro lado aquilo que Bataille procurou expressar na transição entre o espaço do separa a lógica hegeliana do senhorio da não-lógica da soberania deixa-se inscrever numa escritura que

²⁰¹ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 382, 396 (nota I). Para um contraponto hegeliano à interpretação de Bataille e Derrida, ver MALABOU, Catherine. *A quoi bon économiser la vie lorsqu'il n'en reste presque plus?* In: **L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don**, pp. 109-116.

²⁰² DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 382.

²⁰³ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, pp. 383-384.

²⁰⁴ DERRIDA, Jacques. *Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva*. In: **A escritura e a diferença**, p. 385. No original: "S'efforçant vers le sans-fond de la négativité et de la dépense, l'expérience du *continuum* est aussi l'expérience de la différence absolue, d'une différence qui ne serait plus celle que Hegel avait pensée plus profondément que tout autre : différence au service de la présence, au travail dans l'histoire (du sens). La différence entre Hegel et Bataille est la différence entre ces deux différences. (...) Et l'*instant* - mode temporel de l'opération souveraine - n'est pas un *point* de présence pleine et inentamée : il se glisse et se *dérobe* entre deux présences ; il est la différence comme dérobement affirmatif de la présence. Il ne se donne pas, il *se vole*, s'emporte lui-même dans un mouvement qui est à la fois foncièrement angoisse, mais aussi suppression de l'angoisse. Dès lors, il devient possible de faire furtivement l'expérience furtive que j'appelle expérience de l'instant" (pp. 386-387).

excede o *logos*. Nessa escritura Bataille deslocava os conceitos de modo a sofrerem uma radical mudança de sentido. E é claro que quando Derrida anota isso está identificando em Bataille o movimento similar ao deslocamento de escrituras que a desconstrução opera (na época, a desconstrução ainda não era a chave que mais tarde se tornou). A passagem da economia restrita do logocentrismo para a economia geral do indecível, do *pharmakon* ou simplesmente da *dyferença* é a operação que a desconstrução realiza. A economia geral da desconstrução é, portanto, um "hegelianismo sem reserva", operação que envolve um "ínfimo e radical deslocamento" reconhecido em Bataille e reiterado como próprio em *A dyferença*²⁰⁵. Assim como Bataille, Derrida herda de Hegel a negativa da distinção hilemórfica entre forma e conteúdo, reunindo ambas no conceito de escritura que antecede tais separações²⁰⁶. Hegel "é, sem dúvida, o primeiro a ter demonstrado a unidade ontológica do método e da historicidade"²⁰⁷, mas aqui já se trata de romper o círculo, afastando a pretensão de totalidade a partir do excesso transbordante nomeado soberania. A mimese do saber absoluto - o "não-saber" - é "ultra-histórico" porque, ao mesmo tempo que segue a promessa do saber absoluto, o trai no final por meio do excesso e do jogo. Isso tornaria a escritura de Bataille um excesso de sentido que esgota todos os semantemas e filosofemas, forjando o que nomeia de *economia geral*²⁰⁸. Esse excesso transbordante é o que "a circularidade do saber absoluto não dominaria, não compreenderia senão essa circulação, *senão o circuito do consumo reprodutor*"²⁰⁹. O dispêndio puro - a pura destruição - perde-se junto ao sentido, ao qual a *Fenomenologia* tudo submetia, escapando à sua economia restrita.

Finalmente, já em Bataille está o pensamento experimental que Derrida opõe (como uma fissura, não como negativo) à tradição logocêntrica da qual Hegel foi, a uma só vez, o maior e último escritor. Longe de fazer os conceitos submeterem-se a um "querer-dizer" que espelharia um *eidós* por trás da linguagem, trata-se de "fazer o sentido deslizar", marcando um excedente. Ao contrário de Hegel, não se trataria de fazer os conceitos dependerem de uma totalidade de sentido, mas justamente de *lançar os dados* que excedem o sentido como tal. Diz Derrida:

²⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, p. 15; *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 399-400.

²⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 391.

²⁰⁷ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 395.

²⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 396. Ver também BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 80-81, 84-85, 88-91.

²⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale*, pp. 400-401.

(...) a escritura, no interior da qual operam esses estratagemas, não consiste em subordinar momentos conceituais à totalidade de um sistema em que eles ganhariam, enfim, sentido. Não se trata de subordinar os deslizamentos, as diferenças do discurso e o jogo da sintaxe à totalidade de um discurso antecipado. Ao contrário. Se o jogo da diferença é indispensável para lermos adequadamente os conceitos da economia geral, se é preciso reinscrevermos cada noção na lei de seu deslizamento e relacioná-la com a operação soberana, não devemos, contudo, fazer disso o momento subordinado de uma estrutura²¹⁰.

Trata-se portanto desse excesso que, seguindo o saber absoluto enquanto indistinção produtiva da forma e conteúdo, levá-lo até o extremo onde arromba qualquer possibilidade de totalização a partir da ruptura furtiva com a circularidade que comanda a economia restrita da *Aufhebung*, ao que Bataille associa o "mundo do trabalho" (sendo a filosofia, como dissemos seguindo Hegel, "trabalho do conceito"). Portanto, um conceito intrafilosófico de passagem, como a *Aufhebung*, agora dá lugar, por dentro (na imanência do discurso filosófico), a um excesso que transborda o próprio horizonte filosófico em direção ao não-sentido, na forma de um "baixo materialismo"²¹¹. Da mesma forma que Bataille na sua operação soberana, Derrida irá recuperar essa ideia na *dyferença* enquanto um transbordamento de toda clausura, abertura imanente que auto-imuniza qualquer sistema da sua pretensão de circularidade. *Glas*, nesse sentido, é o traçado permanente de uma tangente que escapa ao círculo.

²¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Da economia restrita à economia geral*, p. 399. No original: "... l'écriture à l'intérieur de laquelle opèrent ces stratagèmes ne consiste pas à subordonner des moments conceptuels à la totalité d'un système où ils prendaient enfin sens. Il ne s'agit pas de subordonner les glissements, les différences du discours et le jeu de la syntaxe au tout d'un discours anticipé. Au contraire. Si le jeu de la différence est indispensable pour lire convenablement les concepts de l'économie générale, s'il faut réinscrire chaque notion dans la loi de son glissement et et la rapporter à l'opération souveraine, on ne doit pourtant pas en faire le moment subordonné d'une structure" (DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte à l'économie générale (ED)*, p. 399).

²¹¹ CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*, pp. 61-62.

2.2 EXISTENCIALISMO E FENOMENOLOGIA FRANCESA

2.2.1 A tradição fenomenológica e existencialista francesa

O período da Segunda Guerra Mundial desloca o eixo da filosofia francesa de um bergsonismo hegemônico para o existencialismo. Sob a influência da leitura antropológica de Hegel realizada por Alexandre Kojève e dos ventos existenciais germânicos vindos de Martin Heidegger e Karl Jaspers, a filosofia francesa, face-a-face com as cinzas e o luto da guerra, vê seu foco dirigir-se para o *drama humano*, dividindo-se entre uma interpretação mais próxima do ateísmo, cuja figura mais emblemática é Jean-Paul Sartre (1905-1980), e outro do cristianismo, fundamentalmente a partir dos trabalhos de Gabriel Marcel (1889-1973)²¹². Nas figuras do absurdo ou da transcendência, do nada ou do outro, a questão existencial ganha o palco principal. Apesar das menções a Hegel e Heidegger, a rigor é Kierkegaard, traduzido ao mesmo tempo que Hegel, a figura principal desse cenário. A irredutibilidade da "existência" ao "sistema" é reiteradamente pontuada. A condição humana, início da história propriamente dita, não se confunde com a filosofia da natureza. Derrida assim narra o cenário:

Assim definido, o humanismo ou o antropologismo eram nessa época uma espécie de solo comum dos existencialismos, cristãos ou ateus, da filosofia, espiritualista ou não, dos valores, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico. E se procurarmos pontos de referência no terreno das ideologias políticas, o antropologismo era o lugar comum, inapercebido e incontestado, do marxismo, do discurso social-democrata ou democrata-cristão²¹³.

Nada, no entanto, de formalismo abstrato, nem de humanismo de boas intenções ou pietismo oculto. Assim como o neohegelianismo de Kojève e Bataille, a ligação entre as

²¹² HYPOLITE, Jean. *Du bergsonisme a l'existencialisme*. FI, pp. 444-445, 448-449.

²¹³ DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In: **Margens da filosofia**, pp. 155-156. No original: Ainsi défini, l'humanisme ou l'anthropologisme était à cette époque une sorte de sol commun des existencialismes, chrétiens ou athées, de la philosophie, spiritualiste ou non, des valeurs, des personalismes de droite ou de gauche, du marxisme de style classique. Et si l'on prend ses repères sur le terrain des idéologies politiques, l'anthropologisme était le lieu commun, inaperçu et incontesté, du marxisme, du discours social-démocrate ou démocrate-chrétien" (DERRIDA, Jacques. *Les fins de l'homme* (MP), p. 138).

diversas correntes da fenomenologia e do existencialismo (ou das "filosofias da existência", como as nomeia Jean Wahl) é sua relação com o concreto. Contrariando a longa tradição platônica e abstrata na filosofia, o existencialismo seria uma resposta kierkegaardiana que, centrada na existência humana, oporia a todas as tentativas de totalização típicas do pensamento filosófico a existência como transbordamento do conceito. Aquilo que romperia com o hegelianismo (modelo da totalização) seria a irreducibilidade da existência humana a qualquer tentativa de sistematização (transcendência). Logo, se de um lado as filosofias da existência seguem a "Fenomenologia do Espírito" (inspiração, segundo Jean Wahl, de Sartre e Merleau-Ponty nas suas buscas do "concreto") por outro elas, seguindo nesse tópico Kierkegaard, oporiam uma fronteira ao pensamento absoluto, à totalidade, situando-a exatamente na linha que separa o humano da natureza²¹⁴.

...

Derrida começa com Husserl, nada menos que o "fundador" da fenomenologia. Particularmente, depois da Dissertação de Mestrado de 1954 (publicada somente em 1990), é com um estudo minucioso e bastante cuidadoso em torno de *A Origem da Geometria* que será muito bem acolhido pelo meio filosófico francês, especialmente por Hyppolite e Althusser, então responsáveis pela direção da ENS. No entanto, apesar dessa relação íntima com a fenomenologia (acrescente-se obviamente Heidegger ao "pacote") o diálogo com a corrente especificamente francesa (com exceção de Levinas) foi mínimo. De fato, o biógrafo Benoît Peeters, por exemplo, registra com certa perplexidade que Derrida se encontrou apenas uma vez com Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Nas primeiras obras, há raras e esparsas menções a Merleau-Ponty²¹⁵, a despeito de se tratar de uma recepção fundamental do

²¹⁴ Por isso não é difícil entender porque Jean Wahl coloca Kant como um dos precursores do existencialismo (WAHL, Jean. *Philosophies of Existence: an introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*. Traduzido por F. M. Lory. London: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 3-11). Ver ainda: MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Éditions Denoël, 1947, p. 9, que traça a genealogia dos existencialismos na sua famosa árvore (Sócrates, estoícos, Santo Agostinho, São Bernardo, Pascal, Kierkegaard etc.); WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenologia*, pp. 63-84.

²¹⁵ Na "Introdução à 'Origem da Geometria'", Merleau-Ponty é mencionado apenas uma vez, com uma longa passagem de discussão na qual Derrida defende Husserl contra sua interpretação: DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, pp. 116-119. Nas páginas 127-128, Derrida parece fazer uma menção implícita à "fenomenologia da percepção", mostrando como Husserl não descarta o sentido científico, condenando-a a um "empirismo irresponsável". Em *Force et signification*, há menção casual e desta vez convergente com Merleau-

pensamento de Husserl (não apenas em solo francês) e de tantas afinidades temáticas (p.ex., o corpo, a crítica ao dualismo, a temporalidade, o invisível). Aliás, no seu último período Merleau-Ponty já havia dado início a uma reconstrução da ontologia, nas pegadas husserlianas, transpondo a exclusividade existencialista da esfera da subjetividade humana e abrindo caminho para as ciências empíricas, inclusive o estruturalismo²¹⁶.

Quanto ao existencialismo cristão, praticamente nenhuma menção a Gabriel Marcel (que foi influência durante a adolescência, inclusive)²¹⁷, principal filósofo dessa corrente. Finalmente, apesar de apoiado por Jean Wahl (1888-1979) na publicação das suas obras, pouquíssimas vezes o menciona explicitamente²¹⁸. A razão desse afastamento, marcado por uma leitura "nova" dos alemães²¹⁹, talvez esteja na demarcação de posição em relação ao filósofo que foi o protagonista da filosofia francesa no período pós-guerra: Jean-Paul Sartre²²⁰.

Ponty (DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 22). Françoise Dastur, aluno de Derrida na Sorbonne, refere a inexistência de menções a Merleau-Ponty nessa época (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 153 e 168).

²¹⁶ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 125-126. Curiosamente, é justamente contra a aproximação de Merleau-Ponty entre fenomenologia e estruturalismo, revisando certos postulados husserlianos, que Derrida se manifesta (DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, pp. 116-120). Em geral, o nome de Merleau-Ponty sempre aparece ao lado de Sartre nas entrevistas com Derrida; ou seja, Derrida nunca dissociou Merleau-Ponty do existencialismo, desconsiderando seus últimos trabalhos mais próximos da ontologia (WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducción à la fenomenología*, pp. 72-74).

²¹⁷ Ver: BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 57-59 e 61-67. Segundo Baring, podemos ler todo problema do "mistério" do *Problema da Gênese na Filosofia de Husserl* como herança de Marcel, embora não citado. Mais tarde, o tema desaparecerá a podemos interpretar seu desaparecimento - até sua recusa, em alguns momentos - como um gesto afirmativo, isto é, como uma mudança de posição. Ver ainda, DERRIDA *apud* CHÉRIF, Mustapha. *Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida*, p. 36; DERRIDA, Jacques. *Paixões*, pp. 43-44.

²¹⁸ Sobre Wahl e Derrida, ver BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 34-37 e 41. Ademais, fora da esfera tipicamente humanista da "existência", Wahl também explorou outros motivos anti-hegelianos: WAHL, François. *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932, pp. 1-26.

²¹⁹ Mais uma vez, com exceção de Levinas: Derrida declara, inclusive, que *Descobrir a existência em Husserl e Heidegger* foi obra fundamental na compreensão da fenomenologia (DERRIDA, Jacques. *Sobre la fenomenología*. In: **Palabra!**, p. 66). Na Introdução à *Origem da Geometria*, Levinas é mencionado no entanto apenas uma vez (DERRIDA, Jacques. *Introduction*, p. 149, nota 1). Considerando a desconstrução como "fenomenologia do outro", ver WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducción à la fenomenología*. Trad. W. Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1997, pp.147-149.

²²⁰ Baring mostra como a própria aproximação de Derrida com a filosofia cristã francesa já era uma manobra de contraoposição à filosofia sartriana que mais tarde ganhou outros fôlegos teóricos (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 2, p. 7, 48-81), embora por vezes o próprio rótulo "cristão", passível de ser aplicado aos filósofos estudados por Derrida como contraponto a Sartre (Marcel, le Senne, Weil etc.), pode ser duvidado na interpretação que Baring faz dos escritos juvenis de Derrida. Assim, p.ex, se tomarmos Mounier como resposta cristã ao existencialismo de Sartre, podemos ver que a direção que Derrida segue é na direção do aprofundamento das questões sartrianas para questionar inclusive o humano, e não inverso (MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialisme*, pp. 7-8, 13-14). Na biografia de Peeters, a recepção de Sartre é descrita como entusiasmada (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 61-62). Ver ainda, aproximando Derrida e Sartre, BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 95 e 140-144 e o que o próprio afirma sobre o tema: DERRIDA, Jacques. *"Ele corria morto: salve, salve - notas de uma correspondência para Temps Modernes*. In: **Papel Máquina**, pp. 153-194; idem, *Sobre la fenomenología*. In: **Palabra!**, pp. 61-63.

Considerando que a fenomenologia francesa do pós-guerra à época estava majoritariamente associada a Sartre, era necessário a Derrida realizar sua recepção particular dos trabalhos de Husserl e Heidegger cortando decisivamente o nó existencialista da interpretação sartreana dos filósofos alemães²²¹. Ele não deixa dúvidas quanto a isso quando, ao desenhar o cenário da interpretação deturpada das obras dos "três H", imediatamente invoca Sartre como a figura central:

Depois da guerra, sob a designação de existencialismo, cristão ou ateu, e conjugadamente com um personalismo fundamental. Cristão, o pensamento que dominava na França apresentava-se como essencialmente humanista. Mesmo que não se quisesse resumir o pensamento sartriano no slogan "o existencialismo é um humanismo", torna-se necessário reconhecer que, em L 'être et le néant, L 'esquisse d'une théorie des émotions etc, o conceito maior, o tema de última instância, o horizonte e a origem. irreduzíveis, é aquilo a que então se chama a "realidade humana". Trata-se aí, como se sabe, de uma tradução do Dasein heideggeriano. Tradução monstruosa em múltiplos aspectos, mas, por isso, tanto mais significativa. Que essa tradução proposta por Corbin tenha então sido adotada, que tenha reinado através da autoridade de Sartre, eis o que dá muito que pensar quanto à leitura ou à não-leitura de Heidegger nessa época e quanto ao interesse que havia então em lê-lo ou em não o ler dessa forma.²²²

Do início da sua obra até as polêmicas em torno do livro de Victor Farias, passando inclusive pelo debate com Emmanuel Levinas, desde sempre a leitura adequada desses filósofos, sem a distorção corriqueira, pareceu fundamental a Derrida. Ele começa sua trajetória em um longo prefácio à *Origem da Geometria* a fim de enfrentar o problema das idealidades matemáticas (uma questão "científica"), distanciando-se dos existencialistas e, pela via reflexa, marcando a aliança que se inicia com Althusser, que na época noticiava o

²²¹ Derrida afirma expressamente esse ponto em entrevista: "Dans l'intervalle, j'ai beaucoup plus travaillé sur Husserl. Le souci que je partageais avec pas mal de gens à l'époque, c'était celui de substituer à une phénoménologie à la française (Merleau-Ponty, Sartre), peu soucieuse de scientificité et d'épistémologie" (*Entretien*. In: JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, p. 93). Ver ainda, PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 100. Sobre o existencialismo e sua relação com Heidegger, ver WAHL, Jean. *Philosophies of Existence*, pp. 12-19; JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, vol. I, pp. 55-79.

²²² DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*, p. 153. No original: "Après la guerre, sous le nom d'existencialisme, chrétien ou athée, et conjointe avec un personnalisme fondamentalement chrétien, la pensée qui dominait en France se donnait pour essentiellement humaniste. Même si l'on ne voulait pas résumer la pensée sartrienne sous le slogan 'l'existencialisme est un humanisme', on doit reconnaître que, dans *L'être et le néant*, *L'esquisse d'une théorie des émotions*, etc., le concept majeur, le thème de dernière instance, l'horizon et l'origine irréductibles, c'est ce qu'on appelle alors la 'réalité-humaine'. Il s'agit là, comme on sait, d'une traduction du *Dasein* heideggerien. Traduction monstrueuse à tant d'égards, mais d'autant plus significative. Que cette traduction proposée par Corbin ait alors été adoptée, qu'elle ait régné à travers l'autorité de Sartre, cela donne beaucoup à penser quant à la lecture ou à la non-lecture de Heidegger à cette époque, et quant à l'intérêt qu'il y avait alors à le lire ou à ne pas le lire de la sorte" (*Les fins de l'homme (MP)*, pp. 135-136).

claro abandono da perspectiva existencialista para retornar ao Husserl mais "científico"²²³, inspirado no trabalho de Jean Cavailles, começando pelo grupo formado por Raymond Aron, Georges Canguilhem seguidos de Jean-François Lyotard, Jean-Toussaint Desant e Tran Duc Thao. A recepção de Althusser em carta pessoal (agora pública) não apenas marca a importância da leitura diferenciada de Derrida em torno de Edmund Husserl, como inclusive encoraja-o a seguir desenvolvendo a ideia de escritura, o que ocorrerá de fato nos anos seguintes²²⁴. Na realidade, na própria introdução, em uma discreta nota de rodapé, Derrida menciona a imprecisão da interpretação sartreana da obra de Husserl, confirmando explicitamente esse afastamento:

É começando por tematizar diretamente a imaginação como um *vivido* original na situação, sob a proteção da imaginação como *instrumento* operatório de toda eidética, é descrevendo livremente as condições fenomenológicas da ficção, portanto do método fenomenológico, que a lacuna sartreana se desequilibra profundamente, depois subvertendo a paisagem da fenomenologia husserliana e abandonando seu horizonte²²⁵.

Se na *querela do humanismo* (e da história) entre Sartre e Lévi-Strauss o pensamento francês parece ter sido separado em dois campos, sem dúvida alguma Derrida pertence ao segundo, iniciando seus escritos já no período em que o pensamento de Sartre perdia seu prestígio para o estruturalismo nascente²²⁶. Somente mais tarde, em algumas entrevistas, Derrida irá se manifestar sobre Sartre, sempre de uma forma dividida entre a admiração por

²²³ A aproximação com Althusser também pode explicar a distância de Merleau-Ponty que, segundo o próprio Derrida, era o "inimigo obsessivo" do primeiro por ter como horizonte uma possibilidade "não-formal" da gênese - BÓRQUEZ, Zeto & RODRÍGUES, Marcelo. *Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales*. **Revista Pensamento Político**, p. 200, disponível em <www.pensamientopolítico.udp.cl>. Acesso em 10.08.2013.

²²⁴ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 41-42, 102-111, 115-136; PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 159. O interesse "epistemológico" predomina em relação ao "existencial" desde quando estudante de Louis-Le-Grand (1949), segundo a biografia de Peeters (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 65). A carta de Althusser a Derrida pode ser lida em: <<http://escriturasaneconomicas.cl/Althusser.php>>. Acesso em 12.09.2013.

²²⁵ C'est en commençant par thématiser directement l'imagination comme un *vécu* original dans la situation, à l'aide de l'imagination comme *instrument* opératoire de toute éidétique, c'est en décrivant librement les conditions phénoménologiques de la fiction, donc de la méthode phénoménologique, que le trouée sartrienne a si profondément déséquilibré, puis bouleversé le paysage de la phénoménologie husserlienne et abandonné son horizon" - DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, p. 135, nota 1, tradução livre. Sartre é mencionado novamente na p. 148.

²²⁶ Ver, por exemplo, *Only in the form of rupture: an interview with Jacques Rancière*. Paris, France, 2 May 2008, pp. 255-256.

alguns conceitos práticos (como o engajamento, por exemplo²²⁷) e a crítica das simplificações e equívocos que Sartre realizou ao importar o pensamento de Heidegger nos seus moldes humanistas. Na maioria das ocasiões, contudo, preferiu simplesmente manter silêncio²²⁸, e apenas no debate sobre Jean Genet na segunda coluna de *Glas* o filósofo existencialista realmente aparece em algum texto escrito.

Derrida está, portanto, ao lado de Heidegger e Lévi-Strauss no confronto ao humanismo, em especial do humanismo existencialista fundado em um conceito metafísico de liberdade e na cesura absoluta entre o humano e a natureza²²⁹. Tanto Heidegger na "Carta sobre o Humanismo"²³⁰ quanto Lévi-Strauss no pós-facio de "Pensamento Selvagem" respondem forte e contrariamente a esse humanismo existencialista²³¹. Em Heidegger, a partir do pensamento do Ser. Em Lévi-Strauss, pela descentração do humano, em especial do humano ocidental. Lembre-se, ademais, que a ligação do existencialismo com Kojève é íntima: o próprio Sartre está enredado entre Hegel e Heidegger na sua "ontologia fenomenológica"²³² e Kojève já lia a *Fenomenologia do Espírito* como uma fenomenologia,

²²⁷ Tudo se passa, portanto, ao contrário da equivocada biografia de David Mikics, repleta de incompreensões, apesar da pesquisa e conhecimento pessoal do autor. Nela, Mikics sustenta que Derrida via em Sartre o exemplo do "profeta político" e que isso teria o encaminhado para uma via da "patologia humana em geral" da qual gostaria de se manter distante (MIKICS, David. *Who was Jacques Derrida?*, pp. 28-29). Exatamente o contrário: Derrida herda de Sartre justamente o engajamento político e deixa de lado todo seu sistema filosófico, fazendo uma leitura própria de Husserl e Heidegger. A palavra *engagement* aparece, por exemplo, diversas vezes em *Spectres de Marx* (p.ex., p. 41, 60, 80, 89 etc.) e outros escritos. A interpretação de Mikics poderia ser melhor traduzida no fato de que, apesar de admirar o engajamento de Sartre, Derrida sempre prezou a interpretação *rigorosa* dos filósofos, mas talvez isso tenha escapado ao biógrafo, que considera o autor um "cético" simplesmente pela tese da disseminação do sentido.

²²⁸ BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 93. Em um vídeo disponível no portal Youtube, provavelmente gravação de uma sessão do seminário ou algo do gênero, Derrida é mais violento que nas entrevistas, afirmando em resposta a uma pergunta da audiência que na sua visão Sartre não representa um grande valor nem na filosofia nem na literatura, se mostrando ao fim um mau escritor, simplesmente. (Peeters também registra essa posição: PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 61). Aqui pode se ver talvez um traço menor em Derrida: se ele pode ter sido um filósofo maior que Sartre, como escritor, na literatura, Sartre o supera com distância.

²²⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*, passim. Ver, por exemplo, DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 114-115. Ainda: WAHL, Jean. *Philosophies of Existence*, pp. 6, 12-13, 57-75; BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 21-47; JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, vol. 1, pp. 114-120.

²³⁰ Ver, HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo ou Carta sobre o humanismo*, pp. 47-48.

²³¹ Já em "Tristes Trópicos", obra analisada por Derrida, Lévi-Strauss afirmava: "Quanto à corrente de pensamento que iria expandir-se com o existencialismo, parecia-me que representava o contrário de uma reflexão válida em virtude da complacência que demonstrava relativamente às ilusões da subjetividade. Essa promoção das preocupações pessoais à dignidade de problemas filosóficos implica um risco de desembocar numa espécie de metafísica para costureiras, desculpável a título de processo didático mas muito perigosa ao permitir tergiversações (...)" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 52). Ou ainda: "A liberdade não é uma invenção jurídica nem um tesouro filosófico, ou propriedade acarinhada de civilizações mais dignas do que outras por terem sabido produzi-la e preservá-la. Resulta sim de uma relação objetiva entre o indivíduo e o espaço que ocupa, entre o consumidor e os recursos que dispõe. (...) É preciso ter muita ingenuidade ou má-fé para se pensar que os homens escolhem suas crenças independentemente da sua condição" (idem, pp. 135-136).

²³² DERRIDA, Jacques. *Les fins de l'homme (MP)*, p. 137.

além de ressaltar o *gap* existente entre o humano e o animal a partir da dialética entre senhor e escravo²³³. É portanto o humanismo existencialista o ponto de ruptura de Derrida com a fenomenologia francesa, preferindo apoiar-se diretamente nas fontes alemãs para traçar sua própria recepção²³⁴. Talvez esse seja um dos poucos sentidos em que a posição de Derrida pode ser chamada de "pós-estruturalista", uma vez que de fato somente o estruturalismo foi tão longe na crítica da cesura entre o humano e o animal - pense-se nas últimas páginas d'*O Pensamento Selvagem*, em que Lévi-Strauss, em resposta a Sartre, "não vê problemas" em comparar os humanos às formigas - permitindo questioná-la integralmente²³⁵. A *Carta sobre o Humanismo*, nesse sentido, longe de incomodar Derrida, era mais algo a ser igualmente desconstruído²³⁶, e de fato o tema irá ser retomado muitos vezes ao longo dos anos.

A debate em torno da recepção particular da fenomenologia de Husserl e Heidegger por Derrida - especialmente após o polêmico "A Voz e o Fenômeno" - não se deu

²³³ Problematizando a relação entre Sartre e Kojève: BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 98-100. Badiou forma uma imagem crítica interessante do trabalho de Sartre (reiterando a influência da leitura de Kojève, igualmente destacada por Descombes) que provavelmente Derrida subscreveria: conseguir colocar o marxismo dentro do idealismo subjetivo, reduzindo Marx a Hegel e Hegel à fenomenologia (separado o último, portanto, da Grande Lógica, trabalho que foi justamente o que influenciou Marx) - BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française*, p. 60.

²³⁴ DERRIDA, Jacques. *Les fins de l'homme (MP)*, pp. 139-142. É sempre difícil colocar um ponto final no caso de um filósofo que se marcou pelas divisões: no último período em que surgem os indeconstruíveis, em especial a partir de *Força de Lei*, a obra de Derrida começa a se aproximar de um viés mais existencial, em especial a partir do diálogo com Levinas, Pascal e Kierkegaard (DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, pp. 58-67, 76-79; *Força de Lei*, pp. 17-56). Assim, se a disputa da primeira metade do século XX no pensamento francês foi entre Hegel e Kierkegaard, os primeiros escritos de Derrida são mais hegelianos; os últimos, mais kierkegaardianos. Se seguíssemos a leitura de Baring sobre sua "primeira fase", Derrida teria então retomado nesse período ao seu primeiro "existencialismo cristão" (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 55-81). Considero, no entanto, um pouco demasiado *incluיר* na obra de Derrida escritos de tão cedo, uma vez que era ainda muito jovem e apenas tateava o cenário, sem ter lido a maior parte dos autores fundamentais (Baring comenta e cita as impressões do "jovem Derrida" com 16 anos (!) (idem, p. 52). Assim, o "período cristão" de Derrida seria entre 1949-52 (ou seja, entre 19 e 22 anos...) (idem, p. 64). Sem deixar de lado o precioso trabalho arquivístico, parece mais justo considerar que, em 1964, já com 34 anos, ele estava numa posição mais passível de firmar seu próprio lugar de fala (sem falar dos *constraints* típicos das instituições educacionais). Muitas observações de adolescência que Baring arrola - por exemplo, que toma o lado de Sartre contra Heidegger ou se volta contra o materialismo - serão por isso simplesmente desconsideradas. Todas essas oscilações, entretanto, mais uma vez reafirmam o ponto de que a obra de Derrida não pode ser lida como um puro contínuo, mas com suas fraturas e divisões. Na biografia de Peeters, mais apoiada em testemunhos e cartas e menos no conteúdo dos textos, o papel de Sartre e Heidegger parece ser muito mais intenso e menos conflituoso que na leitura de Baring (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 77-79, 82-83 etc.). A reaproximação com a temática existencial está nas franjas da relação cada vez mais intensa com Levinas, como veremos em seguida. Ver, ainda, HYPOLITE, Jean. *L'existence dans la 'phénoménologie' de Hegel. FI*, pp. 92-103; idem, *Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine. FI*, pp. 196-208.

²³⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, p. 275.

²³⁶ "... o pensamento de **Ser e Tempo** é contra o humanismo. Essa oposição, todavia, não significa que um tal pensamento bandeie para o lado oposto do humano e preconize o inumano, defenda a desumanidade e degrade a dignidade do homem. Ao contrário. Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a **humanitas** do homem" (HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo ou Carta sobre o humanismo*, p. 50). A resposta: DERRIDA, Jacques. *Les fins de l'homme (MP)*, pp. 147-164. Da mesma forma, radicalizando contra Lévi-Strauss, quando este afirma um "novo humanismo": DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, pp. 427-428.

precipuaente em diálogo com os primeiros intérpretes (como os mencionados Merleau-Ponty, Marcel, Wahl e mesmo Levinas), mas com Paul Ricoeur (1913-2005), cuja posição mais próxima da hermenêutica e moderada, após servir como elemento de mediação na recepção derridiana²³⁷, torna-se gradualmente debate crítico (p.ex., sobre a metáfora²³⁸). Por essa razão, Ricoeur não está arrolado entre as fontes, mas como um interlocutor permanente. Nesse sentido, é interessante acompanhar na biografia de Peeters a posição ambivalente de Ricoeur em relação a Derrida, sempre próximo e distante, investigando o último as mesmas fontes com uma abordagem muito diversa, menos fiel e menos tradicional, mais desconstrutiva, enquanto o primeiro de certa forma parecia aberto ao diálogo e à recepção de novas ideias, conquanto sempre buscasse atenuar o respectivo choque em posições mais conciliatórias²³⁹.

2.2.2 A "fenomenologia matemática"

A fenomenologia, pensada nos quadrantes de Gabriel Marcel, Jean Wahl e Jean-Paul Sartre não é um dos principais modelos do "correlacionismo"? Aparentemente sim. No entanto, a discussão em torno da temática, longe de ser um privilégio dos tempos atuais, já vinha ocorrendo desde os anos 60 na França. Nos relatos históricos da fenomenologia pouco se comenta acerca de uma corrente que ganhou força nos anos 50 e 60, com nomes como Tran Duc Thao, Suzanne Bachelard, Jean Ladrière e Gilles Gaston Granger. Esses filósofos, buscando contrapor-se à interpretação existencialista da obra de Husserl, procuraram desenvolver uma leitura próxima dos problemas das ciências naturais e da matemática,

²³⁷ Na Introdução à "Origem da Geometria", Paul Ricoeur, para além das traduções, é citado diversas vezes, sendo a principal referência hermenêutica de Husserl ao lado de Suzanne Bachelard e Tran Duc Thao. Derrida reconhece em Ricoeur, "mais rigoroso que Sartre e Merleau-Ponty", seu primeiro introdutor à fenomenologia (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 98).

²³⁸ Ver, sobre o tema, a sequência: "A Mitologia Branca", "A Metáfora Viva" e "A Retirada da Metáfora", onde fica clara a distância que separa Ricoeur e Derrida. Ainda: HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, pp. 15-25.

²³⁹ A Dissertação de Mestrado de Derrida, *O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl* (1954, publicada em 1990), mostra, como anota Baring, uma leitura tradicional e impecável do filósofo alemão, ao contrário do controverso *A Voz e o Fenômeno*, de 1967. Portanto, apesar de mais "clássico" que Derrida, Ricoeur nunca pôde deixar de reconhecer naquele um herdeiro de Husserl. Ver: BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 113ss; PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 385-386.

respondendo aos grandes epistemólogos franceses que deram a obra do alemão por insuficiente, entre eles Jean Cavailles e Gaston Bachelard²⁴⁰. Como mostra com singularidade Edward Baring (de quem se tirou a expressão "fenomenologia matemática"), esses filósofos foram seminais para Jacques Derrida durante a redação da introdução à *A Origem da Geometria*. Pode-se constatar uma quantidade imensa de notas de rodapé citando-os, em especial o trabalho de Suzanne Bachelard (1919-2007), de quem foi assistente na Sorbonne, e Tran Duc Thao (1917-1993), cujo livro havia sido indicado por Michel Foucault²⁴¹. Para esse grupo, era essencial ler Husserl não a partir da chave da intencionalidade e do sentido, mas das "coisas mesmas" entendidas em sentido forte, fazendo preponderar o Husserl de "*Lógica Formal e Lógica Transcendental*" (mais próximo da "filosofia do conceito") sobre o de "Ideias... 1" (mais próximo da "filosofia da existência").

Em contraste com a apropriação tida por descuidada e excessivamente "livre" da fenomenologia existencialista (especialmente nos seus avatares principais, Sartre e Merleau-Ponty), Suzanne Bachelard afirmava com sutileza que seu esforço em comentar capítulo a capítulo "Lógica Formal e Lógica Transcendental" visava a um "pensamento austero", atento ao esforço que sempre recomeçava no próprio Husserl²⁴². Para a filósofa, o problema da intencionalidade teria sido alvo de uma interpretação equivocada, demasiado "solta", devendo-se diferenciar, nos trilhos husserlianos, julgamento e opinião²⁴³. Assim, enquanto a opinião estaria "longe das coisas", na atitude natural, o julgamento seria o ir até as coisas

²⁴⁰ Mencionando a corrente, WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducción à la fenomenologia*, p. 66; SCHRIFT, Alan. *Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960*, p. 109.

²⁴¹ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 146-161.

²⁴² BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl: étude sur Logique formelle et logique transcendantale*. Presses Universitaires de France, 1957, p. 15. O trabalho de Suzanne Bachelard foi traduzido para o inglês por Lester Embree, um dos principais especialistas em Husserl e na fenomenologia no mundo anglo-saxônico. Curiosamente, a biografia de Peeters menciona que "afora Paul Ricouer e Tran-Duc-Thao, Derrida não faz nenhuma outra referência aos filósofos contemporâneos", quando a filósofa *mais vezes* mencionada é precisamente Suzanne Bachelard (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 168). O mesmo ocorre com o cuidadoso trabalho de Leonard Lawlor para aproximar a fenomenologia husserliana e o pensamento derridiano, mencionando Fink, Jean Cavailles e Tran Duc Thao como referências imprescindíveis; no entanto, estranhamente deixa de mencionar Suzanne Bachelard (LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl*, pp. 48-67).

²⁴³ "Prendre conscience, c'est à la fois être pleinement conscient de notre activité de jugement et c'est faire apparaître le sens véritable qui est le corrélat de cette activité. A ce propos nous voudrions signaler une équivoque touchant le vocabulaire de l'intentionnalité. D'une part l'intentionnalité est la propriété fondamentale de la conscience: 'Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter en sa qualité de *cogito* son *cogitatum* en elle-même'. Tout *cogito* a un objet intentionnel. Par exemple le jugement est l'objet intentionnel, le sens intentionnel de l'activité de jugement. Souvent nous portons des jugements dont nous n'avons pas vérifié l'exactitude, ce sont de simples *opinions* (Meinungen). Nous estimons (meinen) que les choses sont telles e telles, mais sans avoir vérifié que les choses son bien comme nous nous le imaginons. L'opinion reste alors 'vide'; pour devenir vérité elle doit être 'remplie' grâce à une confrontation avec les choses" (BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl*, pp. 28-29).

mesmas, a conquista da *adequatio*. Apesar disso, não se confundiria com um realismo ingênuo, que para Husserl seria apenas o dogmatismo da atitude natural. Diz S. Bachelard:

Quando se reclama o retorno às coisas mesmas, não se trata de se confiar dogmaticamente a uma teoria especulativa que decidiu antecipadamente o que são as coisas, o que é o ser. Deve-se procurar descobrir o que são as coisas. As coisas não se oferecem a nós na imediatidade ingênua. A tomada de consciência não se contenta em exprimir aquilo que vê no primeiro olhar. Ela é o desnudar o sentido verdadeiro que é mascarado primeiramente nos modos confusos. Ela é *explicitação do sentido* (Sinnauslegung)²⁴⁴.

A "tomada de consciência", assim, seria um processo progressivo em relação a uma "opinião distraída", uma clarificação que iria ocorrendo a partir do enriquecimento do sentido. Toda intencionalidade, por isso, teria um "horizonte que a tomada de consciência deve explicitar progressivamente", indo até as profundezas do sentido a partir de uma "paciência prolongada". Trata-se, diz Suzanne Bachelard, de uma "reativação de evidências que foram outrora vivas e que estão agora 'sedimentadas'"²⁴⁵, procedendo então uma estratificação da lógica. Não se pode deixar de notar aqui uma das fontes a partir das quais Derrida chegou à desconstrução: reativação do material sedimentado a partir de um esforço que se afasta do dogmatismo.

Suzanne Bachelard também insiste seguidas vezes na ideia de Husserl da construção de uma *mathesis universalis*. Tanto no livro que analisa as lógicas transcendental e formal em Husserl, quanto no trabalho sobre a "física matemática", a ideia de *mathesis* está embutida como um projeto teleológico que irriga o "espírito" científico²⁴⁶. Tentarei demonstrar como, em "Da Gramatologia", o projeto husserliano de *mathesis universalis* foi fundamental para Derrida circunscrever a desconstrução do "Livro" e, *habitando* a ideia de *mathesis*, construir um sistema de escritura como grafemas testamentários. Na "Introdução", não é apenas pelo número de citações que se constata essa influência (Derrida cita mais de dez vezes Suzanne Bachelard e quase tantas vezes Tran Duc Thao), mas inclusive como ele ingressa no mesmo

²⁴⁴ Il ne s'agit pas non plus, quand on réclame le retour aux choses mêmes, de se confier dogmatiquement à une théorie spéculative qui a décidé d'avance ce que sont les choses, ce qu'est l'être. Il faut chercher à découvrir ce que sont les choses. Les choses ne s'offrent pas à nous dans une immédiateté naïve. La prise de conscience ne se contente pas a d'exprimer ce qu'elle voit dans un premier regard. Elle est mise à nu du sens véritable qui est masqué tout d'abord dans les modes de donnée confus. Elle est *explicitation du sens* (Sinnauslegung)" (BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl*, p. 30, tradução livre).

²⁴⁵ BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl*, p. 31.

²⁴⁶ BACHELARD, Suzanne. *La conscience de rationalité*, p. 17.

debate com Cavailles em torno da não-totalização a partir do indecível de Gödel como contra-argumento à tentativa de fundamentação última empreendida por Husserl²⁴⁷. As menções a Jean Cavailles são praticamente inexistentes nos trabalhos seguintes²⁴⁸.

2.2.3 O "empirismo ético" de Levinas e a herança judaica

Caso totalmente particular em relação aos mencionados é o de Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo cujo pensamento humanista e crítico da violência europeia ("grega") emerge diretamente das câmaras de gás da Segunda Guerra Mundial. Introdutor da fenomenologia na França²⁴⁹, Levinas não poderia deixar de ser referência necessária para Derrida enquanto leitor e tradutor de Husserl. No entanto, essa relação ultrapassa a fenomenologia em múltiplos sentidos. Primeiro, porque, segundo boa parte dos seus intérpretes (inclusive o próprio Derrida²⁵⁰), o próprio Levinas ultrapassa a fenomenologia, cruzando-a em direção a um âmbito metafenomenológico cujo paradigma pode ser dado, por exemplo, no fulcral texto *A consciência não-intencional*, ruptura significativa com a primazia absoluta da intencionalidade típica da fenomenologia. Segundo, porque entre ambos se deu amizade permanente, criando uma relação de diálogo incansável repetido muitas vezes nos textos de Derrida inclusive após a morte de Levinas. Terceiro, porque a crítica da ideia de totalidade que subjaz à obra de Levinas enquanto crítica geral da tradição ontológica é reprisada por Derrida, superando por isso o nível fenomenológico para ingressar em âmbitos mais generalizados. Finalmente, porque Levinas, ao lado de Jabès, faz Derrida encontrar a tradição judaica²⁵¹, tornando-a um problema que ingressa na sua obra. Minha análise dessa relação está marcada pelo contexto histórico atual (e brasileiro) em que essa afinidade é

²⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, pp. 41-44.

²⁴⁸ Sobre Derrida e Cavailles, ver LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl*, pp. 57-67.

²⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *Adeus*, pp. 26-27.

²⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *Adeus*, pp. 27-28, 68-69; *Violence et métaphysique*, p. 127. Ver ainda, SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 27; PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*, pp. 40-41; LEVINAS, Emmanuel. *A consciência não-intencional*. In: **Entre nós**, pp. 165-177.

²⁵¹ Por esse ângulo, uma genealogia alternativa, e provavelmente mais fiel, do pensamento de Levinas que a fenomenológica está em BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2011 (Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Buber, Bloch, Leo Strauss, Jonas, Levinas).

levada a pontos de quase indistinção, de modo que por isso (e não por quaisquer outras razões) tratarei de apresentar os pontos de divergência sem prejuízo (ou com algum prejuízo) das convergências, focando na questão materialista que subjaz ao capítulo.

...

Derrida foi um dos primeiros comentaristas da obra filosófica de Levinas, fazendo um longuíssimo texto - que teve diversas dificuldades na publicação devido à extensão - no qual se propõe uma análise integral da obra do autor, não se restringindo apenas à *Totalidade e Infinito - ensaio sobre a exterioridade*, principal síntese até a época que Levinas oferecia do seu pensamento. A centralidade da afinidade com o filósofo franco-lituano, nesse sentido, é nítida. Basta observarmos o cálculo estratégico realizado na Gramatologia quando, contrapondo o rastro ao signo, Derrida menciona-o explicitamente como aliança desejada no pensamento do rastro (*trace*). Essa passagem é, por assim dizer, visceral ao texto, à medida que é exatamente o ponto de ruptura entre o pensamento da escritura e o estruturalismo (do signo) então no seu período "dourado". Menciono o passagem:

Por que do *rastro*? O que nos guiou na escolha desta palavra? Começamos a responder a esta questão. Mas esta questão é tal, e tal a natureza de nossa resposta, que os lugares de uma e outra devem deslocar-se constantemente. Se as palavras e os conceitos só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças, não se pode justificar sua linguagem, e a escolha dos termos, senão no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica. Portanto, a justificação não pode jamais ser absoluta e definitiva. Ela responde a um estado das forças e traduz um cálculo histórico. (...) a palavra *rastro* estabelece com eles a comunicação que nos parece a mais certa e permite-nos fazer a economia dos desenvolvimentos que neles demonstraram sua eficácia. Assim, aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Levinas e de sua crítica da ontologia: relação à ilidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença²⁵².

²⁵² DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 86. No original: "Pourquoi de la trace ? Qu'est-ce qui nous a guidé dans le choix de ce mot ? Nous avons commencé à répondre à cette question. Mais cette question est telle, et telle la nature de notre réponse, que les lieux de l'une et de l'autre doivent constamment se déplacer. Si les mots et les concepts ne prennent sens que dans des enchaînements de différences, on ne peut justifier son langage, et le choix des termes, qu'à l'intérieur d'une topique et d'une stratégie historique. La justification ne peut donc jamais être absolue et définitive. Elle répond à un état des forces et traduit un calcul historique. (...). Le mot trace doit faire de lui même référence à un certain nombre de discours contemporains avec la force desquels nous entendons compter. Non que nous en acceptions la totalité. Mais le mot trace établit avec eux la communication qui nous paraît la plus sûre et nous permet de faire l'économie des développements qui ont chez eux démontré leur efficacité. (...) ce concept de trace de celui qui est au centre des derniers écrits de E. Levinas et de sa critique de l'ontologie : rapport à l'illéité comme à l'altérité d'un passé qui n'a jamais été et ne peut jamais être vécu dans

...

Em *Violência e Metafísica*, a relação com Levinas será dividida (como em todos os casos): de um lado, afastar a herança teológica residual (transcendência da alteridade, humanismo onto-teológico²⁵³, purismo ético²⁵⁴ e metafísica da presença²⁵⁵); de outro, receber o desafio do empirismo enquanto "não-filosofia" chocando a tradição com a alteridade e abrindo a totalidade da sua clausura histórica. Para Derrida, "Lévinas está... ao mesmo tempo, muito perto e muito longe de Nietzsche e de Bataille", uma vez que, abrindo o utilitarismo (nas palavras de Levinas selecionadas por Derrida, "da 'economia' empírica"²⁵⁶) para uma experiência de excesso, faz o mesmo gesto que os dois autores pelo lado inverso. O "dispêndio puro" é aqui, portanto, a experiência do Outro, não o jogo ou a morte. Para Levinas, essa é a dimensão do *desinteressamento*, contrapondo-a ao jogo de interesses calculados que predomina no mundo empírico enquanto o lugar próprio da ética. Assim, como Bataille, mas de forma muito distinta, Levinas busca uma experiência que exceda os limites do cálculo auto-interessado, mas não na via do trágico, e sim na via inversa do santo²⁵⁷. Não o que ele chamaria de "tumefação do ser", mas pela hospitalidade com o Outro, exposição absoluta.

O tema central da crítica à "Totalidade e Infinito" está exatamente na *transcendência* (ou exterioridade) do humano como resíduo onto-teológico na filosofia de Levinas. Contrariamente à tradição francesa de Jean Wahl e Gabriel Marcel que Levinas, de certa forma, acompanha na crítica a Hegel (e acrescenta Heidegger), Derrida não vê saída por esse

la forme, originaire ou modifiée, de la présence" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 102-103).

²⁵³ O privilégio do humano em Levinas expressaria, para Derrida, exatamente aquilo que Heidegger critica na unidade entre humanismo e onto-teologia (*Violence et métaphysique*, pp. 211-212). Não se pode ignorar, entretanto, que o pensamento de Levinas vem *das cinzas de Auschwitz*, de modo que esse contexto deve ser sopesado no seu humanismo (idem, pp. 214-215).

²⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 158, 218, 220 e na questão do "*Jewgreek is greekjew*" (idem, p. 228). Idem, p. 166-167; 182-183; idem, *A palavra acolhimento*, pp. 49-50.

²⁵⁵ "Le visage est présence, [ousia]" (DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 149).

²⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 150-151. Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, p. 90.

²⁵⁷ O próprio Derrida narra, no discurso fúnebre para Levinas, a seguinte declaração do último: "(...) numa dessas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, a bondade do seu sorriso, o humor gracioso [sic] de suas elipses, ele me diz: 'você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo'" (DERRIDA, Jacques. *Adeus*, p. 19). Ainda: BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: 'um contato no coração de um quiasma'*, p. 60.

lado²⁵⁸. A crítica "existencial" de herança kierkegaardiana²⁵⁹, colocando o humano como ponto de fuga de história (ou totalidade), por si só, não escapa do hegelianismo. Em termos mais próximos do vocabulário de "Totalidade e Infinito": a ideia de Levinas de transformar a ética (metafísica) em filosofia primeira, colocando-a em um lugar inacessível pela frieza neutra da ontologia, não atinge o coração da "filosofia", mantendo-a íntegra à medida que apela a uma transcendência (exterioridade), uma "não-filosofia". Dito de outra forma, a solução de "Totalidade e Infinito" é metafísica também no sentido tradicional, ou seja, desejo do suprassensível (ainda que esse não seja evidentemente o sentido que Levinas gostaria de conceder ao seu texto). Além disso, a crítica da ontologia a partir da ética sempre pode ricochetear: se Levinas julga a neutralidade do ser como o horror do "impessoal" ("*il y a*"), projetando motivos éticos sobre os ontológicos, poder-se-ia aplicar a mesma crítica ao reverso, lendo a ética-metafísica de "Totalidade e Infinito" como uma onto-teologia²⁶⁰. Para Derrida, ao contrário, é necessário apresentar a alteridade como incompletude da totalidade não como contraponto a essa totalidade, não uma ética oposta a uma ontologia, mas sim *por dentro*, como outro *no mesmo*. A alteridade, lida como diferença, aparece portanto por dentro da própria realidade que ultrapassa o humano e a ética, dilacerando o sentido tradicional de "ontologia" e as próprias ideias de dentro e fora²⁶¹. Nesse sentido, o projeto de Derrida pode ser entendido ao mesmo tempo e contraditoriamente como inversão e ultralevinasianismo: sua ideia é amplificar, por dentro da imanência, suas fissuras e espaçamentos, sem para isso recorrer a qualquer tipo de transcendência, em especial uma transcendência humanista (kantiana e kierkegaardiana) que a manteria refém da ideia de negatividade (sempre recapturável pelo Sistema hegeliano como parte do seu movimento). A citação abaixo ganhará mais sentido ao longo da tese, mas menciono agora:

E, se quisermos, *através* do discurso filosófico do qual é impossível nos separar totalmente, tentar uma brecha na direção do seu para-além, não conseguiremos chegar a isso *na linguagem* (Levinas reconhece que não existe pensamento antes da linguagem e fora dela) senão colocando *formalmente e tematicamente o problema das relações entre a pertinência e a brecha, o problema do muro*. Formalmente, isto é, o mais concretamente possível e da maneira mais formal, mais formalizada: não numa *lógica*, ou seja, numa filosofia, mas numa descrição inscrita, numa inscrição

²⁵⁸ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 147.

²⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 161-164.

²⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 202-203.

²⁶¹ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 165-169. Ver ainda DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, p. 110.

das relações entre o filosófico e o não-filosófico, numa espécie de *gráfica* inaudita, no interior da qual a conceitualidade filosófica não teria mais que uma *função*²⁶².

Por isso, uma operação paradoxal opera-se nesse texto: de um lado, Derrida toma Levinas como um "empirista", à medida que a experiência do rosto (*visage*) seria uma "presença pura", ocorrendo sem mediação da linguagem. Nesse ponto, Derrida critica-o, tomando suas precauções hegelianas e husserlianas contra qualquer "ingenuidade" realista de uma intuição direta. De outro, porém, o inverso também é verdadeiro: é exatamente esse "empirismo radical" de Levinas²⁶³ que Derrida irá tomar emprestado, nomeando o seu próprio trabalho, em "Da Gramatologia", como um *empirismo errante* que busca escapar da órbita da clausura metafísica. Em outros termos: na mesma medida em que critica Levinas por fazer depender a ética de uma experiência sensível da alteridade sem mediação (o "Rosto"), recapitulando a metafísica da presença, Derrida se alinha ao empirismo radical (ao materialismo, diria forçando um pouco²⁶⁴) de Levinas no transbordamento da metafísica e na relação com o Outro.

Aliás, não é somente por esse ângulo de *empirismo radical* que podemos ler Levinas como um materialista: a própria experiência ética, para o autor, não é redutível a princípios ou idealidades. A apropriação de conceitos teológicos como o "espírito" ou a "oração" se dá em contexto estritamente ético, isto é, segundo a relação intersubjetiva material, e não em direção a uma transcendência idolátrica. Por diversas vezes Levinas recusa estar fazendo teologia; cuida-se da conversão de conceitos teológicos em conceitos éticos a fim de escapar da totalização ontológica própria da filosofia grega a partir de outra ontologia²⁶⁵. Trata-se, a rigor e usando um termo que talvez Levinas não apreciaria, de uma profanação dos termos religiosos. É possível toda uma leitura política, apesar do conceito de política em Levinas, numa direção materialista.

²⁶² DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, pp. 157-158. No original: "Et si l'on veut, à travers le discours philosophique auquel il est impossible de s'arracher totalement, tenter une percée vers son au-delà, on n'a de chance d'y parvenir dans le langage (Levinas reconnaît qu'il n'y a pas de pensée avant le langage et hors de lui) qu'à poser formellement et thématiquement le problème des rapports entre l'appartenance et la percée, le problème de la clôture. Formellement, c'est-à-dire le plus actuellement possible et de la manière la plus formelle, la plus formalisée : non pas dans une logique, autrement dit dans une philosophie, mais dans une description inscrite, dans une inscription des rapports entre le philosophique et le non-philosophique, dans une sorte de graphique inouïe, à l'intérieur de laquelle la conceptualité philosophique n'aurait plus qu'une fonction" (DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 163).

²⁶³ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 224-226; *De la grammatologie*, p. 232. O que também poderia ser verdadeiro na relação com o empirismo de Jean Wahl: BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 35.

²⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 145.

²⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 159-161.

...

Tudo torna-se distinto, contudo, quando Levinas "revisa" seu pensamento para expressá-lo de modo totalmente distinto em *Outramente que ser ou para além da essência*²⁶⁶, uma nítida resposta a Derrida. Deslocando a questão da alteridade para o âmbito da linguagem, com a tensão constitutiva entre dito e dizer, Levinas ultrapassa sua "metafísica" e livra-se da maioria dos problemas ontológicos que havia criado com as ideias de exterioridade e transcendência criticados por Derrida. Aqui, não se trata mais de um problema "teórico" no âmbito de uma cosmologia ao modo grego (ou de uma antropologia filosófica ao modo existencialista), mas da relação que se estabelece desde a linguagem enquanto encontro concreto. Levinas, inscrevendo-se na dimensão *prática* que inere aos atos de linguagem, coloca a ética como ponto de encontro entre discurso e ação. Nesse sentido, é possível aproximá-lo da dimensão que Derrida vinha até então explorando a partir da filosofia analítica britânica: a *performatividade*. O que importa não é apenas o âmbito do discurso, mas a ação que constitui esse discurso. Sem precisar recorrer a uma "metafísica" anti-hegeliana e anti-heideggeriana, como desenha em "Totalidade e Infinito", Levinas expressa a inseparabilidade entre prática e discurso também tão cara, embora descrita de forma diversa, à tradição materialista (por exemplo, para Louis Althusser)²⁶⁷. O filosofar não é mais o duplo contemplação/ação, onde a segunda submete-se à primeira, mas é a *posição prática* - em termos levinasianos, *a condição de refém* - que determina o discurso enquanto resposta a uma interpelação do outro.

Apesar disso, algumas reservas derridianas persistirão, quase sempre se expressando em relação ao humanismo de Levinas e sua perspectiva antropocêntrica, reduzindo o animal à sua feição cartesiana de "máquina" regida por instintos cegos de sobrevivência (*conatus essendi*), assim como a própria recuperação da categoria de sujeito que, apesar de tudo, continuou fora da filosofia derridiana²⁶⁸. Nesse caso, a sobrevivência do discurso kantiano

²⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, passim, especialmente pp. 13-39.

²⁶⁷ Sobre as respectivas diferenças e semelhanças, ver o próprio LEVINAS, Emmanuel. *Ideologia e Idealismo*. In: **De Deus que vem à idéia**, pp. 19-32.

²⁶⁸ DERRIDA, Jacques. "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**, pp. 269-302, no qual, comentando Levinas e Heidegger a Jean-Luc Nancy, coloca a questão do sujeito como estratégia "carnofalologicocêntrica" derivada as tradições abrahamicas sacrificiais (especialmente pp. 292-298). Ver ainda,

(separação do humano livre e natural necessário) no coração da filosofia judaica (não apenas de Levinas, mas também de Cohen e Rosenzweig) será uma questão de tal proporção para Derrida que irá lhe dedicar todo um seminário *Kant, le Juif, l'Allemand: Nationalité et nationalisme philosophiques* (1987-1988)²⁶⁹.

É óbvio, no entanto, que após *Adeus a Emmanuel Lévinas*, como verdadeiro legatário de uma herança, Derrida cada vez mais aproxima seu pensamento²⁷⁰, em especial na sua faceta ético-política (messianismo), tocando as questões do dom²⁷¹, da hospitalidade²⁷², da justiça e do perdão, embora com diferenças significativas²⁷³. A experiência do Outro,

DERRIDA, Jacques *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (PY), pp. 159-202; *Força de Lei*, p. 35, *L'animal qui donc je suis*, p. 254 ("se le chat m'observe nu de face, en face à face..."), 263 etc.

²⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Interpretations at war: Kant, the jew, the german*. In: **Psyché: inventions of the other**, vol. 2, pp. 241-298. Esse texto não consta na edição francesa unificada de 1987, que me serviu de fonte para os textos do segundo volume.

²⁷⁰ É possível enxergar nisso uma ruptura. Outra interpretação, na contramão da maioria dos intérpretes, está em CROCKETT, C. & MALABOU, C. *Plasticity and the future of Philosophy and Theology*, pp. 22-23, ao separar a obra de Derrida em duas fases não segundo uma suposta *Ethical Turn*, rechaçada muitas vezes pelo filósofo, mas pela adesão ao messianismo indesejável. De fato, esse é um argumento, entre outros, que os defensores da ideia de "uma obra só" devem enfrentar: não há nada que possa fazer ver nas primeiras obras a ideia de "indesejável". Ver, por exemplo, a seguinte passagem: "... nous ne prétendons pas que cette eschatologie messianique commune et aux religions qu'elle critique et à la critique marxiste doive être simplement déconstruite. Si elle leur est commune, à la différence près du contenu (...), c'est aussi que sa structure formelle de promesse les déborde ou les précède. Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indestructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice - que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme - et une idée de la démocratie - que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui" (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 102; no mesmo sentido, idem, *Marx and his sons*, p. 253). Assim, embora se trate de um "messianique sans messianisme", essa "messianidade estrutural" é indesejável. Nesse ponto, separo-me de Derrida, na linha de Malabou, não para desconsiderar o messianismo, mas para mantê-lo ao abrigo da desconstrução, como todo resto. Esse ponto mereceria uma análise mais longa, mas a própria posição de Derrida por vezes é ambígua, ao afirmar, por exemplo, não conseguir decidir se a messianidade (promessa) precede e condiciona todas as figuras históricas do messianismo, ou se essa possibilidade somente se abriu a partir dos eventos "Bíblicos" (DERRIDA, Jacques. *Marx and his sons*, p. 255). A questão, no entanto, é fundamental. No mesmo texto poucas linhas após, querendo *passar* a questão, Derrida coloca a "mundilatinação" como mais uma peça no xadrez. Porém, dependendo da resposta ao problema, podemos ver os "indesejáveis" como vestígio etnocêntrico em Derrida, ou simplesmente como "estrutura quase-transcendental". Em *Foi et savoir*, finalmente, o filósofo qualifica a questão como o próprio indecidível, abrindo espaço para uma nova forma de tolerância "descristianizada" (DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*, pp. 35-36).

²⁷¹ P. ex., DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 197-198.

²⁷² P. ex., DERRIDA, Jacques. *A palavra acolhimento*, p. 33ss ("Já nos demos conta? Se bem que o termo não seja nem freqüente nem sublinhado, *Totalidade e Infinito* nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade" - p. 39).

²⁷³ Sobre o tema, a bibliografia é abundante e por isso remetemos a ela: BERNARDO, Fernanda. *Lévinas e Derrida: 'um contacto no coração de um quiasma'*, pp. 38-78; BERNARDO, Fernanda. *Do 'Tout autre' (Lévinas/Derrida) ao 'Tout autre est tout autre' (Derrida): pontos de não-contato entre Lévinas e Derrida*., Disponível em < <http://revistaitaca.org/>>. Acesso em 05.06.2012; LISSE, Michel. *Donner a lire*., pp. 133-151; BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 125-129; SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais*, pp. 127-212; CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*; CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction*, passim; HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, pp. 76-104; LOBO, Rafael Haddock. *O Adeus da Desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento*, passim; idem, *Derrida e o Labirinto de Inscrições*, pp. 16-22; FERNANDES,

inicialmente criticada como empirismo radical, gradualmente vai tomando o palco principal da filosofia derridiana, tornando difícil (e por isso compreensível a confusão) diferenciar essa estrutura daquela originalmente elaborada por Levinas.

...

Cruzando de um lado a "fenomenologia matemática" de Suzanne Bachelard, que desfaz o privilégio da intencionalidade, e o empirismo radical de Levinas, que faz emergir uma "consciência não-intencional" baseada na experiência do Outro como excesso indomesticável que desarticula qualquer possibilidade de redução categorial, Derrida *explode* a fenomenologia por dentro, fazendo-a não-correlacional.

Nythamar. *Adeus: The Epiphany of the Other according to Levinas*, p. 11-22; PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem-pátria: direitos humanos e alteridade*, pp. 156ss.; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*, pp. 202-205; entre muitos outros.

2.3 A EPISTEMOLOGIA FRANCESA

Geralmente dividido em "filosofia da vida" (Henri Bergson) e "filosofia do conceito" (Léon Brunschvicg), esse "corredor" da filosofia francesa, paralelo às recepções particulares do pensamento hegeliano de Kojève e Koyré, de um lado, e à recepção da fenomenologia de Husserl e Heidegger por Merleau-Ponty, Sartre e Levinas, de outro, cria uma particular epistemologia que não se confunde com as tradições anglo-saxônica (herdeira do positivismo lógico e do pragmatismo²⁷⁴) e alemã (influenciada por Kant, Hegel, os neokantianos e depois a fenomenologia). Se essas duas últimas tradições mencionadas acabam no século XX tomando a linguagem como fenômeno central (colocando Wittgenstein e Heidegger, conforme numerosas opiniões relevantes, como os dois principais inspiradores) o problema da epistemologia francesa nunca passou especificamente pelo correlacionismo, tomando desde sempre o mundo como um todo (sobretudo na dimensão extra-humana) como seu objeto²⁷⁵. Trata-se de uma "filosofia da ciência" nascida na aurora do pensamento moderno, com René Descartes e infelizmente pouco mencionada nas histórias da filosofia²⁷⁶ enquanto linhagem que procura o diálogo com as ciências contemporâneas a partir de um viés "realista" que passa ao lado da maioria dos problemas deflagrados pela filosofia da linguagem, fazendo da

²⁷⁴ Henri Poincaré, Émile Meyerson, Jean Cavaillès e o próprio Bergson teriam sido, entre outros, aqueles que impediram o avanço do positivismo lógico no âmbito da epistemologia francesa (ver, p.ex., WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle*, pp. 85-96; BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophie*, 1945-1968, pp. 148-149; DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 67; BACHELARD, Suzanne. *La conscience de rationalité: étude phénoménologique sur la physique mathématique*, p. 2).

²⁷⁵ BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, p. 22. Bergson afirma explicitamente a diferença entre a filosofia francesa e a alemã, inspirada em Kant e Hegel (*La philosophie française*, p. 18). Ele remete a Maine de Biran, por exemplo, a rejeição imediata de parte da filosofia francesa da distinção entre coisa-em-si e fenômeno (idem, p. 12), assim como retoma, em nota no início de *Introdução à Metafísica*, sua oposição ao neokantismo dogmático que vingava na universidade francesa à época. Meillassoux descreve explicitamente a filosofia de Bergson como uma "filosofia da imanência" que parte do princípio de que a distinção de Kant entre "coisa-em-si" e "fenômeno" não faz sentido (MEILLASSOUX, Quentin. *Subtraction and contraction: Deleuze, Immanence and Matter and Memory*, pp. 71-72). Como na *escritura* de Derrida, a "imagem" em *Matéria e Memória* atravessa a imanência entre sujeito (ou fenômeno) e objeto (ou coisa-em-si) sem que possam ser separados. É nítido, contudo, que Bergson tinha uma imagem vulgar do idealismo alemão - de Schelling e Hegel - associando-o quase sempre à imagem fácil do hiper-sistemismo e do panteísmo. Mais críticas a Hegel, desta vez de forma implícita, p.ex., BERGSON, Henri. *A intuição filosófica*, pp. 69-70; ver ainda BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 152-154 e p. 182 (nota de fim 24); HYPPOLITE, Jean. *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine. FI*, pp. 230-231; idem, *Du bergsonisme a l'existencialisme. FI*, pp. 454-455.

²⁷⁶ Um exemplo está em Vincent Descombes, que, ao mesmo tempo em que reconhece a linhagem epistemológica francesa, trata de Bergson no capítulo do hegelianismo e de Bachelard e Serres no interior do estruturalismo (DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*, pp. 45-47 e 117-125).

transdisciplinaridade, além disso, sua característica metodológica²⁷⁷. Henri Bergson, Jean Cavaillès, Léon Brunschvicg, Gaston Bachelard, Gilbert Simondon, Georges Canguilhem, Michel Serres, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour e Isabelle Stengers seriam autores, entre muitos outros, que se filiariam a essa linhagem, parcialmente compartilhada também por Louis Althusser e Michel Foucault, e que em alguma medida (especialmente enquanto "filosofia do conceito") influencia Derrida especialmente nas primeiras obras²⁷⁸.

Evidentemente, todas as classificações são falhas em alguma medida, uma vez que os autores em sua maioria são "híbridos". Foucault, por exemplo, no prefácio ao livro de Canguilhem, dividia a filosofia francesa em "filosofias da subjetividade", em Merleau-Ponty e Sartre, e "filosofias do conceito", de Cavaillès, Bachelard e Canguilhem²⁷⁹. Mais tarde, será Badiou que estabelecerá uma cesura dentro dessa própria corrente de filosofia do conceito, cindindo-a entre os filósofos da vida, mais próximos da biologia e do espontaneísmo, e os filósofos do conceito, mais próximos da matemática e da formalização em geral. Derrida estará em permanente alternância em relação a todas essas posições, fazendo-se, como sempre, um mestiço entre elas. O que é interessante nessa corrente, e isso não passará despercebido por Derrida, não é apenas como a ciência transforma nossa representação da realidade, mas como ela transforma igualmente as categorias que recebem essas novas representações. Assim, o pensamento torna-se, ele próprio, dinâmico, tal como a realidade da qual ele não pode ser separado²⁸⁰.

2.3.1 Derrida e Bergson: uma natureza criadora

Ao contrário de Deleuze, que nunca escondeu sua profunda recepção do pensamento

²⁷⁷ Para a genealogia dessa corrente, ver BERGSON, Henri. *La philosophie française*, passim.

²⁷⁸ Uma vez mais a especulação textual, baseada nas relações filosóficas entre autores, acabou se vendo confirmada na pesquisa por Baring, que menciona também essa transição, em um intervalo de 10 anos, de Husserl para Cavaillès e Bachelard (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophie*, 1945-1968, p. 2, 146-147). Baring narra que Derrida inclusive recebeu o prêmio Jean Cavaillès em 1964 pela sua tradução e introdução à "Origem da Geometria".

²⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Preface*. In: CANGUILHEM, Georges. *The knowledge of life*, pp. 8-9.

²⁸⁰ "Le savoir rationnel augment en se réorganisant, en prenant de nouveaux départs à partir de bases élargies au fur et à mesure que s'instituent des structures rationnelles de plus en plus complexes" (BACHELARD, Suzanne. *La conscience de rationalité: étude phénoménologique sur la physique mathématique*, p. 3).

de Henri Bergson (1859-1941), Derrida sempre manteve uma relação discreta nas suas obras com o filósofo francês. Isso poderia produzir a ideia de que não há conexão direta entre ambos. No entanto, apesar do número diminuído de menções explícitas, as relações lógico-estruturais são evidentes, e não devemos esquecer que um dos primeiros cursos de Derrida cuidou exatamente de ler *Introdução à Metafísica*, de Bergson²⁸¹. Outro elemento de conexão está na antropologia de Andre Leroi-Gourhan, que serviu de base para as teses de *Da Gramatologia* e é manifestamente influenciada por Bergson: Leroi-Gourhan menciona o filósofo algumas vezes ao longo do livro²⁸² e segue ainda mais explicitamente Teillard de Chardin²⁸³, que também foi bergsoniano. Embora Derrida tenha preferido começar com Husserl, ademais, não se pode esquecer que o último, como Bergson, era matemático, judeu, pertencente à mesma época histórica e colocado diante do problema do "psicologismo"²⁸⁴ (em Husserl, por Brentano; em Bergson, pela via de William James²⁸⁵), o que também liga ambos, Husserl e Bergson, a outra influência central de Derrida: Freud, também judeu e aluno, como Husserl, do "psicologista" Franz Brentano. Bergson e Husserl, ademais, são influências diretas e simultâneas de Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Levinas, mostrando, portanto, a vizinhança dos pensamentos. Por isso, o fato de Derrida ter começado por Husserl não o distancia em absoluto de Bergson, talvez o inverso, inclusive, seja verdadeiro²⁸⁶.

...

A questão que liga umbilicalmente Derrida a Bergson é a *desconstrução dos*

²⁸¹ Bergson está presente nos cursos de 1960-1961, 1961-1962 e 1963-1964, primeiros anos de docência de Derrida. Uma aproximação mais genérica entre Bergson e Derrida, focada na *multiplicidade e inovação* que subjaz às suas obras, foi dada por SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade no século XX*, pp. 9-53 e 127-166.

²⁸² LEROI-GOURHAN, Andre. *O Gesto e a Palavra*, vol. I - técnica e linguagem, p. 61. Leroi-Gourhan também é mencionado em *Mil Platôs*, fazendo outra ponte entre Derrida, Bergson e Deleuze (*Mil Platôs*, vol. 1, p. 77).

²⁸³ LEROI-GOURHAN, Andre. *O Gesto e a Palavra*, vol. I - técnica e linguagem, p. 23, 62.

²⁸⁴ Ver, por exemplo, BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*, pp. 60-64, 140, 160-161. É possível fazer uma série de comparação entre os movimentos de retenção/protensão desenvolvidos por Husserl e o estudo da memória em Bergson (p.ex., BERGSON, *Matéria e Memória*, pp. 68-69). Ver: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais*, p. 24. Também em *Introdução à Metafísica* Bergson rejeita explicitamente os psicologismos racionalistas e empiristas (pp. 27-28).

²⁸⁵ Aliás, o próprio vínculo com o pragmatismo (em Bergson, com James; em Derrida, com Austin e outros) configura mais um nó entre ambos.

²⁸⁶ Lawlor cita precisamente o trecho do "Problema da Gênese...", texto publicado em *A Escritura e a Diferença*, no qual Derrida menciona a evidência husserliana como pequeno pedaço de tempo (entre retenções e protensões) como a "duração fenomenológica" (LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl*, p. 70). Sobre Husserl, Bergson e Russel: WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle*, pp. 149-170.

dualismos. Bergson, apesar das aparências, assume os dualismos na mesma medida em que abre a possibilidade de os romper. Se a introdução de *Matéria e Memória* assume a posição dualista que Derrida não hesitaria em incluir junto à herança metafísica do "espírito" como sopro, não é senão para afastar o materialismo determinista, fazendo a relação entre matéria e memória habitar o espaço *entre* os extremos²⁸⁷. Os dualismos que Bergson reproduz portanto já estão desconstruídos²⁸⁸, pois para ele a verdade nunca está nos extremos das polaridades, mas no seu meio. Assim, enquanto para Bergson resolver os dualismos platônicos consiste em fazer com que as polaridades se cancelem ou no máximo mantenham-se como quase "ideias regulativas", situando-se em meio a elas, para Derrida também se trata de mostrar aquela dobradiça que junta e separa os pólos, dissolvendo-os na diferencialidade que lhe deu origem. Os extremos em Bergson nunca são "puros", temática que reaparece em Derrida nas suas recorrentes desconstruções de qualquer ideal de pureza mostrando a porosidade de qualquer fronteira entre o dentro e o fora. Se em Bergson os dualismos aparecem na forma de polaridades regulativas, o problema está sempre no intermediário, e isso certamente corresponde ao que Derrida afirma textualmente e, de modo geral, carrega o sentido da palavra *dyferença*.

Bergson menciona, por exemplo, em carta a William James, que a frase deste "*for a rationalist reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making*" é "a própria fórmula da metafísica a que chegaremos" e à qual teríamos chegado há mais tempo "se tivéssemos permanecidos imunes ao encanto do idealismo platônico"²⁸⁹. Não é essa uma temática típica da desconstrução? E, em outra carta, quando afirma "esta concepção da relação entre cérebro e espírito exige que mantenhamos a distinção entre alma e corpo, transcendendo, ao mesmo tempo, o antigo dualismo, e, conseqüentemente,

²⁸⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*, pp. 76-77. Apesar do dualismo, Bergson mostra-se materialista em *A Evolução Criadora* quando, por exemplo, afirma: "responderemos que não contestamos a identidade fundamental da matéria bruta e da matéria organizada. O único problema é saber se os sistemas naturais a que damos nome de seres vivos devem ser assimilados aos sistemas artificiais que a ciência recorta na matéria bruta, ou se não deveriam ser comparados a esse sistema natural que é o todo do universo" (BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*, p. 46). O problema é, portanto, menos o materialismo que o reducionismo do demônio de Laplace (idem, p. 53), sem, contudo, admitir uma contingência radical (idem, p. 71). Em *A intuição filosófica*, por exemplo, Bergson reitera o acerto de Kant em "ter provado com argumentos decisivos que nenhum esforço dialético nos introduziria jamais no supra-sensível" (BERGSON, H. *A intuição filosófica*, p. 73); "contra isso que Bergson se insurge: contra o hábito mental que nos faz crer que, por trás de cada aspecto da realidade, se esconde necessariamente mais realidade do que no perceptível" (SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais*, p. 44). Ver ainda, sobre Bergson e o determinismo, BERSON, Henri. *Cérebro e Pensamento*, p. 58.

²⁸⁸ Ver, sobre o tema, sobretudo DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, pp. 14-20.

²⁸⁹ BERGSON, Henri. *Carta a William James*, de 27 de julho de 1907, p. 14.

que quebrems muitos quadros nos quais estamos habituados a pensar"²⁹⁰, não estaria Bergson dando uma possível definição da desconstrução ao falar desses quadros a quebrar? Finalmente, ao colocar o inconsciente como seu problema²⁹¹ (Bergson, embora conhecesse, ainda não parecia familiarizado - ou por alguma razão que desconheço não tomou muita consideração - do trabalho de Freud²⁹²) e afirmar, em outra carta, que "no mundo das realidades psicológicas, não creio que haja lugar para colocar a alternativa *to be or not be* (ser ou não ser) com semelhante rigor"²⁹³, não estaria antecipando a espectrologia derridiana?

...

O que separa Derrida de Bergson, por outro lado, é a herança husserliana que desconfia de todo e qualquer modo de aproximação do realismo. Como muitas vezes na sua obra - p.ex, com Artaud, Levinas, Freud etc. - toda tentativa de alcançar um empirismo que não passe por alguma mediação é alvo da desconstrução derridiana, procurando associar essa intuição direta do real como herança da metafísica da presença. A ideia fundamental de *Introdução à Metafísica*, texto que Derrida trabalhou em seus primeiros seminários, é de que o conhecimento pode ser relativo, quando analítico (ciência), ou absoluto, quando intuitivo (metafísica). No primeiro caso, teríamos o conhecimento conceitual, mediado por símbolos e com vistas à análise do objeto. No segundo, teríamos o conhecimento por simpatia, no qual o sujeito coincide com o objeto habitando seu interior. O conhecimento científico, além disso,

²⁹⁰ BERGSON, Henri. *Carta a William James*, de 06 de janeiro de 1903. In: Os Pensadores, p. 10. Em *Introdução à Metafísica* ele repete o argumento, estendendo a crítica do platonismo a Aristóteles (e Kant): "Se o conhecimento científico é o que Kant pretendeu que fosse, há uma ciência simples preformada e mesmo preformulada na natureza, como acreditava Aristóteles; as grandes descobertas não fazem mais do que iluminar, nesta lógica imanente às coisas, a linha traçada antecipadamente, como se ilumina progressivamente, numa noite de festa, o cordão de gás que já desenhava os contornos do movimento" (p. 43). Vê-se por esse trecho que Bergson realmente pouco conhecia Hegel, ou teria encontrado ali grande semelhança no argumento. (Uma explicação para esse desconhecimento pode ser a publicação única e de péssima tradução da *Enciclopédia* de 1860, tendo sido traduzida a *Fenomenologia* apenas após 1945, além da oposição de Brunschvicg ao "romantismo" hegeliano como irracionalismo: BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 10, 12-13; KOYRÉ, Alexandre. *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, pp. 227-228 e 232-235).

²⁹¹ BERGSON, Henri. *Carta a William James*, de 15 de fevereiro de 1905. In: Os Pensadores, p. 13.

²⁹² Em *Matéria e Memória*, por exemplo, há apenas uma menção a Freud, apesar da abundância de menções à psicologia da época. Já em *La philosophie française*, de 1915, toma Charcot como o precursor da psicologia do século XX (o que, embora não seja errado sequer para o próprio Freud, gera alguma estranheza) (p. 17). Ver ainda, comparando ambos, WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle*, pp. 117-130; HYPOLITE, Jean. *L'existence humaine et la psychanalyse. FI*, pp. 398-399.

²⁹³ BERGSON, Henri. *Carta a William James*, de 25 de março de 1903. In: Os Pensadores, p. 11.

seria imóvel, enquanto a metafísica se colocaria na própria mobilidade, fazendo a experiência da duração²⁹⁴. Teríamos, de um lado, um afastamento; de outro, uma coincidência. Derrida adere a Peirce quando afirma, repetindo em inglês na Gramatologia, *we can only think in signs*, ou seja, essa intuição direta bergsoniana é ainda um resíduo do internalismo metafísico que pressupõe um espírito enquanto transparência, enquanto que desde o início - ou rompendo a própria ideia de início - é necessário colocar a opacidade. Como a metafísica de Bergson se propõe realista, ascendendo ao absoluto a partir da intuição direta que acompanha desde dentro os objetos, imediatamente as heranças husserliana e hegeliana reaparecem como contaminação²⁹⁵. Por outro lado, o próprio Bergson fala, apesar do vocabulário do absoluto, de uma multiplicação de metáforas. Na impossibilidade de uma representação conceitual que coincida com o objeto, o filósofo recorre às imagens como o que nos mantém no concreto, isto é, na intuição da duração. "Nenhuma imagem", diz Bergson, "substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida"²⁹⁶. Não é por acaso que justamente esse ponto é citado indiretamente por Derrida na Gramatologia²⁹⁷: a multiplicação de imagens na falta de uma única palavra que possa dar conta de algo que, intrinsecamente, escapa a uma única imagem. Assim, mitiga-se a possibilidade (de certa forma presente no texto, reconheça-se) de associar a intuição bergsoniana com o pensamento pré-crítico, tendo uma visão absoluta do real a partir da intuição. Bergson, ao final de *Introdução à Metafísica*, ao mesmo tempo em que se afasta do racionalismo e empirismo, reconhece-se em um outro tipo de empirismo. Segundo ele, "a metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, entretanto, ela se poderia definir como a *experiência integral*"²⁹⁸. Não é isso, propriamente, que consiste o "empirismo transbordante" que Derrida procura alcançar na desconstrução? Veremos em

²⁹⁴ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica*, pp. 19-21 e 31-32. Ainda: BERGSON, H. *A intuição filosófica*, pp. 61-62. Nesse último ensaio Bergson toma uma imagem de Berkeley como exemplo de intuição filosófica que particularmente agradaria Derrida (em sentido crítico): a da "fina película transparente situada entre o homem e Deus" (idem, p. 68). Mais tarde, Bergson caracteriza a "simplicidade" como nota fundamental da filosofia, o que, por razões diversas, não poderia ser verdadeiro para Derrida (idem, p. 72).

²⁹⁵ Fazendo um paralelo evidente, parece ser esse precisamente o ponto que divide Deleuze e Derrida: enquanto o primeiro se fiou em Bergson, construindo uma metafísica materialista a partir de um realismo direto, Derrida, fiado em Husserl, permaneceu nas bordas dos textos clássicos procurando abri-los da clausura com todas as precauções que a "ingenuidade" de Deleuze conscientemente desprezava. Da mesma forma que Bergson e Husserl (paralela e simetricamente) estão Nietzsche, para Deleuze, e Freud, para Derrida (e talvez Spinoza e Hegel, respectivamente). O próprio Derrida irá afirmar que seu projeto difere do de Deleuze apenas em termos de *estratégia*, sendo nítidas as semelhanças nessas duas filosofias da diferença.

²⁹⁶ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica*, p. 23.

²⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 98-99.

²⁹⁸ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica*, p. 45. Ainda, idem, p. 29.

que medida esse *experimentalismo* impressionante de Bergson está presente na desconstrução.

A questão do vitalismo também separa os filósofos. Bergson representa o pólo da "filosofia da vida", Derrida está mais próximo da "filosofia do conceito". Como veremos nos próximos capítulos, Derrida desconstrói a oposição assimétrica entre vida e morte, mostrando, a partir de Freud, uma "vida morte" que se dá numa economia. A centralidade do conceito de *élan vital* e do vitalismo na obra de Bergson acaba mitigado pelas influências de Freud, Heidegger, Bataille, da cibernética e da biologia molecular, que começava então a penetrar nos domínios tradicionalmente adstritos ao "sopro" teológico. Nem por isso a temática da vida deixou de ocupar uma posição importante no pensamento de Derrida. No entanto, poder-se-ia dizer, como irei explicar adiante, que se para Bergson a morte é uma economia da vida, para Derrida a vida é uma economia da morte.

Finalmente, pode-se observar um contraponto à famosa crítica da "especialização da temporalidade" bergsoniana em Derrida, uma vez que para o último a *dyferença* é o "devir-tempo do espaço" e "devir-espaço do tempo", ou seja, tempo e espaço estão mutuamente contaminados em uma relação plástica de tempo²⁹⁹. Assim, em *Ousia e Grammé* Bergson, ao lado de Heidegger, é um dos alvos³⁰⁰. Mas mais uma vez podemos converter essa distância em aproximação: a duração também pode ser relacionada com a *dyferença* na sua ambivalência entre ser e não-ser, isto é, na sua inconsistência. Bergson relaciona diversas vezes a duração ao intermediário que atravessa as oposições, fazendo-o escapar de qualquer definição conceitual (lembro que a *dyferença*, ao menos na sua primeira elaboração, não pretendia ser conceito), como o cinza (e todos os outros tons) que atravessam o preto e o branco sem se confundir com eles no espectro das cores. Da mesma forma, a duração significa o primado do movimento sobre o imóvel, erro fundamental da metafísica de Platão a

²⁹⁹ Martin Hägglund realizou interessante conferência onde compara as dimensões de temporalidade em Bergson, Heidegger e Derrida para mostrar a insuficiência do tempo nos dois primeiros casos por não se "inscreverem" em algum suporte material - o rastro (*trace*) - sendo Derrida aquele que possibilitou no fim das contas o pensamento da destrutibilidade inerente à temporalidade. Infelizmente o trabalho não foi publicado por escrito. Sem dúvida Derrida iria rejeitar frontalmente a noção de "passado puro" de Bergson, uma vez que não se *inscreve* em qualquer suporte, sendo pura abstração da qual a existência é meramente especulativa (BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*, p. 72, 85, 177; *Evolução Criadora*, p. 20). O "virtual puro" é uma ideia que não subsiste para uma ontologia que concebe o real como escritura, tal como é o caso de Derrida. Por outro lado, se interpretamos o "passado puro" de Bergson como um "meio-termo" entre presença e ausência, tal como ele formula em carta a James de 1903, o diferendo diminui de intensidade (*Carta a William James*, p. 11). Voltarei à questão adiante.

³⁰⁰ No seminário "*Le présent (Heidegger, Aristotle, Kant, Hegel, Bergson)*" (1960-1961) Bergson já era parte do arranjo de autores que mais tarde se transformará no objeto do texto e trata de uma das temáticas centrais de Derrida nos primeiros trabalhos, a presença e a temporalidade.

Plotino, e daí em diante, segundo Bergson³⁰¹. Não é isso que diz Derrida quando afirma que a diferença precede identidade e diferença? Como em Bergson o imóvel é produto do móvel, em Derrida igualmente a instabilidade está na origem (inclusive da estabilidade).

2.3.2 Derrida e Bachelard: o primado teórico do erro

"O espírito pode mudar de metafísica; o que não pode é passar sem metafísica" (Gaston Bachelard, *A Filosofia do Não*).

Igualmente não são muitas também as menções na obra de Derrida a Gaston Bachelard (1884-1962), epistemólogo fundamental para o pensamento francês do século XX. O ensaio em que recebe maior destaque é *A Mitologia Branca*, no qual a resistência de Bachelard às metáforas³⁰² é posta em questão, como já ocorrera em Husserl e Aristóteles nas seções antecedentes do texto. Bachelard é descrito aqui como "fiel à tradição", não colocando a metáfora imediatamente como óbice ao conhecimento, mas distinguindo entre as "boas" e "más" metáforas. Coloca a metáfora no nível pedagógico, concedendo-lhe "valor de ilustração" e retirando sua valia quando serve apenas como um simples exemplo, numa espécie de "cientificismo ingênuo", sem que o filósofo efetivamente trabalhe os casos que traz à tona. Estatuto ambivalente da metáfora, portanto³⁰³. Seguindo o texto, Derrida passa a Georges Canguilhem para chegar finalmente a Nietzsche, sem tomar propriamente posição mais geral em relação a Bachelard. Na obra posterior, contudo, há poucas menções ao epistemólogo.

Assim como ocorre com Bergson, contudo, os vínculos são nítidos. Fundamental será a abordagem científica transdisciplinar - característica também mais tarde fortíssima no estruturalismo - e sem as marcas do positivismo, em especial do positivismo lógico, sendo por isso livre do cientificismo ortodoxo e da obsessão demarcatória em todas as suas variantes³⁰⁴.

³⁰¹ BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*, pp. 40-42.

³⁰² A resistência de Bachelard às metáforas, analogias e comparações enquanto "obstáculos epistemológicos" está em diversos locais, p.ex., *O Materialismo Racional*, pp. 40-43.

³⁰³ DERRIDA, Jacques. *La mythologie blanche (MP)*, p. 311.

³⁰⁴ Apesar disso, existe a influência do positivismo original de Auguste Comte no bom sentido, relacionando o trabalho do filósofo com o historiador das ciências (ver MARTIN, Roger. *Épistémologie et Philosophie*, pp. 63-64).

Por outro lado, há em Bachelard espécie de *materialismo energético*³⁰⁵, isto é, um materialismo cujo atomismo maciço é dissolvido em fluxos energéticos de acordo com as tendências da física e especialmente da química moderna; algo que, combinado a Freud, ocupa um espaço primordial no quadro conceitual derridiano, uma vez que, embora materialismo, rompe com o privilégio da presença como marca fundamental da metafísica clássica. Finalmente, como já mostrado, Suzanne Bachelard, filha de Gaston e que ligou seus problemas com Husserl³⁰⁶, é uma figura importante nos primeiros escritos de Derrida em torno do fenomenólogo alemão.

...

Bachelard foi um filósofo especialmente preocupado em contribuir para uma epistemologia orientada segundo o pensamento científico contemporâneo, fazendo os conceitos científicos migrarem para o campo filosófico sem hesitar em redefinir estruturas da tradição e atacar dogmas centrais da metafísica clássica³⁰⁷. Será por influência de Bachelard (entre outros) que Derrida repetirá seguidas vezes, mas em especial na *Gramatologia*, que a ciência *internamente* abre espaços para além dos seus quadros conceituais, exigindo a redefinição do arcabouço metafísico (logocêntrico) do qual muitas vezes faz uso "ingênuo" na sua linguagem³⁰⁸. A ótica de Bachelard sempre foi "realista", no sentido de que a teoria do conhecimento ultrapassa as dimensões categoriais para alcançar o real; ou seja, como Bergson, e apesar das críticas que efetuou contra ele³⁰⁹, Bachelard representa mais um elo na corrente da filosofia que não reconhece a separação kantiana entre "coisa-em-si" e "fenômeno"³¹⁰, ainda que igualmente não subscreva um "realismo ingênuo" ou "empirismo"

³⁰⁵ BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, p. 133. O materialismo de Bachelard não é explicitamente mencionado por Derrida, mas ocupa lugar central em *A Filosofia do Não*, texto mencionado em *A Mitologia Branca*. Ver, por exemplo, BACHELARD, Gaston. *A Filosofia do Não*, p. 167, referindo inclusive a necessária *abertura* da noção de "substância".

³⁰⁶ HYPOLITE, Jean. *L'imaginaire et la science chez Gaston Bachelard*. F2, p. 676.

³⁰⁷ MARTIN, Roger. *Épistémologie et Philosophie*. In: *Hommage...*, pp. 62-63.

³⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *A Gramatologia*, p. 4.

³⁰⁹ Bachelard se oporá, por exemplo, ao vitalismo ("não é, com certeza, ao lado do materialismo vitalizado que trabalho o pensamento científico. Pelo contrário..."). - BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, p. 85). Sobre Bergson e Bachelard, ver CANGUILHEM, Georges. *Sur une épistémologie concordataire*, p. 4, 6).

³¹⁰ "Se quisermos ter um bom exemplo de uma revolução epistemológica, basta acompanhar os esforços da química para estudar a matéria para além das aparências sensíveis, abandonando resolutamente as convicções enraizadas nos arquétipos do inconsciente. É em sentido inverso da revolução copernicana kantiana que se opera

pura e simplesmente. Hyppolite assim descreve, diferenciando-a dos projetos de Fichte e Husserl:

Sua epistemologia é exatamente uma autêntica fenomenologia das ciências da natureza. Ela vai às coisas mesmas, e as coisas são aqui as experiências de laboratório e os domínios de racionalidade ligados a essas experiências, a tabela ordenada dos corpos químicos, as estruturas das moléculas, as distribuições de energia no interior dessas moléculas, portanto requerendo o cálculo o emprego de máquina eletrônica. Há um conjunto que manifesta seu próprio poder de invenção, e que não precisou do filósofo para conquistar seu próprio fundamento³¹¹.

A posição epistemológica de Bachelard é fortemente "falibilista" no sentido de que o processo de formação do conhecimento científico é uma constante revisão e separação do senso comum sujeita a erros permanentes³¹². Como Popper, Bachelard critica o impulso filosófico do fundamento último, com a imagem do pensamento absoluto, sem portanto elaborar corretamente o conceito de matéria cujo desenvolvimento só é dado a partir do próprio desenrolar do conceito científico. Motivo igualmente hegeliano em Bachelard: o desenvolvimento do saber acerca da matéria não pode ser dado de uma vez só e de uma vez por todas; é o processo de erros e acertos que propicia um conhecimento mais elevado acerca dos objetos investigados pela ciência³¹³.

Como a filosofia francesa do século XX em geral, Bachelard tomou a sério a psicanálise, fazendo dela uma espécie de "psicologia do espírito científico". Para Bachelard, as imagens primordiais do pensamento científico seriam figuras que expressariam os

esta transmutação de valores" (BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, p. 72). Ver ainda: CANGUILHEM, Georges. *Sur une épistémologie concordataire*, pp. 11-12.

³¹¹ HYPPOLITE, Jean. *L'épistémologie de Gaston Bachelard*. F2, p. 668, tradução livre ("Son épistémologie est exactement une authentique phénoménologie des sciences de la nature. Il revient aux choses elles-mêmes, et les choses ici ce sont les expériences de laboratoire et les domaines de rationalité liés à ces expériences, le tableau ordonné des corps chimiques, les structures des molécules, les distributions d'énergie à l'intérieur de ces molécules, dont le calcul requiert l'emploi de machines électroniques. Il y a là un ensemble qui manifeste son propre pouvoir d'invention, et qui n'a pas besoin du philosophe pour conquérir son propre fondement").

³¹² Canguilhem trata a questão como um "axioma" da epistemologia bachelardiana: "o primado teórico do erro" (CANGUILHEM, Georges. *Sur une épistémologie concordataire*, pp. 5-7). E Martin não apenas destaca como Bachelard aprofunda a historicidade de Brunschwig, mas também como pluraliza as perspectivas sobre os objetos, convertendo a dialética ascendente de tipo platônico do último em uma dialética imanente da ciência (MARTIN, Roger. *Épistémologie et Philosophie*. In: *Hommage...*, pp. 66-67). Aproximando Bachelard e Popper, REGNAULT, François. *Structure and Sujet*. In: **Concept and Form**, pp. 21-25.

³¹³ BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, pp. 17-18. O "pôr entre parênteses" a realidade que opõe ao realismo ingênuo também poderia viabilizar uma aproximação entre Bachelard e Husserl (BACHELARD, Gaston. *A Filosofia do Não*, p. 178). Sobre Bachelard, Hegel e Husserl, ver HYPPOLITE, Jean. *Gaston Bachelard où le romantisme de l'intelligence*, p. 14 e 18-19; idem, *Le "scientifique" et l' "idéologique" dans une perspective marxiste (F)*, pp. 360-371; idem, *L'épistémologie de Gaston Bachelard*. F2, p. 669.

arquétipos primordiais da "alma" humana, mas deveriam ser gradualmente corrigidos por um trabalho científico-experimental trazendo a luz da consciência (do "espírito"), superando obstáculos epistemológicos e alcançando por isso a verdade. Bachelard parece mais fortemente influenciado pela perspectiva junguiana que pela freudiana, mais próximo da "psicologia analítica" que da "psicanálise"³¹⁴. A abordagem derridiana é de um viés completamente distinto, conforme veremos adiante.

...

Bachelard é também mais um episódio na história do materialismo francês, destacando-se pela crítica (anterior a Simondon) ao hilemorfismo. Em *O Materialismo Racional*, por exemplo, procura tomar a sério a reconstrução do materialismo a partir da ciência contemporânea - em especial da química - a fim de provar que a disciplina da *matéria* é tão complexa quanto a da forma, que predominou no pensamento filosófico ocidental a partir da hegemonia platonista da matemática. Em outros termos, a simplicidade e amorfia da matéria - geralmente reduzida ao material bruto irracional - são preconceitos do senso comum e do idealismo filosófico, podendo ser corrigidos pelo espírito científico que percebe a racionalidade a percorrer igualmente o mundo material. Para Bachelard, a maior parte dos filósofos concede um privilégio exclusivo à forma, fazendo da matéria simplesmente seu inverso sem significado. Diz ele:

Certos filósofos concedem à forma privilégios incondicionados, privilégios *a priori*. Há, nas formas e na sua construção, uma espécie de pureza filosófica que permite, segundo nos parece, uma união progressiva contínua, que vai das concepções simples às concepções eruditas. (...) Então compreende-se esta tentação, continuamente activa na história da filosofia, de explicar a matéria pela forma (...). Mas há ainda, na filosofia, uma posição mais paradoxal. É a de alguns filósofos idealistas que pura e simplesmente situam a matéria de uma maneira antitética relativamente à forma. Dissertam por vezes, sobre a matéria, verdadeiramente por antítese. Para eles a matéria é uma antiforma, o nada da forma. E como para eles a forma é ser, a matéria é finalmente o não-ser (...) Ou então a matéria é um fundo de indiferença que espera pelas potências diferenciadoras da acção³¹⁵.

³¹⁴ A teoria dos arquétipos de Jung, por exemplo, é amplamente mencionada por Bachelard. P.ex, BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, pp. 62-69. Ver ainda *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*, pp. 17-28.

³¹⁵ BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, pp. 18-19. Ver ainda, HYPPOLITE, Jean. *Gaston Bachelard où le romantisme de l'intelligence*, pp. 16-17.

Trata então de demonstrar como a *hilé* é tão racional e complexa quanto a *morphé*. E, para tanto, pode-se ver nas últimas linhas da citação que Bachelard realiza uma verdadeira desconstrução da oposição matéria-forma, mostrando como os pólos são divididos hierarquicamente. Para não perder o paralelo com Derrida: Bachelard afirma, por exemplo, que o primeiro atributo específico da matéria é sua resistência, instância que seria alheia à contemplação filosófica, uma vez que esta teria o objeto pronto diretamente, sem tomar em conta o tempo do trabalho necessário para racionalizar o objeto matéria. O privilégio da visão na tradição fenomenológica obstaculiza ver-se mais do que um emaranhado irracional, ignorando a necessidade de enfrentar obstáculos para se chegar ao conhecimento próprio do material³¹⁶. Em entrevista acerca do tema materialismo, por outro lado, Derrida (provavelmente sem ter diretamente em vista Bachelard, mas em um notável paralelo) define-se como materialista e caracteriza propriamente a resistência da matéria ao conceito como seu traço materialista essencial. Afirma ele:

Creo que hay un materialismo clásico, metafísico, incluso bajo su forma dialéctica, que me parece tan intrametafísico e incluso tan presupuesto como el idealismo. Para mí es simétrico, y pertenece al mismo espacio. Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pensamiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto a otros yo la entiendo, es *materialista*, si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar. En un texto que todavía no ha aparecido en Francia, llamado «Mes chances», relaciono cierto escrito de Freud con el materialismo demócrito a través de la literatura. Hay, pues, cierto materialismo que yo no rechazaría, aunque me adheriría con muchas precauciones. No sería un materialismo mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialéctico. Sería un materialismo no dialéctico. ¡Y aun así...!³¹⁷

Mas o paralelo vai mais longe. Bachelard quer demonstrar que o "materialismo", sempre rechaçado como irracional pela tradição dada a natureza da matéria, pode ser igualmente racional. Para tanto, procura separar o materialismo vulgar do erudito e mostrar

³¹⁶ BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, pp. 20-21.

³¹⁷ DERRIDA, Jacques. El materialismo no dialéctico. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Sem dúvida que as perspectivas não se equivalem: Bachelard trata a resistência como obstáculo ultrapassável e contém um teleologia racionalista; Derrida veria nisso ainda uma herança logocêntrica, mas o paralelo é interessante.

como a organização humana da matéria é que *produz* o objeto científico matéria. Em outros termos, o químico, ao separar elementos, não está apenas verificando um saber pronto que já se encontra em nível "natural" - isto é, no mundo antes da intervenção humana - mas, ao contrário, constitui seu objeto ao organizar o mundo natural por meio da análise contínua dos elementos cuja pureza não é dada, mas conquistada³¹⁸. Se, de um lado, é possível que essa noção epistemológica, em primeira leitura, provocasse arrepios em Derrida, haja vista a ideia de uma racionalidade que purifica o mundo dado em estado impuro (as analogias políticas com isso são as piores possíveis³¹⁹); por outro, Bachelard assinala nisso a dimensão produtiva do conhecimento (que Althusser retomará nos seus trilhos) e igualmente a continuidade entre o artificial e o natural, um dos motes em que insistirá toda obra derridiana³²⁰. Finalmente, Derrida não acolherá com ênfase as ideias bachelardianas fundamentais de "corte epistemológico" e "ruptura", absolutamente decisivas por exemplo na abordagem estruturalista em geral e em especial para Althusser e Foucault³²¹, preferindo ressaltar ao contrário as continuidades de modo mais próximo a Heidegger (um dos motivos da desavença com Foucault).

...

O principal ponto é que a epistemologia de Bachelard, embora trabalhe as ideias de conhecimento e método, ultrapassa o horizonte do humano, criando uma espécie de "linguagem da natureza". Portanto, faz Derrida herdar a percepção do dinamismo e da criatividade inerente aos processos naturais, abrindo mão do *gap* que separa natureza e

³¹⁸ "Aqui, a atividade humana aumenta a ordem da natureza, cria a ordem, apaga a desordem natural" (BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, p. 33). Idem, p. 46.

³¹⁹ Da mesma forma, o que Bachelard anuncia como "substancialismo da substância sem acidente", que seria a conquista da química de uma "substância em série", organizando o mundo natural (*O Materialismo Racional*, p. 99), seria a pior das imagens na ordem política. No entanto, é preciso ser mais generoso na interpretação de Bachelard: *se* um dos postulados do filósofo é justamente a não-metaforicidade do discurso, isto é, a aversão (fundada ou não) a utilização de comparações, estender o seu discurso para além do estrito campo em que está falando seria desleal do ponto de vista argumentativo, uma vez que desconsidera a premissa fundamental do argumento.

³²⁰ "Aqui há que ir até ao extremo e dizer: já que a substância é *dada*, naturalmente dada, não é *pura*. Ela está pura quando a técnica a tiver *purificado*. (...) É então que o materialismo técnico é inseparável de um racionalismo erudito" (BACHELARD, Gaston. *O Materialismo Racional*, p. 99).

³²¹ DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevista con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, p. 31. Ver ainda: BALIBAR, Etienne. *From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'*, passim.

cultura, ciências naturais e humanas, matéria e espírito, realidade e pensamento³²².

2.3.3 Derrida e Althusser: uma filosofia aleatória

"A prática é aquela outra coisa, a partir da qual não só se pode fazer caminhar a filosofia, mas, mais ainda, aquilo graças ao qual se pode começar a ver claro no interior da filosofia."

(ALTHUSSER, Louis. *A Transformação na Filosofia*).

Louis Althusser (1918-1990), franco-argelino como Derrida, com passagem em campo de concentração e casado como um judia lituana, Hèlène Rytman, é, sem dúvida, o pensador cujo legado ficou mais obscurecido entre os filósofos franceses dos anos 60. Fortemente criticado por Jacques Rancière pelo teorismo em uma descrição de época quase canonizada³²³, Althusser ficou além disso associado a certo receio de enfrentar a dogmática marxista e o Partido Comunista Francês quando a violência totalitária da União Soviética já era totalmente visível, perdendo por isso espaço em relação a Lévi-Strauss, Lacan, Barthes e a geração seguinte de Foucault, Deleuze e Derrida. A meio caminho entre o estruturalismo e o marxismo, Althusser não apenas representa, de um lado, uma via anti-humanista e anti-hegeliana na leitura de Marx, como igualmente permitiu o prosseguimento do que poderíamos chamar da corrente estritamente racionalista na França. De herança cartesiana, essa corrente passa pela prevalência do pensamento racional sobre o empírico, combinando elementos da

³²² Segundo Hyppolite, "...Bachelard, en étudiant la relativité et la mécanique ondulatoire, l'une et l'autre dans leur structure, dans leur genèse et dans leur émergence historique autant que dans leur intention réalisant, a permis d'entrevoir ce caractère hautement philosophique de la science contemporaine..." (HYPPOLITE, Jean. *Gaston Bachelard où le romantisme de l'intelligence*, p. 15). E outra belíssima passagem: "Dans le cas de la science, le savoir rationnel et la phénoménotechne nous font dépasser l'horizon de l'humain, du trop humain peut-être; dans le cas de l'imagination des éléments, du rêve et de la rêverie, nous restons dans le champ d'une vision humaine et naturaliste des choses, d'une vue de l'humain dans le langage de la nature" (idem, pp. 25-26).

³²³ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, pp. 212-215 e 309-311 ("o althusserianismo não conhece um verdadeiro declínio mas a morte súbita, tão espetacular e fulminante quanto seu sucesso" - p. 309). É evidente que os graves problemas pessoais de Althusser também devem ter contribuído para o recalçamento da sua contribuição. Ademais, Althusser orgulhava-se de nunca ter imposto a qualquer aluno sua linha de pensamento. Para dar um exemplo: alterou, como professor, a prática de manter a primeira folha em branco dos trabalhos de estudantes para que o "mestre" possa a comentar, fazendo o comentário em separado em uma folha que poderia ser descartada. Derrida seguiu o exemplo de seu professor (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 89-90).

ciência com um forte viés laicista (não seria exagero chamar de viés ateísta)³²⁴. Trata-se do elo entre Derrida e a tradição da "filosofia do conceito"³²⁵, manifestada pela sua presença central nos *Cahiers pour l'analyse* (dividida com Jacques Lacan), nos quais Derrida publicou seu importante texto sobre Lévi-Strauss. Assim, Althusser é um personagem que oscila entre quase todas as correntes até agora enunciadas à exceção do hegelianismo: o marxismo revisitado pelo estruturalismo, de um lado, e a filosofia racionalista da ciência³²⁶, de outro, sem falar das influências subterrâneas de Heidegger (que o próprio Derrida afirma), por exemplo.

A recente biografia de Benoît Peeters permite-nos acompanhar com muitos detalhes a relação intensa, em especial afetiva, que Derrida manteve com Althusser, naquilo que o primeiro chamava, no diálogo com Elisabeth Roudinesco, de uma amizade "de quarenta anos" permeada de agressividade, mas regida por uma espécie de cumplicidade enigmática para além dos partidarismos do código corrente do político. Introduzido na École Normale Supérieure pelo último, Derrida foi, ademais, importante amigo durante os difíceis tempos de internações e o substituiu diversas vezes na impossibilidade de prosseguir seu curso, além de ter permanecido os últimos anos já posteriores ao assassinato de sua esposa como um dos visitantes mais assíduos até sua morte³²⁷.

Embora Derrida afirme que jamais as conversas entre ambos tratavam de matéria filosófica, certo é que ele próprio partiu do local de trabalho que Althusser produz (sabendo-se que a noção de estado de forças e cálculo histórico são fundamentais³²⁸) e suas primeiras preleções como docente, geralmente em torno de Edmund Husserl, se deram no âmbito do cenário *gauchiste* radical da França dos anos 60, tendo mais tarde redundado numa aproximação significativa com Philippe Sollers e a revista *Tel Quel*. O próprio Derrida reconhece que sua aproximação com Althusser não foi apenas de nível afetivo, mas igualmente de nível intelectual. Tratando do tema "o espírito da Revolução" no diálogo com Roudinesco, Derrida afirma que sua cumplicidade com Althusser era "*também* política", e que os próprios textos publicados após a morte dele seriam prova dessa aliança, ainda que, naquele momento histórico específico, pretendia ao mesmo tempo conciliar o silêncio com a não-passividade, à medida que se via no lugar de nem subscrever nem denunciar o gesto

³²⁴ BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 267.

³²⁵ Ver, p.ex., PEDEN, Knox. *Introduction: the fate of the concept*, pp. 9-17.

³²⁶ DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, p. 334.

³²⁷ PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 105-106, 111-113, 123-124, 187-198, 390-395, 442-444, 501-502.

³²⁸ O que também pode explicar a "inexplicável" ausência de Althusser no rol dos primeiros alvos de Derrida: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, etc.

althusseriano, sob pena de confundir-se com o anticomunismo, antimarxismo ou mesmo o partido comunista, posição que nitidamente não desejava ocupar³²⁹.

...

Se as leituras de Marx por Althusser, Etienne Balibar e outros não parecem ter tocado diretamente Derrida à época³³⁰, parece ter sido importante, por exemplo, a reconsideração da noção de ideologia que Althusser tematiza, nublando a cisão entre ideologia e não-ideologia e preparando a possibilidade, por exemplo, do pensamento microfísico do poder de Foucault e mesmo da violência hierárquica que perpassa as polaridades oposicionais em Derrida³³¹. Badiou, analisando os conceitos de Althusser, utiliza precisamente a ideia de "diferença impura" de Derrida³³² para caracterizar as relações entre ciência e ideologia: se a ideologia é reprodução, reduplicação e ilusão, voltada ao âmbito do vivido e com o intuito de provocar a manutenção de determinado *status* na ordem do trabalho, e a ciência é transformação e produção na ordem do conhecimento, as noções não podem ser simplesmente contraditórias. A relação, apesar das tentações, não pode ser de erro e verdade. Trata-se, afirma Badiou, de uma relação que se dá em forma de processo no qual a ideologia é irreduzível³³³. Tem-se aqui a possibilidade de - paradoxalmente numa rachadura em relação a certo cientificismo do estruturalismo - introduzir a dimensão da força, isto é, do material, no campo do teórico. De forma muito próxima à noção de "mitologia branca" ou mesmo da "violência do fundamento"

³²⁹ DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã...*, pp. 99-100.

³³⁰ Ao menos nas primeiras obras, mas em *Spectres de Marx* Etienne Balibar é uma referência constante quando de trata do debate com o marxismo (p.ex., *Spectres de Marx*, p. 116, 140).

³³¹ Em *Spectres de Marx* Derrida utiliza o conceito althusseriano de "aparelhos ideológicos" (Estados, partidos, células, sindicatos etc.) para pensar algumas estratégias marxistas inaceitáveis, fazendo espécie de homenagem implícita à crítica althusseriana do marxismo oficial (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 35). Mais tarde, após *subscrever* sem restrições a análise de Blanchot, ele menciona a crítica deste ao "cientismo" de Althusser aplicado à obra de Marx, que ameaça neutralizar a *injunção* que seu pensamento porta (idem, pp. 63-64). E finalmente resume sua posição: "On peut continuer à parler de domination dans un champ de forces en suspendant non seulement la référence à ce support ultime que serait l'identité et l'identité à soi d'une classe sociale accordé à ce que Marx appelle l'idée, la détermination de la superstructure comme idée, représentation idéelle ou idéologique, voire la forme discursive de cette représentation" (idem, p. 97). Como se pode ver, a posição é bastante próxima tanto de Althusser quanto de Foucault. Elisabeth Roudinesco considera o livro não apenas como homenagem aos espectros de Marx, mas também os de Althusser (ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Derrida: spectres de Marx, spectres de Freud*, p. 54, 57).

³³² BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, p. 14. Sobre a diferença impura, ver DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 222, nota 80.

³³³ BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, pp. 18-19. Ver ainda: ALTHUSSER, Louis. *A Transformação na filosofia*, p. 42.

em Derrida, a ideologia em Althusser, "invertendo as posições da vulgata, que via na ideologia uma simples excrescência deformadora do real", é considerada estrutura essencial que exprime a relação dos homens com seu mundo³³⁴.

Assim, Althusser, ao colocar a oposição idealismo e materialismo como central à filosofia e fazer de Marx um "produtor de um novo continente", provoca uma rachadura na cisão platônica entre teoria e prática, fazendo do conhecimento uma prática específica que, como ação entre viventes dentro um mundo concreto, envolve a configuração de interesses materiais e portanto reivindica, contra certa tradição, a atenção aos fatores de poder que estão envolvidos em todo processo epistemológico³³⁵. Althusser afirma:

... Marx asesta un golpe crítico al 'defecto de todo materialismo pasado, incluido el de Feuerbach': la realidad, el mundo concreto, no son considerados, en dicho materialismo, sino bajo la forma de objeto o de intuición, pero *no como actividade humana concreta, práctica, no de modo subjetivo*³³⁶.

É claro que outra influência decisiva em Althusser compartilhada em alguma escala com Derrida é Gaston Bachelard, de quem herda a ideia de ruptura epistemológica³³⁷ e a ciência como produção, com o qual passará a reler Marx sob outro viés que não o estritamente hegeliano (isto é, vinculado a uma teleologia histórica necessitarista)³³⁸. Voltarei a essa questão com maiores detalhes em seguida, quando tratar de Foucault.

³³⁴ ALTHUSSER, Louis. *A transformação na filosofia*, p. 49 ("Na sua forma concentrada, a mais abstracta, a das obras dos grandes filósofos, [a filosofia] é algo que está ao lado das ideologias, como espécie de laboratório teórico onde experimentalmente se põe na ordem do dia, na abstracção, o problema fundamentalmente político da hegemonia política, isto é, da constituição da ideologia dominante"); ver também DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 198; DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, p. 18.

³³⁵ ALTHUSSER, Louis, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, pp. 56-57; BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, p. 23; WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*, pp. 67-76; DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 204. Curiosamente, na Alemanha realizava-se o mesmo movimento com Jürgen Habermas (com *Conhecimento e Interesse* e *Técnica e ciência na era da ideologia*), ainda no legado crítico de Adorno, e antes portanto da sua virada neokantiana e idealista que justamente irá romper, a partir da filosofia analítica da linguagem, com o materialismo marxista em nome de uma política social-democrata cujo motor seria a "razão comunicativa", e que mais tarde iria gerar seu confronto com o pensamento dito "neoconservador" francês (Bataille, Foucault, Lyotard, Derrida) em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. A raiz comum de Althusser e o primeiro Habermas obviamente é Marx, abandonado pelo segundo no seu retorno a Kant.

³³⁶ ALTHUSSER, Louis. *Sobre el pensamiento marxista*, p. 21. Ver ainda ALTHUSSER, Louis. *A Transformação na Filosofia*, pp. 23-25.

³³⁷ BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, p. 12.

³³⁸ ALTHUSSER, Louis. *Sobre a relação entre Marx e Hegel*, pp. 61-97; idem, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, pp. 41-53.

...

Outra questão interessante é a influência reversa, ou seja, de Derrida sobre Althusser³³⁹. É somente no fim da sua vida, com o póstumo *Materialismo Aleatório*, por exemplo, que Althusser deixa de lado o viés fortemente racionalista que o caracterizava para introduzir o elemento da aleatoriedade como contingência radical³⁴⁰, revelando a influência exercida pela dessedimentação da metafísica que Derrida e outros autores realizavam à época sem depreciá-la como "irracional" ou outras adjetivações do gênero. Ainda nesse trabalho Althusser assume, por exemplo, o termo "logocentrismo" para designar a filosofia, algo bastante estranho para um filósofo originalmente racionalista³⁴¹. O repúdio à dialética que caracteriza a geração de Foucault, Derrida e Deleuze era também herança e compartilhamento com Althusser, que nas primeiras páginas do livro converte os filósofos que menciona (chineses, índios, Maquiavel, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, Cavallès, Derrida, Deleuze etc.) não em materialistas dialéticos, "esse horror!", senão em materialistas aleatórios³⁴². O materialismo aleatório, por isso, já é efeito da desconstrução de Althusser de seu próprio pensamento, mostrando a ainda subestimada proximidade desse autor em relação a Derrida.

³³⁹ Ver, por exemplo: BÓRQUEZ, Zeto & RODRÍGUES, Marcelo. *Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales*. Disponível em <www.pensamientopolítico.udp.cl>. Acesso em 10.08.2013; DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 212.

³⁴⁰ O polêmico livro de Meillassoux é devedor de Althusser em diversos sentidos. Em *Materialismo Aleatório* Althusser já enunciava uma contingência radical (p. 34, 39) que, em Meillassoux, se tornará a "necessidade da contingência". Por outro lado, o próprio termo "fideísmo", utilizado por Meillassoux para criticar a posição pós-kantiana em relação ao absoluto, remete a *Lênin e a Filosofia*, texto fundamental de Althusser, em que a expressão é literalmente utilizada (ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy*, p. 61). Se somarmos à equação a filiação mais ou menos aceita de Meillassoux em relação a Alain Badiou, ficam claras as conexões dessa linhagem de materialismo racionalista e militância ateuista tipicamente francesa. Para um contraponto, em especial dirigido a Badiou, SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre novas e velhas restaurações - o conceito de verdade em Alain Badiou*, especialmente pp. 104-105.

³⁴¹ ALTHUSSER, Louis. *Materialismo Aleatorio*, p. 32. Já em 1976 Althusser, em conferência proferida em Granada, caracterizava a filosofia como logocentrismo - sem usar a expressão, mas relacionando *logos*, voz, discurso e Verdade (ALTHUSSER, Louis. *A Transformação da Filosofia*, pp. 20-21).

³⁴² ALTHUSSER, Louis. *Materialismo Aleatorio*, p. 10.

2.4 O ESTRUTURALISMO

2.4.1 O Estruturalismo

Advindo na sequência da cronologia histórica, mas posicionado como grande corrente intelectual do século XX ao lado da epistemologia, do hegelianismo e da fenomenologia, está sem dúvida o estruturalismo. Formado no ocaso do existencialismo humanista de Jean-Paul Sartre³⁴³, o estruturalismo se caracterizou como um dos grandes movimentos transversais em termos disciplinares que ousadamente questionou a primazia da filosofia e, fazendo da linguística seu paradigma, proporcionou uma série de avanços em diversas ciências, em especial a antropologia, disciplina do seu "fundador" Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Trabalhando com um "pensamento da forma" em que busca encontrar as estruturas inconscientes que servem de base para a ação dos indivíduos no real, combina elementos da linguística de Saussure, da fonologia de Jakobson, do marxismo revisitado pela antropologia de Marcel Mauss, da psicanálise freudiana e da epistemologia francesa. O movimento é geralmente identificado com os personagens Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan (1901-1981), Louis Althusser, Roland Barthes (1915-1980) e, aí já de modo muito mais instável, Michel Foucault (1926-1984). Por razões de Limited Ink³⁴⁴, focarei, portanto, nos seus extremos, Lévi-Strauss e Michel Foucault, entendidos como entrada e saída do estruturalismo. Ademais, uma vez que o próximo capítulo tratará de apresentar "Da Gramatologia", as conexões e divergências, em especial com Lévi-Strauss, terão um foco mais antropológico, deixando para o tópico seguinte a crítica do fonocentrismo em geral, como recalçamento solidário ao logocentrismo na metafísica do Livro.

³⁴³ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo - 1945-1966*, pp. 23-24; idem, *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 35.

³⁴⁴ Althusser foi abordado no item interior. Barthes e Lacan, por outro lado, ficarão de fora por razões totalmente contingentes, embora tenham sido importantes para Derrida. Tentarei abordar ao menos minimamente a relação entre Derrida e Lacan no terceiro capítulo, quando o relacionar com Freud.

2.4.2 Derrida e Lévi-Strauss: para além da natureza e cultura

No seu pleno ápice em termos de recepção intelectual, vendagem de livros e acolhimento institucional, o estruturalismo é o principal alvo dos primeiros textos de Derrida³⁴⁵, em especial *Da Gramatologia*, na sua primeira parte enquanto crítica da linguística saussureana que, como é sabido, é a base sobre a qual se ergue o estruturalismo, além de uma desconstrução de um trecho de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss, "Força e Significação", contraponto à "Forma e Significação", de Jean Rousset, e finalmente "A estrutura, o jogo e o signo no discurso das ciências humanas", mais uma vez diretamente dirigido a Lévi-Strauss³⁴⁶. Isso revela mais uma vez a pulsação que o próprio filósofo confessa muitos anos mais tarde - reconsiderando as polémicas em que esteve envolvido - de "não poder não dizer" ("*je ne peux pas ne pas le dire*"), isto é, de sempre expressar os incômodos que sente nas leituras mesmo daqueles de quem se sente extremamente próximo³⁴⁷.

A crítica de Derrida ao estruturalismo como um todo baseia-se em dois pontos fundamentais: de um lado, a posição privilegiada da linguagem e em especial da fonologia³⁴⁸ (*phone* e *logos* - fonologocentrismo); de outro, a repressão da escritura, o que significa dizer a marca gráfica que, entendida no sentido lato que o autor busca, é a materialidade, a inscrição do virtual/ideal no mundo concreto. Nesse caso específico, expresso pelo acolhimento do

³⁴⁵ Sobre a posição híbrida entre estruturalismo (ciência, técnica) e a questão do fundamento, de viés mais próximo de Heidegger e Husserl, ver DERRIDA, Jacques, *Entretien*. In: **Heidegger en France**, pp. 124-126.

³⁴⁶ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, pp. 67-69 e 83-85.

³⁴⁷ PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 484. Pierre Macherey apresenta na mesma época em seminário de Althusser a mesma temática, relacionando Lévi-Strauss a Rousseau e Condillac (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 278-279). Althusser faz uma crítica similar a Lévi-Strauss, acusando-o de "colonialismo invertido" (idem, p. 279), sendo por isso que Baring afirma: "Derrida's treatment of the father of French structuralism was perhaps his text that was most immersed in Normalien culture" (idem, p. 280; ver ainda BARING, Edward. *Derrida, Lévi-Strauss, and the Cahiers pour l'analyse; Or, how to be a good structuralist*, pp. 53-59). Mas, paradoxalmente, Althusser, nas notas pessoais ao ensaio de Derrida, pontua que este confunde violência de classe com violência *em geral* no trabalho de Lévi-Strauss (idem, *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 282), crítica que a antropologia posterior mostra ser perfeitamente correta (ver, por exemplo, os trabalhos de Pierre Clastres, a demonstrar que não se trata de *não-violência*, mas de uma *economia da violência* diferenciada daquela centralizada no poder soberano estatal). Comparar LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 291 ("Não existe estrutura social mais frágil e efêmera do que a do bando Nambiquara. Se o chefe parece muito exigente, se reivindica para si próprio demasiadas mulheres ou se é incapaz de uma solução satisfatória ao problema do abastecimento em período de fome, o descontentamento surge. Indivíduos ou famílias inteiras separar-se-ão do grupo e irão para outro bando que goze de melhor reputação (...) Intrigas políticas no interior do mesmo bando e conflitos entre bandos vizinhos impõe o seu ritmo a essas variações, e a grandeza, a decadência dos indivíduos e dos grupos sucedem-se freqüentemente de maneira surpreendente") e CLASTRES, Pierre. *Copérnico e os selvagens*. In: **A Sociedade contra o Estado**, pp. 25-45, entre outros ensaios no mesmo volume.

³⁴⁸ DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, p. 51 e 294.

dualismo entre significado e significante, o estruturalismo herdaria o mito do significado transcendental enquanto legado do *eidos* e da *arkhe* platônicos. Voltarei a esse ponto adiante.

Para Derrida, a "ambição estruturalista" de alcançar a partir de um estudo sincrônico as estruturas inconscientes que funcionam como categorias bastante próximas do kantismo revelaria ainda a sobrevivência do platonismo enquanto repressão da temporalidade³⁴⁹. É claro que Lévi-Strauss, ao enunciar seus desafios à historicidade estava na realidade muito mais preocupado em atacar a concepção teleológica de história que ainda vivia a plenos pulmões à época (terá morrido realmente?), em especial a partir do hegelianismo, do marxismo, de todas as ideologias do progresso e sobretudo de Jean-Paul Sartre³⁵⁰. Ao salientar a descontinuidade e a contingência da história, Lévi-Strauss, portanto, fazia um gesto desconstrutivo. No entanto, ao mesmo tempo, a pura sincronia³⁵¹ e a visão "nomotética" da ciência ainda pareciam bastante clássicas a Derrida³⁵², consubstanciando o estruturalismo como mais um suspiro da metafísica e fazendo que o filósofo enxergasse em Heidegger (e na *Destruction*) uma possibilidade de romper com a teleologia da filosofia da história sem ao mesmo tempo perder a dimensão fundamental da temporalidade.

No entanto e por outro lado, Derrida, ao contrário do que havia feito na Gramatologia, parece acompanhar o estruturalismo até o ponto em que sua estrutura se faz jogo, em um nietzschianismo afirmativista que não encara a "morte de Deus" como um evento negativo,

³⁴⁹ DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, pp. 51-52; ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy*, p. 195; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*, pp. 187-188. A posição é, contudo, um pouco mais sutil que essa análise de Paul Ricoeur. Diz o próprio Lévi-Strauss: "O conhecimento não se baseia numa renúncia ou numa troca, mas sim numa seleção dos aspectos *verdadeiros*, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades do meu pensamento. Não do modo sugerido pelos neokantianos, que implicava um constrangimento inevitável exercido sobre as coisas, mas sim porque o meu próprio pensamento é igualmente um objeto. Pertencendo a 'este mundo', participa da mesma natureza" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 50). Tudo isso é muito nuançado e problemático, pois Lévi-Strauss era, ao mesmo tempo, um materialista extremado, acreditando, por exemplo, que esse horizonte teórico "deve permitir as estruturas internas do cérebro" (DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, p. 208); idem, p. 294; idem, *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, pp. 491-492; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 165. Assim, torna-se incompreensível que Descombes afirme "la noción de un 'espíritu humano' que 'inconscientemente' elabora estructuras es tan vaga que, sin duda, más vale renunciar a buscar su sentido" (*Lo mismo y lo otro*, p. 137), quando Lévi-Strauss é tão claro em torno do tema.

³⁵⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*, pp. 273-298.

³⁵¹ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, p. 268, 295.

³⁵² DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 40 e 47; *Donner le temps*, pp. 97-98 e 101-103. Sobre a tendência ao formalismo do estruturalismo: DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, pp. 107-108; SCHRIFT, Alan. *Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960*, p. 102. Entre os estruturalistas, foi Barthes o primeiro a reconhecer a importância de Derrida e as consequências para o estruturalismo, fazendo de S/Z a primeira obra a expressá-lo. Essa adesão foi reprovada por Lévi-Strauss, situando-se este em um campo mais tradicional em termos de discurso científico e filosófico nesse ponto - DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 140; PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 293.

mas "em passo de dança"³⁵³, como mais tarde reafirmará em *A diferença*. Nos próximos tópicos e capítulos as semelhanças cada vez mais aparecerão.

...

Não é difícil perceber que Lévi-Strauss era o principal alvo na crítica ao *fonocentrismo*, dada sua proximidade com Jakobson. Derrida inicia "Da Gramatologia" mencionando o paleontólogo Leroi-Gourhan como condição de possibilidade do trabalho. Se seguirmos o historiador do estruturalismo François Dosse na observação de que Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, conquanto muito próximos em diversos aspectos, representam duas "soluções de ruptura" diferentes na constituição do humano (o primeiro pela linguagem e o segundo pela práxis), a observação de Derrida mostra uma posição mais próxima do materialismo da práxis que da filosofia da linguagem. Esse precisamente é o ponto de divergência fundamental com o estruturalismo. Vale a pena mencionar essa passagem da *História do Estruturalismo* que, usando Marx como referência, clareia o lugar do diferendo entre Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss, permitindo ao mesmo tempo visualizarmos, já com uma perspectiva historicamente privilegiada, o porquê da opção de Derrida:

Entretanto, essas duas orientações na pesquisa antropológica permanecerão, em seus aspectos essenciais, estranhas uma à outra. Opõem-se no modo de relação estabelecido entre trabalho e fala. André Leroi-Gourham explica-o pela posição vertical que permitiu libertar as mãos e especializá-las nas tarefas de trabalho e na preensão, ao passo que a boca era, por seu lado, libertada para a fala. Ora, não existe trabalho sem linguagem, como mostra o texto célebre de Marx, no início de *O Capital*, sobre a abelha e o arquiteto. O que caracteriza e distingue a atividade do arquiteto, é que ele construiu sua casa em sua cabeça, antes de realizá-la. Mas onde situar o corte? É o trabalho ou a linguagem? A resposta é, a esse respeito, algo diferente segundo se adote o ponto de vista de Lévi-Strauss, que enfatizará a linguagem, ou o de Leroi-Gourham, que valorizará a práxis³⁵⁴.

³⁵³ DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, pp. 427-428; DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 48.

³⁵⁴ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, I - O Campo do Signo*, pp. 167-168. Na Gramatologia, Derrida assume explicitamente o ponto de vista de Leroi-Gourhan, mostrando como o humano faz parte da história - ou da aventura - do rastro, e não o contrário (*De la grammatologie*, pp. 124-125). Por outro lado, hoje especula-se em nível neurocientífico, por exemplo, que o cérebro humano tenha constituído sua forma a partir da reserva energética advinda de uma dieta específica com cozimento, o que ligaria com as temáticas culinárias que Lévi-Strauss apresentou. Por isso, talvez a relação aqui não seja de oposição, mas composição.

Outro ponto central da crítica é a separação entre natureza e cultura que ainda percorria boa parte dos escritos estruturalistas. Mais uma vez Derrida opõe Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss, fazendo o sentido metafórico de escritura deslizar para seu sentido metonímico. Assim como fará com Platão e Saussure, inicialmente Derrida toma o rebaixamento da escritura como metáfora do logocentrismo, primazia da fala plena sobre a escritura enquanto privilégio da presença. Mais tarde, no entanto, o sentido desliza entre as escrituras, a restrita (logocêntrica) e a geral (diferencial), tomando a escritura já no sentido metonímico de arquiescritura. Dessa forma, Leroi-Gourhan, apesar de não-citado nesse ponto específico, confirmaria pelo fenômeno da técnica que o período neolítico, ao contrário do que afirma Lévi-Strauss, já envolveria o fenômeno da escrita³⁵⁵. O próprio Derrida descreve esse movimento:

1. a certa digressão sobre a violência que *não sobrevém* do fora, para surpreendê-la, a uma linguagem inocente, que sofre a agressão da escritura como o acidente de seu mal, de sua derrota e de sua queda; mas violência originária de uma linguagem que é desde sempre uma escritura. Em momento algum, portanto, não se contestará Rousseau e Lévi-Strauss quando estes ligam o poder da escritura ao exercício da violência. Mas, radicalizando este tema, deixando de considerar esta violência como *derivada* com respeito a uma fala naturalmente inocente, faz-se virar todo o sentido de uma proposição - a unidade da violência e da escritura - que se deve, portanto, evitar abstrair e isolar³⁵⁶.

O objetivo é, então, demonstrar como o antropólogo oporia uma "Idade de Ouro" pura e sem contaminação, identificada com a natureza em Rousseau, e sua versão "corrompida" ou "decaída", identificando-a com a violência e a opressão. A crítica é bastante injusta, à medida que já naquele momento o autor vinha publicando as *Mitológicas*, que deslocam e tornam plásticas as oposições. Aliás, o próprio Derrida o reconhece, mesmo na cesura do incesto (que é, a rigor, *cultura na natureza*, e não *natureza na cultura*, como faz, por exemplo, o

³⁵⁵ Comparar LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, pp. 283-284 e DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 159.

³⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 131. No original: "1. à telle digression sur la violence qui ne survient pas du dehors, pour le surprendre, à un langage innocent, subissant l'agression de l'écriture comme l'accident de son mal, de sa défaite et de sa déchéance ; mais violence originaire d'un langage qui est toujours déjà une écriture. A aucun moment, on ne contestera donc Rousseau et Lévi-Strauss lorsqu'ils lient le pouvoir de l'écriture à l'exercice de la violence. Mais en radicalisant ce thème, en cessant de considérer cette violence comme dérivée au regard d'une parole naturellement innocente, on fait virer tout le sens d'une proposition — l'unité de la violence et de l'écriture — qu'il faut donc se garder d'abstraire et d'isoler" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 156).

"naturalismo" dos nossos dias)³⁵⁷.

...

Há ainda várias questões que poderiam ser reequacionadas nesse trecho da Gramatologia onde Derrida parece mais querer tomar distância que se aproximar, mas para isso realiza uma série argumentativa bastante questionável, inclusive politicamente questionável³⁵⁸, especialmente no que toca ao ameríndio como espécie de "bom selvagem" na narrativa de Lévi-Strauss³⁵⁹. A fim de sustentar seu argumento da "época de Rousseau", Derrida parece exagerar na relação entre Lévi-Strauss e seu "afeto teórico"³⁶⁰. A acusação de roussonianismo e "etnocentrismo invertido" é totalmente inadequada já do ponto de vista de "Tristes Trópicos"³⁶¹, mas ganha ainda maior descabimento quando confrontada com a antropologia contemporânea naquilo que as culturas ameríndias, objeto de descrição no trabalho de Lévi-Strauss, podem hoje significar em termos de entre-choque com a cultura ocidental (o indigenismo é um projeto do futuro, não do passado). A melancolia que perpassa "Tristes Trópicos" não é um afeto nostálgico, mas a denúncia da violência permanente que

³⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 152-154. Mais tarde, quando investigará a questão da animalidade, Derrida centrará suas críticas em na divisão lacaniana entre simbólico, imaginário e real sob o mesmo fundamento. Uma compreensão renovadora da questão a partir do interior da obra de Lévi-Strauss e do estruturalismo em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Conceito de Sociedade em Antropologia*. In: **A Inconstância da Alma Selvagem**, pp. 305-306 e 312-316; idem, *Métaphysiques cannibales*, pp. 115-120 e 174-183, entre outros textos.

³⁵⁸ Especialmente em DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 190-197 e 200-202.

³⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Le structure, le signe e le jeu dans le discours des sciences humaines*, p. 427. Ver DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, pp. 68-77. Para a resposta de Lévi-Strauss, que afirma que "o sr. Derrida maneja o terceiro excluído com a delicadeza de um urso", ver PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 226. O antropólogo tem razão: diante, por exemplo, da amplitude da narrativa da cosmologia Bororo e seus "perspectivismos" e metamorfoses, por exemplo, Derrida encontra apenas a nostalgia do "bom selvagem", faltando à crítica, como era *rarissimo* acontecer, "espírito de finesse". O episódio abordado por Derrida está em LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, pp. 278-288, especialmente pp. 280-284. Segundo Balibar, Lévi-Strauss recebeu de forma "enfurecida" a crítica de Derrida, que por sua vez parecia ter escolhido o antropólogo como "principal inimigo" (*A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*, p. 176).

³⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 130.

³⁶¹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 161, 167-168, 172-173, 191-194. Veja-se, em contraste, a seguinte passagem: "Trata-se, realmente, de superstições? Vejo mais, em predileções desse tipo, a marca de uma sabedoria que os povos selvagens praticaram de forma espontânea e contra a qual a revolta moderna é verdadeira loucura. Muitas vezes esses povos souberam alcançar a sua harmonia mental pelo processo *mais econômico*" (grifei) (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 112). O antropólogo, portanto, refere uma *economia* diversa, e não a nostalgia de um paraíso perdido no sentido bíblico. A noção de economia simbólica, nesse sentido, corrobora o movimento de "expansão" da ideia econômica empreendido por Mauss e Bataille (ver, p.ex., idem, p. 210).

devasta até hoje as culturas indígenas e o meio ambiente na sua riqueza multinatural. Aliás, a incompreensão dos problemas suscitados por Lévi-Strauss pode também advir de uma certa ausência de um pensamento propriamente ecológico em Derrida (por razões complexas), com a exceção notável da questão animal³⁶². No entanto, analisá-lo implicaria grande desvio do objetivo da tese, deixando-se por ora essa análise para futuros trabalhos.

...

Mas não é só de diferendos que vive a relação de Derrida com Lévi-Strauss, e poderia destacar ao menos dois pontos em comum: de um lado, o anti-etnocentrismo que o antropólogo abre a partir do relativismo cultural e da crítica da visão teleológico-evolucionista ocidental do progresso, deslocando o eurocentrismo típico da filosofia naquilo que será nomear logocentrismo como a forma mais pujante de etnocentrismo. De outro, o anti-humanismo como posição teórica que desloca, divide ou até cancela a figura do sujeito, situando-se lado-a-lado não apenas com a crítica do deslocamento posicional para o interior do sujeito das categorias transcendentais, fazendo-o novo ponto de apoio (como criticam já Heidegger, Althusser e Foucault, e Derrida repete o gesto), mas com o próprio legado de Nietzsche e depois Bataille, Artaud, Klossowski e outros naquilo que nomeamos experiência trágica como contraponto ao utilitarismo burguês³⁶³. Mais tarde, mas já implícito ou razoavelmente explícito desde as primeiras obras, o "anti-humanismo" de Derrida se aliará ao seu repensar da questão animal, tornando porosas as fronteiras entre humano e animal e não hesitando em criticar inclusive alguns estruturalistas - Lacan, em especial - quanto à manutenção do humanismo desde a divisão sem questionamento do "propriamente humano"

³⁶² No que a não-aproximação com a cultura ameríndia, pretendendo ao contrário atacar a tradição metafísica (Heidegger, Lacan, Levinas etc.), parece ter sido um desperdício. No próprio *Tristes Trópicos* encontramos a seguinte passagem: "Quanto aos animais, pertencem em parte ao mundo dos homens, sobretudo no que diz respeito aos peixes e aos pássaros, ao passo que certos animais terrestres pertencem ao mundo físico. Assim, os Bororos consideram que a sua forma humana é transitória: entre a de um peixe (pelo nome do qual se designam) e a de uma arara (sob a aparência da qual terminará o seu ciclo de transmigrações)" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 218). Não é esse um pensamento dos *animot* sob outra chave, como Derrida demanda em "O animal que logo sou"? Ver ainda, DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, pp. 133-134.

³⁶³ O próprio Lévi-Strauss, embora de forma mais organizada e contida que Bataille ou Artaud, por exemplo, traz elementos para se pensar essa experiência de limite a partir do entrecchoque cultural com os "selvagens" (por exemplo, LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, pp. 167-168).

no simbólico, algo que será decididamente problematizado³⁶⁴.

2.4.3 O efeito de superfície

"Pois, em Platão, um obscuro debate se processava na profundidade das coisas, na profundidade da terra, entre o que se submetia a ação da Idéia e o que se subtraía a esta ação (as cópias e os simulacros). Um eco deste debate ressoa quando Sócrates pergunta: haverá Idéia de tudo, mesmo do pêlo, da imundície e da lama - ou então haverá alguma coisa que, sempre e obstinadamente, esquiva-se a Idéia? Só que em Platão esta "alguma coisa" não se achava nunca suficientemente escondida, recalcada, repelida na profundidade dos corpos, mergulhada no oceano. *Eis que agora tudo sobe à superfície.* É o resultado da operação estóica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe a superfície das coisas e se torna impassível. Não se trata mais de simulacros que escapam do fundo e se insinuam por toda parte, mas de efeitos que se manifestam e desempenham seu papel. Efeitos no sentido causal, mas também "efeitos" sonoros, ópticos ou de linguagem - e menos ainda, ou muito mais, uma vez que eles não tem mais nada de corporal e são agora toda a idéia... O que se furtava a Idéia subiu a superfície, limite incorporeal, e representa agora toda a idealidade possível, destituída esta de sua eficácia causal e espiritual. Os Estóicos descobriram os efeitos de superfície. Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos (o que poderíamos chamar de "fantasmas", independentemente da terminologia estóica). O mais encoberto tornou-se o mais manifesto, todos os velhos paradoxos do devir reaparecerão numa nova juventude - transmutação."

(G. DELEUZE, A Lógica do Sentido)

No seu famoso ensaio *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, Gilles Deleuze salientava como a solução estruturalista para o problema real/imaginário passava ao lado da tradicional oposição a partir da descoberta de um terceiro campo, o simbólico. Deleuze mostrava como o estruturalismo seria capaz de ultrapassar, com isso, a lógica do romantismo,

³⁶⁴ Baring percebe com precisão que a crítica de Derrida a Lévi-Strauss, ao contrário daquela vinda do "Círculo Epistemológico" dos *Cahiers pour l'analyse* (reafirmação do simbólico diante do "materialismo" de Lévi-Strauss), foi no sentido de *concordância* em relação à quebra da fronteira entre natureza e cultura, tomando a questão das estruturas neurais como *saída* da metafísica (BARING, Edward. *Derrida, Lévi-Strauss, and the Cahiers pour l'analyse; Or, how to be a good structuralist*, pp. 52-53 e 65-68.

simbolismo e até do freudismo e do marxismo a partir de uma reinterpretação que fugisse à ideia de "profundidade"³⁶⁵. O que o estruturalismo ensinaria a pensar o sentido como efeito de uma posição numa cadeia serial, resultado de um processo diferencial em que o entre-choque de diferenças.

A pequena revolução provocada pelo *efeito de superfície* vem de um novo equacionamento de um dualismo fundamental à filosofia, forma e conteúdo, que é espelho da dualidade essência/aparência (e também será sensível/inteligível, significante/significado). A ideia de um sentido "profundo", a "radicalidade" filosófica, é também a busca do fundamento, da altura, do *eidos*, a ideia basilar suprassensível ou inefável³⁶⁶. Por isso, aliás, repetidas vezes Derrida afastou da ideia de alteridade qualquer sentido de inefável ou transcendente, buscando reagir ao fundo romântico ou metafísico que ela poderia eventualmente carregar. Na realidade, o efeito de superfície desloca o problema forma/contéudo para o nível *forma/fundo*, a partir do qual o jogo no qual eles estão inseridos está em perpétuo movimento sem hierarquia³⁶⁷. O problema *essencial* torna-se *relacional*³⁶⁸. Mallarmé e a dimensão do espaçamento, pensada desde o papel dos espaços em branco no poema *Un coup de dés* é um dos lugares privilegiados onde essa dimensão se apresenta, ao lado dos nossos poetas concretistas, fazendo as relações de superfície entre forma e fundo dançarem no ritmo que Nietzsche recomendava à filosofia afirmativa.

...

Essa relação entre Nietzsche, Deleuze, o estruturalismo e Derrida não é mera coincidência nem especulação sem nenhuma reverberação nos textos. Derrida não ignorava as questões propriamente deleuzianas, tanto que no seminal *A diferença*, no ponto estrategicamente crucial em que cita Nietzsche, é a leitura de Deleuze que irá aparecer:

³⁶⁵ DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 224.

³⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 32, referindo-se a Rousset: ("Altus: o profundo é o alto"). "Dans l'horizontalité de l'espace, qui n'est pas une autre dimension que celle dont nous avons parlé jusqu'ici et qui ne s'y oppose pas comme la surface et la profondeur, on n'a même pas a dire que l'espace coupe, tombe et fait tomber dans l'inconscient..." (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 101).

³⁶⁷ Ver, por exemplo, como Eduardo Viveiros de Castro reinterpreta, a partir do efeito de superfície, o suposto dualismo ameríndio alma/corpo em termos de forma e fundo (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo de parentesco*. In: **A inconstância da alma selvagem**, p. 444).

³⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, pp. 226-235.

... recordarei apenas que, para Nietzsche, "a grande atividade principal é inconsciente" e que a consciência é o efeito de forças cuja essência, as vias e os modos não lhe são próprias. Ora a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e de quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma: "A própria quantidade não é, pois, separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade e a essência da força, a relação entre a força e a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo atribuindo-lhes uma diferença de sentido, é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico em que o vivo mergulha, mas que a química dissipa (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49)³⁶⁹.

O efeito de superfície do estruturalismo é incorporado, mas caminha lado-a-lado com uma diacronia interna dos próprios objetos que lhes reveste de uma historicidade imanente, sem que a forma destituída do velho sentido de *eidōs* possa se confundir com um formalismo que evacua a dimensão fundamental da força. Nietzsche, de novo e sempre³⁷⁰.

2.4.4 Rosset: o motivo nietzscheano da força

Na questão da força o filósofo da Basiléia, ao lado de Freud³⁷¹, mais uma vez aparecerá. Analisando a obra *Forma e Significação*, de Jean Rosset, Derrida pontua os principais pontos que lhe parecerão paradoxais no estruturalismo: a fuga da historicidade

³⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *A diferença*, pp. 49-50. No original: "...je rappellerai seulement que pour Nietzsche "la grande activité principale est inconsciente" et que la conscience est l'effect de forces dont l'essence et les voies et les modes ne lui sont pas propres. Or la force elle-même n'est jamais présente : elle n'est qu'un jeu de différences et de quantités. Il n'y aurait pas la force en général sans la différence entre les forces ; et ici la différence de quantité compte plus que le contenu de la quantité, que la grandeur absolue elle-même : 'La quantité elle-même n'est donc pas séparable de la différence de quantité. La différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force. Rêver des deux forces égales, même si on leur accorde une opposition de sens, est un rêve approximatif et grossier, rêve statistique où plonge le vivant, mais la chimie dissipe (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49)" (DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, p. 18. Ver ainda, PROTEVI, John. *Political Physics*, pp. 60-64; BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 156-162 e, de forma mais geral para a relação entre os autores, PATTON, Paul & PROTEVI, John. *Introduction*. In: **Between Derrida and Deleuze**. London/ New York: Continuum, 2003.

³⁷⁰ SCHRIFT, Alan. *Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960*, pp. 98, 102.

³⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 316. Em *A Diferença*, Freud aparece logo após Nietzsche em torno do mesmo motivo (DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, pp. 18-22); DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. *De que amanhã...*, p. 16.

enquanto eliminação do "psicologismo" ou "mentalismo", característica que levaria o estruturalismo a investigar a obra literária desde o seu interior superando, por exemplo, o marxismo e o freudismo, não repetiria precisamente aquele platonismo que Rosset acreditava erradicar³⁷²? Assim, de um lado a crítica adequada ao idealismo enquanto busca de profundidade; de outro, contudo, sua repetição na evitação da apreciação da diacronia *interior* à própria obra, enquanto movimento de impossível presentificação. A incapacidade de escapar ao privilégio do presente tornaria a crítica estruturalista, embora livre do preconceito idealista que recalca o gesto inaugural de toda escritura, ainda cúmplice do próprio platonismo do qual gostaria de se ver despida. O formalismo da análise estrutural, portanto, embora bastante nuançado e mitigado em Rosset³⁷³, ainda seria demasiado por neutralizar a *força* do texto cuja diferencialidade não se pode impedir de acontecer. A força, por consequência, está diretamente ligada à temporalidade que fica recalcada no discurso estrutural em nome do discurso sincrônico (ainda que à época fosse explicável como resposta ao teleologismo historicista)³⁷⁴.

Interessante observar que Derrida questiona exatamente o motivo espacial do estruturalismo: a metáfora da estrutura remete desde sempre a uma construção, isto é, a um modelo arquitetônico comandado por um centro unificador. Essa figuração da estrutura nunca é questionada no texto de Rosset. Em *Forme et signification*, a geometria ou a morfologia - locais por excelência do privilégio da forma - não são alvos de correção senão por uma mecânica, mas jamais por uma energética, segundo os próprios termos que Derrida utiliza, sinalando mais uma vez seu parentesco com o "materialismo energético" quando critica Rosset por deixar o trabalho da intensidade e do qualitativo, assim, reduzido ao nível da diferença de forma³⁷⁵. Trata-se entretanto de encontrar, sem uma mera inversão, mas em uma nova economia a reconstrução da relação entre forma e força (sem reduzir a última à mera energética pura e informe, mas igualmente proporcionando um espaço de deslocamento e fissura de parte a parte da estrutura)³⁷⁶.

³⁷² DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, pp. 24-26.

³⁷³ DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 25.

³⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 40.

³⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 31.

³⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 34. Mais uma vez por dentro da própria obra de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro apresenta solução semelhante (*Métaphysiques cannibales*, pp. 66-70, 117-120).

2.4.5 Pós-estruturalismo: Derrida e Foucault

Recebendo grande parte das influências de Derrida e reconhecido pelo último como "mestre"³⁷⁷ no famoso ensaio sobre a *História da Loucura*, Michel Foucault é o último ingrediente que poderíamos acrescentar nessas linhagens de materialismo histórico francês mencionadas. Acompanharemos, no entanto, apenas as primeiras obras de Foucault, *A História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas*, no que podem ter influenciado Derrida até a conhecida ruptura entre os dois.

Após muitos anos em que a famosa desavença de Foucault com Derrida foi pouco explicada, sendo muitas vezes atribuída a um inconformismo em relação ao texto *Cogito e a História da Loucura*, a importante contribuição de Benoît Peeters ao clarear que o real motivo da ruptura não foi o ensaio de Derrida, objeto ao contrário de elogio por Foucault, mas querelas mais tardias em torno da autorização de publicação (enquanto membro de conselho editorial) de texto contra Foucault que irritou profundamente este, fazendo-o promover a conhecida resposta sem tréplica e consequente esfriamento das relações entre ambos³⁷⁸. O próprio texto, ao mencionar de forma tão elegante e ao mesmo tempo admirativa o trabalho do mestre, indica haver uma proximidade intensa entre os dois autores (ainda que por vezes demasiado simplificada pelos intérpretes). Derrida é, inequivocamente, debatedor, mas também legatário da obra de Foucault³⁷⁹. Na Gramatologia, por exemplo, podemos encontrar menções indiretas à *História da Loucura* ("é exatamente numa espécie de leprosário intralingüístico que Saussure quer conter e concentrar este problema das deformações pela escritura"³⁸⁰) e a *As Palavras e as Coisas* (p.ex., em diversas menções à *episteme*³⁸¹) que indicam a influência direta e debate com autor de *Vigiar e Punir* nos primeiros trabalhos derridianos.

Pelo menos duas características fundamentais do pensamento de Foucault são

³⁷⁷ Uma associação entre o "Mestre" e a dialética entre senhor e escravo em BAUGH, Bruce. *French Hegel*, pp. 121-122. Ver ainda, sobre a admiração precoce de Derrida em relação a Foucault, PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 97.

³⁷⁸ PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 171-173, 231-232, 296-298 e 414. Para as respostas bastante agressivas de Foucault, ver FOUCAULT, Michel. *Mon Corps, ce papier, ce feu e Réponse à Derrida*, ambos em *Dits et écrits - 1954-1988*, vol. II - 1970-1975. Paris: Gallimard, 1994, pp. 245-268 e 281-295.

³⁷⁹ Ver ainda, BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie*, pp. 264-282.

³⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 62.

³⁸¹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 142.

absorvidas por Derrida, em especial no início dos seus trabalhos: de um lado, certa fascinação pela experiência trágica ou dionisiaca que figura como alteridade excessiva diante do *ethos* utilitarista burguês (ambos, portanto, herdeiros de Nietzsche, Bataille, Blanchot, Artaud³⁸² etc.), muitas vezes traduzida pela ideia de “economia geral” ou “aneconomia”; de outro, a recepção da estrutura da faticidade heideggeriana³⁸³ a partir de uma historicidade radical, que portanto não deixa de relacionar essas estruturas com o poder concreto exercido sobre os corpos dos viventes³⁸⁴. Se para Heidegger a faticidade é espécie de estrutura existencial, mas transcendental, o *Dasein* aqui se enraiza no mundo concreto e historiciza integralmente, tornando-se sujeito a um jogo imanente entre linguagem, mundo e poder. Em *A História da Loucura*, por exemplo, esse contra-viés nietzschiano (como um Heidegger lido por Nietzsche, e não o contrário) é bastante nítido, estando a obra mais próxima do "paradigma da guerra" (da força) que do "paradigma do signo" (do sentido). É verdade que Derrida parece tomar mais precauções em relação a esse empirismo que Foucault chamaria de “positividade”, sempre recorrendo a herança husserliana como forma de se precaver contra uma espécie de "sociologização" da filosofia que a jogaria finalmente em um relativismo indesejado. No entanto, a ideia de "contaminação" que percorre a filosofia de Derrida não esconde a impossibilidade de as estruturas do pensamento deslocarem-se dos conflitos do mundo concreto do qual fazem parte³⁸⁵.

³⁸² Foucault afirma: "Blanchot, Artaud e Bataille foram muito importantes para minha geração" (*apud* DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 238; ainda FOUCAULT, Michel. *Présentation*. In: **Dits et écrits**, vol. 2, pp. 25-27). Ver ainda, BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 164. No ensaio sobre a "História da Loucura", Derrida deixa explícita essa quase *disputa* de posição mais radicalmente *experimental* em relação à dimensão dionisiaca: em todos os momentos que trata da loucura, Derrida associa-a à negatividade, criticando a *recuperação* do negativo por Foucault (que manteria um gesto hegeliano), e com isso chamando o "dispêndio sem reserva" de Bataille para o seu lado (DERRIDA, Jacques. *Cogito et histoire de la folie*, pp. 84-85).

³⁸³ A *Faktizität* heideggeriana é um ponto central na recepção francesa, começando por Jean-Paul Sartre (JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, vol. 1, pp. 67-71). Sobre Foucault e Heidegger: idem, pp. 215-216).

³⁸⁴ Essa "corporalização" do sujeito que passa a ser agora imanente ao seu contexto histórico e *concreto* na sua carnalidade, é também uma herança de Pierre Klossowski, outro materialista francês, que em seu *Nietzsche e o Círculo Vicioso* "corporaliza" o pensamento de Nietzsche de forma tão visceral quanto Merleau-Ponty faz em relação a Husserl.

³⁸⁵ Na realidade, essa questão é bem maior do que parece, e envolve a relação entre Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida. Bennington, por exemplo, rejeitaria essa assimilação, dizendo que em Derrida a coisa é "mais complicada" que em Habermas e Foucault, do que não discordo, embora, modo geral, a estrutura possa ser associada. Ver: BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*, pp. 188-197. Veja-se, em contraponto a ele, a resposta do próprio Derrida em relação à hermenêutica de Hans-George Gadamer, realizadora do mesmo movimento de historicização radical dos existenciais heideggerianos, em *As boas razões do poder* (DERRIDA, Jacques. *Las buenas voluntades del poder*. Ver ainda, idem, *Entretien*. In: **Heidegger en France**. JANICAUD, Dominique, pp. 116-117). Na Gramatologia, por exemplo, Derrida toma partido de Nietzsche contra Heidegger (embora tratando a leitura do último como "irrefutável"), jogando contra o próprio Heidegger a finitude contra o transcendental (DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*, p. 33). Essa dimensão crítica que liquefaz a

Quanto à querela forma-força, se Foucault de certa forma aprofunda a questão do discurso d'*A História da Loucura em As Palavras e as Coisas*, aproximando-se do estruturalismo³⁸⁶, o deslizamento inverso da forma em relação à força é realizado em *Arqueologia do Saber*, praticamente no mesmo período, aguçando-se sobretudo a partir da virada para a genealogia e para a biopolítica desde *Vigiar e Punir*³⁸⁷. Na *Arqueologia*, Foucault reconhece a influência da leitura de Althusser em torno de Marx³⁸⁸ e na questão da ideologia (nas proximidades do solo onde Derrida trabalhará), ainda que tenha sofrido críticas dos althusserianos por não ter ido suficientemente longe na primazia da prática³⁸⁹. Por outro lado, a partir das obras genealógicas foucaultianas, Nietzsche e Bataille, ainda em maior intensidade, passam a ser pontos em comum entre eles: ambos reavivam o materialismo histórico a partir da questão da poder em Nietzsche e ampliam a noção de economia - desta vez não entendida desde a vulgata marxista como infraestrutura determinante - enquanto economia geral de Bataille³⁹⁰.

...

neutralidade do transcendental, aliás, não passou despercebida no interessante texto de Jameson sobre Derrida, associando-a a desconstrução das oposições à herança marxiano-materialista do conflito de classes; o que, apesar de parecer às vezes ir contra o texto, me parece bastante razoável e plausível, tanto na dimensão de *marginalização* quanto na de *hegemonia* (JAMESON, Frederic. *Marx's Purloined Letter*, pp. 46-48). Para uma análise dessa complicadíssima relação com Heidegger, que atravessa a polêmica com Foucault, remeto ao próximo capítulo, onde será analisada (embora de forma sucinta e talvez insuficiente). Ver ainda, DERRIDA, Jacques, *Entretien*. In: **Heidegger em France**, pp. 109-110.

³⁸⁶ No entanto, como nota Bruce Baugh, já em *As Palavras e as Coisas* a historicidade diferencia Foucault dos estruturalistas, e as condições de possibilidade por isso não são transcendentais (como em Kant), mas historicizadas (BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 165).

³⁸⁷ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 379. Curiosamente, talvez até mesmo por motivos extra-filosóficos, Foucault ataca indiretamente Derrida justamente em *Arqueologia do Saber*, livro que poderia constituir uma aproximação entre ambos.

³⁸⁸ DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 268.

³⁸⁹ WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*, pp. 67-76; DOSSE, François. *História do Estruturalismo, II - O Canto de Cisne*, p. 204; PEDEN, Knox. *Foucault and the subject of method, passim*.

³⁹⁰ Outro autor que poderia ser incluído nessa amplificação das relações entre poder e economia é Pierre Bourdieu, com quem Derrida teve uma relação tumultuada, embora não tenha se transformado em inimizado. Já na *Gramatologia* Derrida menciona *en passant* seu contemporâneo e colega Bourdieu ao falar "do poder *dito 'simbólico'*" (itálico meu), portanto já manifestando certa discordância (*De la grammatologie*, p. 141). No seminário inédito *la vie la mort* Bourdieu é mencionado na surpreendente continuidade espaçada entre instituições biológicas (programas) e universitárias, fazendo Derrida referência à questão da reprodutibilidade. Mais tarde, houve o atrito no caso Heidegger (a partir da biografia de Victor Farias), que contudo contrasta com o esforço frustrado de Bourdieu em acolher Derrida na Sorbonne pouco tempo depois. No fim da vida, houve convergência entre ambos na crítica ao neoliberal "fim da história" desde *Espectros de Marx* (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 467-471).

Em *Cogito e História da Loucura*, Derrida irá sobretudo focar a continuidade do processo de exclusão realizado pelo *logos*, tomando o *Cogito* cartesiano não como uma ruptura decisiva, mas como mais um capítulo de uma longa história desde a Grécia. Nesse caso, a influência de Hegel e Heidegger pesa mais sobre Derrida do que sobre Foucault, que parece mais próximo de Bachelard e Althusser, além do estruturalismo em geral³⁹¹. De fato, ao lado da forte influência da *Destruktion* heideggeriana que mais tarde tratará de mitigar, provavelmente a interpretação althusseriana que liga o "corte epistemológico" a uma passagem da ideologia para a ciência deve ter acionado o freio derridiano em torno de qualquer espécie de saber de fundamentação última, fazendo com que deixasse de lado a noção. A forma como o marxismo articulava essas categorias da ideologia e da ciência sempre se mostraram incômodas a Derrida, ele próprio um estudioso da obra husserliana sobre a qual a suspeita de "não ser materialista" (e por isso Husserl um "ideólogo") era algo que permanecia sempre possível no horizonte. É preciso ver, porém, que a noção de historicidade que será objeto de disputa ali - jogando-se entre continuidade (Derrida, Heidegger) e descontinuidade (Bachelard, Althusser, Foucault) - será dada relativamente fora do espaço da história teleológica hegeliana, já tendo rompido com a ideia de um processo necessário que aponta na direção do espírito absoluto³⁹². Se trata menos da história como *logos* que se realiza na própria *parousia* do que da temporalidade inerente ao desenvolvimento dos quadros teóricos, inclusive filosóficos.

A objeção inicial de Derrida a Foucault consiste na afirmação de que não se poderia sustentar não ter o *logos* grego contrário e excluir, no mesmo gesto, a *hybris* enquanto experiência próxima da loucura. Tratar-se-ia de uma contradição a ser resolvida. Esse argumento mereceria uma longa resposta investigando, já com o auxílio do próximo capítulo, a relação de Derrida e Foucault com a psicanálise, em especial com o conceito de recalçamento. Aliás, nesse ponto, por mais que Derrida pareça correto, o seu próprio projeto - de tão próximo a Foucault - acaba posto em questão, uma vez que essa estrutura de algo que, a despeito da exclusão, mantém uma relação com a (falsa) totalidade que o excluiu é

³⁹¹ DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. *De que amanhã...*, p. 22.

³⁹² DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevista con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, p. 41. Mais tarde, Derrida irá incluir o próprio pensamento da epocalidade de Heidegger nesse quadro teleológico. "Qu'on me permette de le rappeler d'un mot, une certaine démarche déconstructrice, du moins celle dans laquelle j'ai cru devoir m'engager, consistait dès le départ a mettre en question le concept onto-théo - mais aussi archéo-téléologique de l'histoire - chez Hegel, Marx ou même dans la pensée epochale de Heidegger. Non pas pour y opposer une fin de l'histoire ou une anhistoricité mais au contraire pour démontrer que cette onto-théo-archéo-téléologie verrouille, neutralize et finalement annule l'historicité" (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 125).

precisamente aquilo que a desconstrução não cansa de mostrar³⁹³. Não é por acaso que, muitos anos mais tarde, Derrida irá retomar o diálogo em um texto nomeado precisamente *Fazer justiça a Freud*. Nesse caso, aparentemente o impulso derridiano de marcar diferenças e apontar os pontos problemáticos daqueles que lhe estão próximos, como ocorre em relação de Lévi-Strauss e Levinas³⁹⁴ - parece colocá-lo numa posição mais clássica do que poderíamos imaginar. No caso de Foucault, isso se manifesta na busca do sentido patente do discurso cartesiano contra a interpretação foucaultiana. O mesmo autor que trabalha na imanência textual e rechaça um texto-*idos* que estaria por trás da inscrição (orientando as interpretações na sua direção até chegar à derradeira "interpretação transparente") critica Foucault por não ter se orientado dessa forma n'*A História de Loucura*. O tema transforma-se, assim, em uma disputa de quem tem a melhor interpretação de Descartes segundo seu "sentido mais fiel", algo pré-desconstrutivo, por assim dizer³⁹⁵ (o que gerou a resposta citada no início da tese, nesse ponto procedente, em torno da "pequena pedagogia").

...

³⁹³ Uma observação muitos anos posterior confirma essa associação. Em *Donner le temps*, analisando Baudelaire, Derrida define a relação do mendigo com o corpo social da seguinte forma: "Le mendiant exerce una activité régulière, ordonnée, réglée par des codes, des rites, des nécessités socio-topologiques. (...) Elle est en tout cas régulière et ordonnée au point qu'on a souvent considéré - et parfois désigné de façon à peine métaphorique - l'état de mendiant comme une profession, un statut ou une fonction sociale. Avec celle des fous et des délinquants - criminels ou voleurs - à laquelle elle n'est pas fortuitement associée, l'anthropologie ou l'histoire de cette catégorie sociale dessine la poche d'une exclusion intestine indispensable. Selon une structure analogue à celle du *pharmakos*, de l'incorporation sans introjection et sans assimilation, l'expulsion du mendiant garde le dehors dedans et assure une identité par l'exclusion, l'exception faite (*fors*) d'une clôture ou d'un clivage intérieur" (DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, p. 171). Ora, como se pode perceber essa é precisamente a estrutura do recalque, um objeto que permanece incluído pela sua exclusão. E, em nota de rodapé logo abaixo, Derrida refere precisamente a *História da Loucura* como obra que trata *desse tema* (idem, nota 1). Podemos ler essa afirmação de modo *forte*, isto é, Foucault não apenas trata do mendigo, mas também da estrutura de recalque na qual está colocado.

³⁹⁴ Na realidade, os textos que trabalham Foucault e Levinas estão intimamente conectados não apenas pela distância temporal (apenas um ano na elaboração e publicados ambos em 1964), mas porque Derrida usa Levinas contra Foucault ("excedendo a totalidade, o que só é possível - no ente - em direção ao infinito ou ao nada..." e, na página seguinte, citando o "*epekeina tes ousias*" excedente - *Cogito et Histoire de la Folie*, pp. 86-87) e Foucault contra Levinas (a "pretensão purista, intransigente, não-violenta, não-dialética" da arqueologia do silêncio que Foucault "contrabalança" com "outro projeto" poderia ser encarada como a própria tentativa de "Totalidade e Infinito", enfrentada em "Violência e Metafísica" - *Cogito et Histoire de la folie*, pp. 59-60), delimitando sua própria posição em relação às relações entre alteridade e totalidade. Zizek percebe a semelhança do problemática e a centralidade de Hegel na questão filosofia/não-filosofia (ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, pp. 156-165).

³⁹⁵ Como observa Alain Badiou, Descartes é sempre um ponto necessário de polêmica na filosofia francesa (BADIOU, Alain. *La aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, pp. 12).

Porém é possível ler essa cesura de outra forma: no coração da disputa hermenêutica em torno das *Meditações* de Descartes corre uma questão mais sanguínea manifestada a partir da hipérbole do Cogito. Para Foucault, o sujeito cartesiano exclui a loucura. Ao criticar essa interpretação, Derrida não apenas marca um *pequeno* diferendo filosófico, mas um *grande*: trata-se de preservar na hipérbole cartesiana o ponto de inconsistência, isto é, de loucura, que será o próprio campo em que estará situada a desconstrução. Esse ponto não é restrito ao sujeito - e portanto não é apenas uma questão estritamente epistemológica (embora também seja) - mas uma questão ontológica, isto é, que diz respeito ao próprio real enquanto tal³⁹⁶. A "hipérbole demoníaca" excede a experiência subjetiva humana apontando para o excesso do real como tal:

Essa hipérbole demoníaca vai mais longe que a paixão da *hybris*, se ao menos virmos nesta apenas a modificação patológica do ente chamado homem. Uma tal *hybris* se mantém no interior do mundo. Ela implica, supondo que ela seja desregramento e desmedida, o desregramento e desmedida fundamental da hipérbole que abre e funda o mundo como tal, excedendo-o. A *hybris* é excessiva e excedente somente *dentro* do *espaço* aberto pela hipérbole demoníaca³⁹⁷.

Nesse diferendo podemos notar a repetição do problema do estruturalismo para Derrida: recebendo o legado estruturalista, ele problematiza a questão da fundamentação última, isto é, dos resíduos cientificistas que ainda seriam devedores do *logos* infinito (que, como mostra o texto, em Descartes recebe o nome de Deus enquanto fiador da certeza)³⁹⁸. Separando-se de Descartes, Foucault estaria em última instância o repetindo em termos de

³⁹⁶ Uma prova dessa arriscada afirmação está no próprio texto, quando Derrida, relacionando Husserl a Descartes, mostra que a *redução fenomenológica* do mundo factual é a própria forma de repressão que a fenomenologia utiliza, substituindo o Deus cartesiano, para preservar o sentido em relação ao risco da loucura. A exclusão do real é o gesto que permite a soberania do *logos*, a restituição da normalidade e portanto restauração da metafísica (DERRIDA, Jacques. *Cogito et histoire de la folie*, p. 93). Assim, a loucura filosófica não trata apenas de uma disputa em torno do *sentido* da realidade, mas da realidade mesma enquanto tal. A questão, portanto, não é o dentro e fora da filosofia, como Foucault afirma (*Mon corps, ce papier, ce feu*, pp. 247, 263-264), mas a possibilidade de loucura (inconsistência) do próprio real em si mesmo. Mais próprio do que dentro e fora da filosofia seria perguntar por um dentro e fora *da psicanálise* no caso (a relação sonho/patologia foi obra, em primeiro lugar, de Freud). Foucault afirma que para Descartes o Gênio Maligno sempre esteve sob controle, a fim de confrontar Derrida, mas não é isso que o último afirma quando critica o dogmatismo cartesiano? Talvez uma convergência, nesse caso, tenha sido bloqueada por razões pouco filosóficas (FOUCAULT, idem, p. 266).

³⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Cogito e História da Loucura*, p. 80. No original: "Cette hyperbole démonique va plus loin que la passion de l'ὕβρις si du moins on ne voit en celle-ci que la modification pathologique de l'étant appelé homme. Une telle ὕβρις se tient à l'intérieur du monde. Elle implique, à supposer qu'elle soit dérèglement et démesure, le dérèglement et la démesure fondamentale de l'hyperbole qui ouvre et fonde le monde comme tel en l'excedant. L'ὕβρις n'est excessive et excédante que dans l'espace ouvert par l'hyperbole démonique" (*Cogito et Histoire de la folie*, p. 87).

³⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *Cogito et Histoire de la folie*, pp. 89-91;

"segurança epistemológica", recorrendo a um *logos* infinito protegido da loucura. O *logos*, ao se proteger da loucura, garante-se contra ela. É heterogêneo a ela, ainda que não a compreenda nem possa lhe dar voz. Em contraponto, Derrida marca sua posição como um desequilíbrio econômico entre a dúvida hiperbólica, colocando em xeque inclusive os axiomas que Descartes dogmaticamente protege da dúvida, e uma historicidade enquanto aceitação ativa da finitude, que por óbvio nunca permite excluir *a priori* a hipótese da loucura³⁹⁹. A loucura contamina o próprio *logos*, que não está mais protegido dela. Mais uma vez em contraponto ao racionalismo estruturalista - ainda que um racionalismo que, no mesmo gesto, denuncia a violência racional contra a loucura - Derrida arrisca um *empirismo errante*. Errância que corre o risco de ser louca⁴⁰⁰.

Se Foucault, portanto, tem certa razão ao afirmar que Derrida de certo modo reduz o trabalho arqueológico ao nível estritamente filosófico, ignorando todos os demais regimes discursivos que percorrem a *História da Loucura*, não se pode contudo deixar de reconhecer uma questão de método decisiva que gera uma cesura entre os autores, não podendo ser tomada como meramente insignificante. Por isso essa relação dividida, dúplice, de perto e longe, às vezes parecendo pontuar em demasia os diferendos, às vezes marcada por uma distância abissal.

³⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *Cogito et Histoire de la folie*, p. 94. Ver, sobre a relação entre Derrida e o texto de Wahl sobre Descartes, BAUGH, Bruce. *French Hegel*, p. 122.

⁴⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Cogito et Histoire de la folie*, p. 90.

2.5 AS FONTES CIENTÍFICAS DA GRAMATOLOGIA

2.5.1 A textualização geral

“Encore faut-il, pour être doués de ces pouvoirs, que ces textes soient vivants!”

(GARNOT, L'écriture et la psychologie des peuples).

Antes de ingressar na "estrutura" do seu pensamento propriamente dito, vejamos algumas das bases científicas que encaminharam Derrida, em um movimento próximo à ideia de "transdisciplinaridade", à convicção de que a escritura seria o modelo que viria se impondo nos diversos campos. Seguindo as trilhas de Alexandre Koyré, Jean Hyppolite, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, Derrida mede as transformações que a ciência empírica provoca nos conceitos filosóficos que a alimentam. É essa convicção que irá configurar o texto que constitui sua matriz teórica, "A Escritura antes da letra"⁴⁰¹.

Pouca atenção é dada à primeira nota de rodapé da “Advertência” que antecede o texto na qual o autor afirma que sua matriz teórica esboçada no ensaio publicado na Revista *Critique* (dezembro de 1965-janeiro de 1966) foi construída a partir da publicação de três obras: Madeleine V-David, “Le débat sur les écritures et le hiéroglyphe au XVIIe et XVIIIe siècles” (1965); André Leroi-Gourhan, “Le geste et la parole” (1965) e “L’écriture et la psychologie des peuples”, atos de um colóquio em torno da consolidação da ciência da escritura (1963). Com exceção da menção a Leroi-Gourhan, extremamente bem desenvolvida

⁴⁰¹ A tradução brasileira optou por "A Escritura Pré-Literal", tradução que, embora não errada, perde a dimensão da *letra* que desempenha um papel fundamental tanto no pensamento de Jacques Lacan (cujo texto Derrida confirma ter lido antes da redação) quanto no judaísmo em geral, e por exemplo em Edmond Jabès. Por essa razão, a transposição mais fiel, "A Escritura antes da Letra", feita por exemplo por Evando Nascimento na biografia de Peeters, parece mais adequada.

por filósofos como Bernard Stiegler⁴⁰² e Christopher Johnson⁴⁰³, essa citação *decisiva*, que invoca uma ocasião gerada pelos textos, é simplesmente ignorada. Algumas das ideias centrais de “Da Gramatologia”, contudo, virão diretamente ou indiretamente desses textos⁴⁰⁴. Para completar o quadro às vezes bizantino, põe-se Derrida a dialogar com a linguística e filosofia da linguagem, justamente o que ele vinha criticando, como se ele fosse um “discípulo continuador” de Saussure e pugnasse por uma filosofia completamente imersa em jogos linguísticos restritos aos textos examinados⁴⁰⁵.

Podemos ler os três trabalhos mencionados em sequência na direção da ideia de uma maior abrangência do conceito de escritura: herei, nesse sentido, a sequência começando por Madeleine V-David, passando pelos atos do colóquio e finalizando com Leroi-Gourhan.

2.5.2 Madeleine V-David: a decifração dos hieróglifos e ideogramas

Madeleine V-David explora em seu livro o desenrolar histórico do processo de deciframento dos hieróglifos egípcios e os ideogramas chineses⁴⁰⁶, mostrando como três grandes preconceitos obstaculizavam seu real desenvolvimento: o “preconceito hieroglifista” enquanto exaltação do caráter “misterioso” ou “simbólico” dos hieróglifos, presente sobretudo nos trabalhos do Padre Kircher⁴⁰⁷ e no romantismo⁴⁰⁸; o “preconceito anti-

⁴⁰² Especialmente nos dois primeiros volumes de *A técnica e o tempo* ("A falta de Epimeteu", v. 1, e "A desorientação", v. 2), nos quais desenvolve uma história antropogênica da técnica a partir de uma particular leitura do traço e da diferença, incompreensivelmente ainda não traduzidos ao português.

⁴⁰³ Johnson também adverte para a falta de atenção a essa nota, embora tampouco "sobrestime" o papel de Leroi-Gourhan (JOHNSON, Christopher. *System and writing in philosophy of Jacques Derrida*, p. 216, nota de fim 19); mais especificamente sobre ambos, idem, *Derrida e a cena da escritura*, pp. 42-43.

⁴⁰⁴ Admito, contudo, que Derrida sofria de laxismo na notação dos seus textos, abreviando demasiado os nomes das fontes, alternando menções no corpo texto e no rodapé, etc. No mínimo o editor poderia ter tido esse cuidado, dada a importância das premissas ali colocadas. Esse laxismo na realidade custou caro: a omissão, por exemplo, dos nomes de Hyppolite, Jacob e Canguilhem, nenhuma vez citados, fez com que Derrida tivesse que encarar uma série de desleitura que poderiam ter sido evitadas.

⁴⁰⁵ Por todos, a desleitura de ELLIS, John. *Against deconstruction*, pp. 47-66, anunciando o fracasso de Derrida em sustentar convincentemente algo que ele jamais visou.

⁴⁰⁶ Não se pode descartar que circunstâncias *políticas*, considerando estar-se na metade dos anos 60, podem ter igualmente induzido a fascinação de Derrida pelo ideograma chinês (ver, p.ex., PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 104).

⁴⁰⁷ V-DAVID, Madeleine. *Le débat sur les écritures at l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles - et la application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, p. 49.

⁴⁰⁸ Idem, p. 123.

figurativo”, que rechaçava qualquer tipo de valor para a forma dos caracteres⁴⁰⁹, redundando no “preconceito mexicano” (comparação entre os hieróglifos egípcios e pinturas figurativas encontradas no México) e, inversamente, no “preconceito chinês” (submissão da compreensão da escritura chinesa a uma ideia de escritura universal, com vistas a criar uma “língua filosófica” capaz de ultrapassar as particularidades locais⁴¹⁰); finalmente, o “preconceito teológico”, consistente na ideia de que o alfabeto semítico teria origem divina⁴¹¹. Madeleine V-David demonstra como a ciência da escritura e a decifração somente puderam realmente nascer, a partir dos trabalhos de Fréret, Warburton, Barthélemy, Dacier, culminando em Champollion, quando se livraram de todos esses preconceitos, devolvendo à escritura sua historicidade e complexidade⁴¹².

Assim, o que Derrida recolhe desse trabalho é a rede de repressões que impede a plena historicidade da escritura aflorar, submetendo-a a uma série de “obstáculos epistemológicos” que cegam quanto ao seu desenvolvimento⁴¹³. O século XVIII teria sido o momento em que essa abertura teria sido possível, embora tenha sido parcialmente bloqueado de novo pelo século seguinte, afirma Madeleine V-David⁴¹⁴. Será sobretudo quando comenta Leibniz e Descartes, onde a ideia de escritura universal (poligrafia) bloqueava a compreensão dos ideogramas chineses⁴¹⁵, que Derrida irá dialogar diretamente com a obra, à medida que, contra a tradição fonocêntrica presente desde o *Fedro*, Leibniz busca uma escritura que não se submeta à linguagem fonética com suas “imperfeições”⁴¹⁶. Ao fazer isso, no entanto, não estaria verdadeiramente liberando a escritura do seu valor subordinado, mas submetendo-a à primazia do *logos* na ideia de transparência que, paradoxalmente, torna opaca a compreensão do ideograma chinês. Ou seja, Leibniz, ao mesmo tempo que questiona radicalmente a *phone*, mantém-se pensador do Livro. Esse papel ambivalente de Leibniz na liberação da escritura é realçado por Derrida, como veremos em seguida.

Finalmente, a centralidade desse trabalho altamente técnico e especializado do campo da ciência da escritura no texto de Derrida se liga a outro ponto típico do pensador franco-argelino: a paixão pela criptografia. As artes de decifrar e criptografar, estruturas que

⁴⁰⁹ Idem, p. 13.

⁴¹⁰ Idem, pp. 14-15, 39-42, 66-67.

⁴¹¹ Idem, p. 42.

⁴¹² Idem, p. 132, 135.

⁴¹³ Idem, p. 135.

⁴¹⁴ Idem, p. 73-74.

⁴¹⁵ Idem, p. 62.

⁴¹⁶ Idem, pp. 66-67.

atravessam o campo "simbólico" (da linguagem e escritura em sentido estrito) para se estruturarem no próprio real (informática, psiquismo, natureza), são costumeiramente parte dos livros de Derrida, destacando o papel da "chave" para tanto para a leitura de um texto quanto para se decifrar a natureza que, "perversamente", não é simplesmente transparente. Tudo isso será retomado nos próximos capítulos.

2.5.3 L'écriture et la psychologie du peuples: o seminário sobre a escritura

Na sua leitura do livro *L'écriture et la psychologie des peuples*, registro de intervenções sobre a história da escritura nas diversas culturas em colóquio no qual estiveram presentes, para além dos conferencistas, Alexandre Koyré e a própria Madeleine V-David, Derrida privilegia os exemplos e as teses mais arrojadas que lhe permitem confirmar suas teses em torno da primazia da escritura. As atas combinam intervenções mais convencionais, próximas de uma aproximação arqueológica (no sentido tradicional) da escritura, com aquelas que procuram estender o sentido das conclusões empíricas para redesenhar o papel da escritura. Evidentemente, Derrida se sentirá mais à vontade com as escrituras chinesa e egípcia dentre os exemplos empíricos. O sentido político da escritura, ademais, será abordado seguidas vezes, mostrando-se as relações entre as formas de escrita, divisões sociais e estruturas de poder. Nas *Conclusões e Confrontações*, em particular, o diálogo avança em um sentido bem próximo daquele que Derrida desenvolve em *Da Gramatologia*. Em meio aos debates, a questão em torno da natureza da escritura matemática é levantada e as respostas se encaminham na direção da dependência da matemática em relação à escrita e seu caráter completamente não-fonético⁴¹⁷. As teses retomam também a introdução à “Origem da

⁴¹⁷ Vale a pena ler a transcrição do trecho que vem em forma de diálogo nos anais:

"Février: "A moins d'avoir une mémoire extraordinaire de cheval calculateur, un mathématicien ne pourrait pas poser une équation et la résoudre sans l'aide de l'écriture. C'est une langue spéciale qui n'a plus aucun rapport avec la langage, c'est une espèce de langue universelle, c'est-à-dire que nous constatons par les mathématiques que le langage - je me venge des linguistes - est absolument incapable de rendre certaines formes de la pensée moderne. Et à ce moment-là l'écriture, qui a été tellement méconnue, prend la place du langage, après avoir été sa servante, parce que le langage est incapable de suffire aux mathématiciens : on ne les conçoit pas travaillant sans tableau noir. C'est uniquement l'écriture dans ce cas-là qui remplace le langage. Or les mathématiques envahissent de plus en plus notre vie ; autrefois, il y avait la géométrie qui est une forme concrète des mathématiques, mais depuis ce temps-là il y a eu l'algèbre, toutes les formes supérieures des mathématiques, on va même beaucoup plus loin : nous avons des sciences qui paraîtraient ne pas être sciences et relever uniquement

Geometria”, de Husserl, em torno da escritura como condição da geometria (isto é, da possibilidade de idealização) e lançam para adiante da gramatologia, fazendo a interface com a cibernética e a diluição do binômio natural/artificial (natureza/cultura) que ela buscará trabalhar. Février, que é citado diversas vezes em "Da Gramatologia", chega a ponto de afirmar que se trataria de uma “vingança da escritura sobre a linguagem” de uma maneira totalmente similar ao modo como Derrida trabalha sua crítica ao fonocentrismo estruturalista. Além disso, a própria diversidade de escrituras que o colóquio apresenta demonstra que qualquer tentativa de estabelecer a primazia do modelo fonológico, em especial remetendo ao “espírito humano” ou qualquer outro tipo de conceito metafísico, contrasta com as próprias soluções diferentes encontradas pelas diversas culturas para a escritura. Para dar um exemplo anedótico, em determinado momento, após a apresentação da escritura chinesa, ocorre o debate em torno do porquê de os povos do Extremo Oriente não adotarem a escritura alfabética: de forma ligeiramente cômica para este leitor, um dos debatedores responde que, no Japão, dada a erradicação completa do “analfabetismo”, o “problema” simplesmente não aparece. Não haveria motivo, a não ser o mimetismo puro e simples do Ocidente, para "melhorar" uma cultura sedimentada em longa tradição⁴¹⁸. Em outro momento, comentando a escritura indiana, Cohen e outros sublinham como a sabedoria não estaria lá associada ao ato de escrever⁴¹⁹, percebendo-se este muito mais como um ato burocrático subordinado (o mesmo se dá em certo período de Roma)⁴²⁰. São exatamente esses focos de restrição de Derrida em torno do trabalho, aparecendo mais de uma vez em “Da Gramatologia” como uma teleologia francamente etnocêntrica. O fonologocentrismo, lembre-se, é também uma forma de etnocentrismo. Mesmo a oposição entre pictogramas e escritura fonética⁴²¹ será posta em questão, já se considerando o fenômeno do pictograma como resultado da arqui-escritura, algo

lu libre arbitre, comme la démographie ou bien encore comme le calcul des probabilités ; les mathématiciens disent que c'est leur domaine que le calcul des probabilités, et ils nous le prouvent. Par conséquent, nous nous trouvons en présence d'une science que repose uniquement sur l'écriture et qui récuse le langage, et cette science-là envahit de plus en plus tous les domaines de notre vie : je trouve que c'est une revanche magnifique de l'écriture sur le langage.

Bouligand. - Il y a autre revanche : c'est celle des machines, qui procèdent actuellement par un système de numération binaire, et on pourrait dire que c'est la numération binaire qui est devenue en quelque sorte de grand maître de la situation. Mais sans toutefois sortir d'un rôle schématique, rôle qui est vite débordé quand on songe à retrouver des interprétations concrètes.

Février. - J'ai vu récemment un jeune biologiste, le Dr. Cara, à qui je faisais justement remarquer cela : qu'il y avait certaines formes de la mentalité primitive, comme des formes d'oracles, qui reposent sur le système binaire. (...) en physiologie, tout le système nerveux fonctionne par réactions binaires. De ce point de vue-là nous retombons dans le système mathématique : encore une preuve que les mathématiques envahissent tout" (Centre International de Synthèse. *L'écriture et la psychologie des peuples*, p. 349).

⁴¹⁸ Idem, p. 43.

⁴¹⁹ Idem, pp. 154-156.

⁴²⁰ Idem, p. 207.

⁴²¹ Idem, p. 11.

que está de acordo com as teses mais radicais de Leroi-Gourhan em torno da técnica.

Da mesma forma, ao longo das conferências, diversas teses de Derrida já podem ser reconhecidas, por exemplo:

(1) a questão do subjétil (que aparecerá especialmente em Freud e Artaud) é a explicação que, por exemplo, Jean Saint Fare Garnot dá para o formato dos hieróglifos egípcios, vinculando-os ao suporte do papiro⁴²² e René Labat vincula à escrita cuneiforme a partir da tábua de argila⁴²³;

(2) a “mundilatinização”, que só será objeto de exploração muitos anos mais tarde, já se manifesta de diversas formas, destacando, por exemplo, no mundo Turco⁴²⁴, nos Balcãs⁴²⁵, no mundo sino-chinês⁴²⁶, no mundo indiano⁴²⁷, sempre como tendência à adoção da escrita cursiva fonética;

(3) o sentido figurativo da escritura, já realçado em Warburton e depois retomado em diversas intervenções do colóquio⁴²⁸, será também importante para Derrida, sendo evidentemente uma das razões de aproximação com a poesia concretista brasileira, especialmente Haroldo de Campos;

(4) toda escritura, ademais, é uma economia de signos, sendo por isso uma forma contingente de articular sons, imagens e ideias de acordo com valores políticos e culturais de uma determinada sociedade⁴²⁹. Ou seja, uma “economia restrita”. A tendência à simplificação enquanto

⁴²² Idem, p. 49.

⁴²³ Idem, p. 73. Labat explica a transformação do pictograma concreto em escrita cuneiforme abstrata, ou seja, a passagem do ideograma à fonetização, a partir do próprio suporte material: é mais escrever *traços* que *desenhar* em argila. Em seguida, haveria o impulso *econômico* à simplificação (idem, p. 87ss.). Esse texto é citado na epígrafe de "Da Gramatologia". O problema do suporte retorna em diversos momentos (idem, pp. 176-178, 279-298, 343-346, 350-351, 354-355).

⁴²⁴ Idem, p. 272.

⁴²⁵ Idem, p. 273-274.

⁴²⁶ Idem, pp. 45-49.

⁴²⁷ Idem, p. 154.

⁴²⁸ Idem, pp. 19, 26, 39, 56, 59, 70, 79, 196, 209, 228, 249, 310, 335-336, 339-340.

⁴²⁹ Idem, pp. 9, 30, 77-78, 139, 171, 194-195, 229-231, 250, 271, 347.

estratégia material no caso da escritura confirmará uma hipótese que Derrida estenderá ilimitadamente.

2.5.4 Leroi-Gourhan: a técnica como suplemento do humano

André Leroi-Gourhan foi a terceira e mais decisiva das três influências diretas para "Da Gramatologia"⁴³⁰. Nesse caso, como já dito, o aporte não foi subestimado pelos intérpretes derridianos, especialmente Bernard Stiegler e Christopher Johnson. Mencionado pelos gramatólogos no Colóquio recém citado⁴³¹, além de ser referência para filósofos do nível de Gilbert Simondon⁴³², Gilles Deleuze e Félix Guattari, Leroi-Gourhan parece ter exercido uma influência significativa por ter transcendido o nível paleontológico para uma espécie de história da técnica como processo condutor da evolução das espécies. Segundo Leroi-Gourhan, "a Pré-História, subentendida por uma metafísica religiosa ou por uma dialética materialista, tem como única significação real situar o homem futuro no seu presente e no seu passado mais longínquo"⁴³³.

Em "Da Gramatologia", o trabalho "O Gesto e a Palavra", em dois volumes, aparece como referência central. Nele, Leroi-Gourhan desenvolve o movimento das espécies que, na deriva evolutiva, desaguaram no humano. Após o declínio do etnocentrismo religioso a partir da emergência do pensamento naturalista, o principal adversário é o "mito cerebralista" de Rousseau, pelo qual "o 'homem natural', equipado com todos os atributos actuais, partindo do zero inicial imitando os animais e raciocinando depois, inventa pouco a pouco tudo o que na ordem técnica e social o conduz ao mundo de hoje"⁴³⁴. O mesmo Rousseau que Derrida

⁴³⁰ Além das influências teóricas, Leroi-Gourhan foi orientador de tese de Marguerite Derrida no curso de etnologia, quando esta pesquisava a liturgia dos sefarditas de Argel (PEETERS, Benoît. *Derrida*, p. 151).

⁴³¹ Centre International de Synthèse. *L'écriture et la psychologie des peuples*, pp. 24-26.

⁴³² A relação com Gilbert Simondon foi exaustivamente explorada por Bernard Stiegler. Pode-se ler no próprio Leroi-Gourhan passagens que, inversamente, remetem ao trabalho de Simondon (LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, p. 46, 105).

⁴³³ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*. Trad. Victor Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 12. Essa "posicionalidade" do humano no seu espaço leva Leroi-Gourhan a interessantes especulações a partir da emergência das novas técnicas, chegando a especular que talvez o homem abdique a posição ereta no futuro (LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 131-132). Derrida dá ressonância à tese, incorporando essa relação com os meios tecnológicos em toda sua obra.

⁴³⁴ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 18.

utilizará, cruzando-o com Claude Lévi-Strauss, como denominador de uma "época" fonologocêntrica. Mais tarde, Stiegler, com as mesmas fontes (Leroi-Gourhan, Heidegger e Derrida), irá buscar construir uma antropologia filosófica que seja, ao mesmo tempo, filosofia da técnica justamente a partir da crítica a Rousseau e o "mito cerebralista". Para tanto, será necessário mostrar não apenas como as ferramentas como necessárias, no jogo entre "córtex e sílex" (tese de Stiegler), para a antropologização, mas como o humano é resultado de uma escritura que joga sempre arrombando seus respectivos limites, naquilo que se chamou "lógica do suplemento" (tese de Derrida)⁴³⁵. Após a ciência da escritura, por meio de Madeleine V-David e dos diversos autores do Colóquio, mostrar que a escrita é irreduzível ao modelo fonológico, trata-se de demonstrar a prioridade do fenômeno da escritura a partir do seu alargamento metonímico.

Assim, Leroi-Gourhan inverte a relação entre cérebro e os pés⁴³⁶, fazendo com que a posição vertical fosse determinante para que o cérebro humano pudesse se desenvolver. O processo de liberação da mão a partir da posição vertical teria liberado o manuseio de utensílios que, somado à face curta, constituiriam os verdadeiros critérios diferenciais do humano⁴³⁷. Impossível não ler ressonâncias materialistas na inversão do platonismo enquanto primazia da "cabeça" (também da "altura") sobre os "pés" (a base da pirâmide), refletindo a prevalência do ideal sobre o material e do intelectual sobre o terreno como elementos essenciais da tradição filosófica⁴³⁸. Leroi-Gourhan demonstra a continuidade que se dá entre as espécies, começando da origem da vida, a fim de romper com qualquer tipo de especialidade humana que remeta a conteúdos religioso-espirituais, subvertendo o antropocentrismo humanista da tradição. Interessante, contudo, que em certo momento o paleontólogo, investigando justamente a passagem ao humano na relação entre utensílios e o cérebro, utiliza a expressão "charneira" (*brisure*) para definir a posição dos paleantropídeos na evolução⁴³⁹, possivelmente sendo uma das fontes da tese intermediária entre ruptura e

⁴³⁵ Ver, em DERRIDA, Jacques. *Echographies of Television*, pp. 52-53, entrevista conduzida pelo próprio Bernard Stiegler na qual menciona Leroi-Gourhan.

⁴³⁶ "Comprovar com o zinjantropo que a humanização começa pelos pés é talvez menos exaltante do que imaginar o pensamento despedaçando as limitações anatômicas para se forjar um cérebro, mas é um caminho bastante seguro" (LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 150).

⁴³⁷ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 26.

⁴³⁸ Além das referências materialistas e naturalistas diretamente assumidas (LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 14-17, 150-152), é possível ver a relação de Leroi-Gourhan com o clássico trabalho de Engels sobre a técnica (agradeço ao colega Victor Marques pela lembrança). Por outro lado, como já destacado no capítulo sobre epistemologia francesa, as pontes com Henri Bergson, Teilhard de Chardin (idem, pp. 61-62), e Gaston Bachelard, com quem compartilhava uma visão muito parecida acerca das relações entre psicanálise e epistemologia (idem, pp. 28-29), são explícitas e implícitas. Ver ainda pp. 108-110.

⁴³⁹ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 134.

continuísmo que Derrida adota.

O conceito de "liberação", induzido geralmente por algum "upgrade" motor - especialmente a partir de modificações no esqueleto - faria com que os seres vivos fossem gradualmente desvinculando órgãos da sua função originária, tornando-se por isso menos presos ao meio em que vivem:

A mão que liberta a palavra, é exactamente aí que a paleontologia chega. Se a paleontologia chega aí por uma via muito diferente da de Gregório de Nisa, como ele, contudo, ela fala de 'libertação', para caracterizar a evolução em direcção aos cumes da consciência humana. De facto, numa perspectiva que vai do peixe da era primária ao homem da era quaternária, julgamos assistir a uma série de libertações sucessivas: a do corpo inteiro em relação ao elemento líquido, a da cabeça em relação ao solo, a da mão em relação à locomoção e, finalmente, a do cérebro em relação à máscara facial⁴⁴⁰.

Leroi-Gourhan, entretanto, estava atento ao que qualquer biólogo de hoje, e o próprio Darwin, sempre afirma: a palavra "evolução" não deve carregar a conotação de hierarquia ou teleologia, indicando apenas o processo de deriva natural que potencializa vantagens segundo a adaptação a meios naturais variáveis⁴⁴¹. O que o interessa, no entanto, é como a mobilidade é característica primordial em relação à inteligência que normalmente o homem é associado⁴⁴². Assim, em um texto que em embora rigoroso é de elegante e agradável leitura, Leroi-Gourhan parte dos primeiros vertebrados até o humano a fim de demonstrar como o processo de liberação, relacionado a mudanças esqueléticas, de nutrição e de meio, é constituinte da própria deriva evolucionária. Com a paleontologia de Leroi-Gourhan, Derrida pode estender o conceito de escritura, fazendo-o compreender o fenómeno da técnica, para, respaldado na afirmação do primeiro, permitir a ultrapassagem do humano pelo fenómeno. Afirma Leroi-Gourhan antes de Derrida: "antes da escrita, todo o conhecimento verdadeiro da linguagem é irrealizável"⁴⁴³. E segue:

⁴⁴⁰ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 31.

⁴⁴¹ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 31-32. "Do ponto de vista do 'sucesso biológico uma e outra via conduziram a fins igualmente brilhantes. As medusas sobreviveram sem variar desde há várias centenas de milhões de anos, enquanto os animais móveis, com os vertebrados, forneceram as mudanças necessárias para chegarem à inteligência. Os vencedores dessa corrida interminável, a medusa e o homem, marcam os dois limites extremos da adaptação; entre eles situam-se os dois milhões de espécies que formam o leque da geologia terrestre" (idem, p. 35).

⁴⁴² LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 32. A figura do zinjanthropo, fóssil descoberto em 1959 acompanhado de utensilagem, provaria que a técnica e a forma corporal antecedem o desenvolvimento mental (idem, p. 92).

⁴⁴³ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 115.

... a partir de uma fórmula idêntica à dos primatas, o homem fabrica utensílios concretos e símbolos, uns e outros resultantes do mesmo processo ou, melhor, necessitando no cérebro do mesmo equipamento fundamental. Tudo isto leva a considerar não só que a linguagem é tão característica do homem quanto o utensílio, mas ainda que se trata da expressão da mesma propriedade humana, exactamente como os trinta diferentes sinais vocais do chimpanzé são o exacto correspondente mental das varas encaixadas para chegar a uma banana suspensa, isto é, nos chimpanzés a linguagem é tão pouco linguagem quanto as varas encaixadas são uma técnica propriamente dita⁴⁴⁴.

Mas para Leroi-Gourhan, "os preensores possuem todos, mesmo os que estão longe dos humanos, as virtualidades fundamentais da técnica"⁴⁴⁵, se tratando de uma "evolução sincrônica" da utensilagem e dos esqueletos⁴⁴⁶. Além disso, da mesma forma que hoje em biologia fala-se de "mutualismo", Leroi-Gourhan já registrava como o "acoplamento" entre humanos e cães, por exemplo, foi fundamental para a função de pastoreio, daí a agricultura e dela à "alta cultura"⁴⁴⁷. Tudo isso contesta o mito dualista, uma das bases da mitologia logocêntrica, da separação entre corpo e espírito⁴⁴⁸.

Também a noção de programa, que examinarei em seguida, aparece de modo insistente na obra de Leroi-Gourhan, consistindo em uma espécie de padrão de respostas que o sistema nervoso dirige às solicitações internas e externas⁴⁴⁹. O contraste entre humano e animal, por isso, não se dá em termos de instinto e inteligência, mas como duas formas distintas de programação com diferenças de memorização⁴⁵⁰. Os programas não são, portanto, formas de determinismo diretos inscritas em idealidades suprassensíveis, mas estruturas funcionais plásticas que operam segundo ritmos sociais que "criam" espaço e tempo⁴⁵¹, possibilitando a acumulação memorizadora e por isso a dilatação do espaço de liberação. No seus pontos mais especulativos, Leroi-Gourhan chega a falar de uma possível "liberação do

⁴⁴⁴ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 116.

⁴⁴⁵ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 84. Ainda: idem, p. 110, 219 (nota 7); idem, *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, p. 11.

⁴⁴⁶ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 100. "Creio efectivamente que, a estes níveis, ligando o progresso técnico com o biológico, mais não faço que verificar um fenómeno comparável à ligação, a partir do *homo sapiens*, do mesmo progresso técnico com a organização do grupo social" (idem, p. 134).

⁴⁴⁷ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, p. 144.

⁴⁴⁸ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 108-110, 118-119, 148-150.

⁴⁴⁹ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, p. 14.

⁴⁵⁰ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, pp. 15-17, 20-21.

⁴⁵¹ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, pp. 117-118.

cérebro" e mesmo "do indivíduo" a partir da radical exteriorização da memória⁴⁵².

Finalmente, toda *tese forte* de "Da Gramatologia", baseada na convergência entre o linearismo definido a partir de pressões técnico-econômicas que deram origem à metafísica da presença e ao fonologocentrismo são diretamente legíveis no trabalho de Leroi-Gourhan⁴⁵³ (tendo sido posteriormente repetidas, no âmbito da antropologia filosófica, por Stiegler). O paleontólogo já colocava, entre outros pontos, o caráter de intrincação entre o linguagem fonética e o linearismo, a existência de modelos multidimensionais em outras culturas e como, em algumas ciências, o linearismo constituía um entrave a superar, dada sua unidimensionalidade⁴⁵⁴. Todo problema da memorização, que Derrida cruzará também com Freud e Husserl radicalizando a ideia de "prótese de dentro", encontra respaldo nesses trabalhos⁴⁵⁵.

2.5.5 Biologia e cibernética

"Au cours de l'évolution, le vivant a été une machine à redoublement bien avant d'être un organisme individuel" (M. FOUCAULT, Croître et multiplier).

A quarta e fundamental fonte que serviu para a construção da metonímia da escritura foi a cibernética. Como vimos em relação a Hyppolite, sua última leitura de Hegel vinha se construindo gradualmente um "Hegel informático", a partir do qual o valor da idealidade já não tem mais o sentido platônico de duplicação do mundo, mas é inerente ao próprio mundo material. Em outros termos, é o conceito de matéria que irá se dessubstancializar até um momento "materialista da idealidade", sem que isso possa ser confundido com a postulação de entes ideais suprassensíveis (como reifica o platonismo). Não se trata apenas de entes "psicológicos" nem de idealidades que transcendentalmente se impõem diante do empírico,

⁴⁵² LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, p. 51.

⁴⁵³ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 187-215.

⁴⁵⁴ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, I - Técnica e Linguagem*, pp. 196-197.

⁴⁵⁵ LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a Palavra, II - Memória e Ritmos*, pp. 22-31 e 55ss.

mas de uma leitura empirista que, no seu próprio gesto empírico, reconhece a idealidade como a própria matéria. Em outros termos: matéria como informação. A cibernética é a área que possibilitou essa virada, ao eliminar a distância entre o vivo e o não-vivo (ou, como dizia Hyppolite de modo muito hegeliano, a vida como "triunfo da auto-organização"). O paralelo com Hyppolite não se confirma apenas com informações biográficas. Em "A Dupla Sessão", discutindo Mallarmé (para quem Hegel também sempre foi uma influência), Derrida menciona precisamente a leitura de Hyppolite, tomando a sua expressão "materialismo da ideia" para gerar uma dissimetria estratégica nas polaridades clássicas⁴⁵⁶.

Quando Derrida menciona a cibernética em "Da Gramatologia" é sempre na direção do aprofundamento das suas teses, nunca de um recuo. Assim:

Enfim, quer tenha ou não limites essenciais, todo o campo coberto pelo *programa* cibernético será campo de escritura. Supondo-se que a teoria da cibernética possa desalojar de seu interior todos os conceitos metafísicos - e até mesmo os de alma, de vida, de valor, de escolha, de memória - que serviam antigamente para opor a máquina ao homem, ela terá de conservar, até denunciar-se também a sua pertencença histórico-metafísica, a noção de escritura, de traço, de grama ou de grafema⁴⁵⁷.

Também a cibernética permitirá cruzar a fronteira do humano pelo outro lado: não apenas o animal, como Leroi-Gourhan e outros já haviam auxiliado, mas também pela máquina. A relação de oposição que caracteriza o classicismo filosófico, herdeiro da divisão entre *physis* e *teckne*, é contestada no âmbito da cibernética a partir do denominador comum da comunicação. Assim, apesar das diferenças nos respectivos sistemas entre humano e máquina, é possível observar uma solução de continuidade a partir da combinação entre física, termodinâmica e teoria da informação, transpondo a própria fronteira entre vivo e não-vivo⁴⁵⁸. Pode-se ler assim lado-a-lado os trabalhos da biotecnoeconomia de Leroi-Gourhan e a

⁴⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, p. 235, nota 18. Ver o texto mencionado em HYPOLITE, Jean. *Le 'Coup de Dés' de Stéphane Mallarmé et le message. F2*, pp. 877-884, especialmente p. 880. A ideia também pode ser aproximada do "sensivelmente suprassensível" de Marx, "*epekeina*" que se faz sensível no seu próprio excesso (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 240).

⁴⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 21. A passagem a que Derrida se refere é a seguinte: "Quero a esta altura suscitar a questão semântica de que palavras como vida, finalidade e alma são tôscas e inadequadas para o pensamento científico preciso. Esses termos ganharam significado através do nosso reconhecimento da unidade de certo grupo de fenômenos, e, em verdade, não nos propiciam nenhuma base adequada para caracterizar tal unidade" (WIENER, Norbert, *Cibernética e Sociedade*, p. 31).

⁴⁵⁸ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, pp. 16, 31-32, 34, 59, 76 etc. Por exemplo, "A minha tese é a de que o funcionamento do indivíduo vivo e o de algumas das máquinas de comunicação mais recentes são exatamente paralelos no esforço análogo de dominar a entropia através da realimentação" (idem, p. 26).

cibernética de Wiener, para quem, como para o paleontólogo francês, "a estrutura da máquina ou do organismo é um índice do desempenho que dela pode esperar"⁴⁵⁹. Ademais, como veremos nos próximos capítulos, é possível fazer uma aproximação entre *dyferença* e *tendência à entropia*, tema fundamental para a cibernética.

Por outro lado, o materialismo da *physis*, apoiado sobretudo em Georges Canguilhem, desenvolvia-se a plenos pulmões na França. "O Conhecimento da Vida", trabalho que se tornou clássico do autor francês, defendia uma progressiva "idealização" do conteúdo da biologia, aproximando-se da física e da matemática a partir da descoberta do DNA. Canguilhem, que bem poderia ter integrado o repertório de influências da "epistemologia francesa" e o biógrafo Benoît Peeters chega a dizer que ocupou o papel de "super ego" de Derrida, ocupa uma exata linha divisória entre as duas tradições epistemológicas que Badiou divide na fórmula da "filosofia da vida" e da "filosofia do conceito". Se Jean Cavallès ocupa o espaço do conceito e Henri Bergson a vida, Canguilhem ajudou a complicar essa cisão ao "informatizar" a biologia, deslocando a abstração típica da filosofia do conceito para a concretude da vida, de um lado (ou em termos de objeto), e o intuicionismo da filosofia da vida pela "matematização" do conceito, de outro (ou em termos de método). Forma-se assim uma espécie de charneira, um pivô que articula essas duas correntes⁴⁶⁰.

O diálogo de Derrida com as ciências da vida, mais tarde desenvolvido, por exemplo, no seminário *La vie la mort*, debatendo François Jacob, Canguilhem, Nietzsche, Heidegger e Freud, nunca será pequeno (nas obras tardias, apesar da pouca ênfase na ciência, Derrida menciona diversas vezes a etologia como contraprova às paupérrimas argumentações filosóficas em torno do "animal"⁴⁶¹). Por isso, "Da Gramatologia" utiliza a escritura também no sentido biológico para provar a ultrapassagem em relação à linguagem:

⁴⁵⁹ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, p. 57.

⁴⁶⁰ A discussão, fundamental à França dos anos 60, incluía personagens já mencionados como Foucault, Dagognet, Hyppolite, Jacob, Serres, Deleuze e o próprio Derrida. Forçando um pouco, de certa forma se antecipava, na contramão da tradição (matemática) cartesiana, o movimento que hoje se denomina "generalização da biologia". Ver, por exemplo, FOUCAULT, Michel. (*Discussion*), *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie e Croître et multiplier*, todos em *Dits et écrits*, vol. 2, pp. 27-104; KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*, p. 116.

⁴⁶¹ Apesar de uma posição às vezes não tão definida em relação ao fisicalismo ou naturalismo, Derrida nunca recorreu a qualquer tipo de "humanismo" como defesa, tal como muitos outros contemporâneos, voltando a Kant, fizeram. Mais tarde, no diálogo com Roudinesco, ele tampouco aceita as posições dualistas e a sugestão de voltar à "liberdade quase sartreana" da psicanalista, falando de "máquinas mais complexas", e não de outra coisa que máquinas (DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, pp. 63-67).

Tudo isso para descrever não apenas o sistema de notação que se anexa secundariamente a tais atividades, mas a essência e o conteúdo dessas atividades mesmas. É também nesse sentido que o biólogo fala hoje de escritura e *pro-grama*, a respeito dos processos mais elementares de informação na célula viva⁴⁶².

Se Derrida tivesse escolhido falar em "informação" em vez de "escritura", teria sido alvo de tantas incompreensões⁴⁶³? A utilização, contudo e como sempre, foi nitidamente calculada, e envolvia o deslizamento da inversão do recalçamento metafórico da escritura em diversos textos clássicos (portanto, do ponto de vista do *logos*) para um uso metonímico que transbordaria essa economia restrita do Ocidente. Além disso, veremos mais tarde como a escritura transborda inclusive a informação.

2.5.6 As práticas da informação

Um dos pontos fundamentais em que Derrida se mostra herdeiro da filosofia francesa é o tratamento do fenômeno da técnica. Apesar da herança de Heidegger e conexões com a Escola de Frankfurt, ele jamais subscreveu a diferença entre pensamento calculador e meditativo, ou razão instrumental e reflexão (ou razão prática)⁴⁶⁴. Ao contrário, sempre atento

⁴⁶² DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 11. No original: "Tout cela pour décrire non seulement le système de notation s'attachant secondairement à ces activités mais l'essence et le contenu de ces activités elles-mêmes. C'est aussi en ce sens que le biologiste parle aujourd'hui d'écriture et de pro-gramme à propos des processus les plus élémentaires de l'information dans la cellule vivante. Enfin, qu'il ait ou non des limites essentielles, tout le champ couvert par le programme cybernétique sera champ d'écriture" (*De la grammatologie*, p. 19).

⁴⁶³ Dois exemplos: entre os inúmeros intérpretes e "críticos" que não diferenciam escritura e arquiescritura, acreditando falar-se sempre da mesma coisa. Quando o libelo contra a desconstrução de John Ellis em determinado momento parecia ficar interessante, ao inverter a ideia de que o traço fundamental do etnocentrismo ocidental é a primazia da fala (afirmando o contrário: a escrita seria o principal), imediatamente fica claro que o autor simplesmente *não entendeu* que o conceito de escritura tem um sentido *mais amplo* em "Da Gramatologia" e que, lastreado nas teses antropológicas de Leroi-Gourhan, Derrida sustenta que foi necessário todo um arsenal de técnicas (portanto, de escrituras) para que, a partir de diversas "liberações", o ser humano passasse a usar a linguagem falada (ver ELLIS, John. *Against deconstruction*, p. 21 e mais especificamente p. 25, nota 12). Se o autor não entendeu isso, ou não leu o livro, ou deve ter passado diversas páginas sem compreender o que estava lendo. Segundo exemplo é o caso Habermas que interpretou a "arquiescritura" como "herança judaica" de Derrida (quando ele, à época, sequer tinha contato com os textos judaicos). Segundo Habermas, essa "vertiginosa" arquiescritura seria um "antídoto" contra o "paganismo" de Heidegger, sendo reprovável no entanto por argumentar "à maneira de filosofia primeira" (HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 251, 254-258).

⁴⁶⁴ Essa distinção é mais tipicamente adomniana e de certa forma se repete na dualidade razão instrumental e razão comunicativa de Jürgen Habermas (STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo*, 1, pp. 16-31; *La technique et le temps*, 3, pp. 29-30 e 65-91). Mais uma vez poderíamos remeter a Kant (distinção entre

ao caráter *protético* do pensamento, Derrida procurou manter-se na vanguarda da filosofia da tecnologia, pensando fenômenos como o fac-símile, depois o CD-ROM, o computador e a Internet radicalmente, isto é, enquanto situações nas quais o suporte transforma plasticamente o respectivo conteúdo. Muito antes da explosão da Internet e mesmo da informática se consolidar, Derrida, já em *Da Gramatologia*, colocava:

Mas, para além das matemáticas teóricas, o desenvolvimento das *práticas* da informação amplia imensamente as possibilidades da "mensagem", até onde esta já não é mais a tradução "escrita" de uma linguagem, o transporte de um significado que poderia permanecer falado na sua integridade. Isso ocorre também simultaneamente a uma extensão da fonografia e de todos os meios de conservar a linguagem falada, de fazê-la funcionar sem a presença do sujeito falante⁴⁶⁵.

Evidentemente a influência não apenas de Gaston Bachelard e dos teóricos da ciência da escritura, mas sobretudo do já mencionado André Leroi-Gourhan, é transparente. Derrida, em especial nos trabalhos "Papel-Máquina", "Mal de Arquivo"⁴⁶⁶ e "Ecografias da Televisão" (o último em conjunto com Bernard Stiegler), tratará de desenvolver e tomar a sério as transformações que as teletecnologias geram não apenas no espaço público tomado classicamente como "político", mas na própria constituição "interna" dos sujeitos e do

imperativo categórico e hipotético) a fonte dessa cisão. Ver, por exemplo, DERRIDA, Jacques. *A máquina de edição de texto (PM)*, pp. 139-152; ver ainda idem, *Echographies of Television*. In: **Echographies of Television**, p. 33; *De l'esprit*, pp. 103-105. Por outro lado, poderíamos lembrar, como faz Bernard Stiegler, que para Derrida os primeiros grandes textos filosóficos sobre a técnica foram de Walter Benjamin ("A obra de arte na era da reproduzibilidade técnica") e Roland Barthes ("A Câmara Clara"), nesse caso atando certos fios entre Derrida e Benjamin (ver, p.ex. DERRIDA, Jacques. *Moscou aller-retour*, pp. 82-86). Não se trata, ademais, de desprezar e simplificar o pensamento de Heidegger em relação à técnica, nem de deixar de subscrever as críticas à *décalage* entre os avanços da técnica e das relações ético-políticas (como mostram os frankfurtianos), mas de não pensar essas questões em termos de *oposições*, evitando a saída pela via do sujeito (ou da intersubjetividade) (neo)kantiana. No entanto, não é apenas o pensamento alemão que mantém a dicotomia. Veja-se, por exemplo, como o filósofo italiano Giorgio Agamben pensa a técnica em: AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* In: **O que é o contemporâneo?**, passim. Os autores que parecem mais próximos de Derrida na filosofia da tecnologia podem ser, por exemplo, Simondon, Deleuze, Guattari, o último Foucault, Bruno Latour e Vilém Flusser, para além de outros como Donna Haraway e o próprio Stiegler, já sob sua influência. Por tudo isso, é estranho que Stiegler afirme, alguns anos mais tarde, que Derrida não teria pensado a técnica (*Magic Skin: or, the Franco-european accident of philosophy after Jacques Derrida*, pp. 104-106).

⁴⁶⁵ No original: "Mais au-delà des mathématiques théoriques, le développement des *pratiques* de l'information étend largement les possibilités du 'message', jusqu'au point où celui-ci n'est plus la traduction 'écrite' d'un langage, le transport d'un signifié qui pourrait rester parlé dans son intégrité. Cela va aussi de pair avec une extension de la phonographie et de tous les moyens de conserver le langage parlé, de le faire fonctionner hors de la présence du sujet parlant" (*De la grammatologie*, p. 21).

⁴⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo*, pp. 22, 26-32.

mundo⁴⁶⁷.

As práticas da informação, ao atuarem no âmbito do virtual, consolidam todo um novo pensamento distinto do tradicional platonismo filosófico⁴⁶⁸. Primeiro, porque a esfera do inteligível, do *logos*, é produzida, não apenas resultado de uma "descoberta" por um intelecto transparente. De outro lado, porque o virtual das novas tecnologias não pode ser desconectado do real: mais uma vez, longe de corresponder a um domínio suprassensível que comandaria de fora a imanência do real, o virtual se *inscreve* nos suportes que permitem sua existência, numa relação onde materialidade e idealidade se combinam⁴⁶⁹. Finalmente e exatamente por essa razão, porque isso os torna destrutíveis, longe da intangibilidade eterna da tradição⁴⁷⁰. Como veremos em seguida, o signo era a ideia mais próxima dessa linha intermediária que antecede as oposições, mais tarde transformado em grafema. O motivo husserliano da escritura como condição da geometria pode ser ampliado indefinidamente: pense-se, por exemplo, nos "supercomputadores" como máquinas de calcular que só podem calcular de modo mais amplo que a própria mente humana por terem um suporte que os qualifica como "super". Se o campo virtual fosse neutro, como a tradição usualmente pensava, não se estaria hoje construindo computadores quânticos produzidos em diamantes e outras modalidades de suportes. O virtual não é puro em nenhum sentido: nem como separado do "material", nem como algo "dado"⁴⁷¹. Isso não vale apenas para a comunicação intersubjetiva: modificar o código criptografado da natureza é algo que também vem sendo realizado seguidamente, ainda que muitas vezes com consequências trágicas (p.ex., transgênicos).

⁴⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *Echographies of Television*, p. 36. Por essa razão, por exemplo, Débray sempre insistiu em aproximar a gramatologia da "mediologia" (p.ex., DEBRAY, Régis. *De la grammatologie a la médiologie*. In: **Un jour Derrida**, pp. 48ss).

⁴⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Artifactualities* In: **Echographies of Television**, p. 6.

⁴⁶⁹ Textualmente: "... a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quanto registra o evento. É também nossa experiência política dos meios chamados de informação" (DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo*, p. 29). O do mesmo livro: "... a chamada técnica arquivística não determina mais, e nunca o terá feito, o momento único do registro conservador, mas sim a instituição mesma do acontecimento arquivável. Condiciona não somente a forma ou a estrutura impressora, mas também o conteúdo impresso da impressão: a *preensão da impressão* antes da divisão entre o impresso e o imprime" (idem, p. 31).

⁴⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Echographies of Television*, p. 39.

⁴⁷¹ Esse fenômeno pode ser aproximado do que Stiegler qualifica em diversos trabalhos como "numerização" (p.ex., STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps*, 2, pp. 16-17). A aproximação com a virtualização fez com que se colocasse, geralmente de forma descuidada, Derrida ao lado de Jean Baudrillard. Porém a teoria do virtual de Derrida é completamente distinta da teoria do simulacro de Baudrillard, muito mais uma teoria sociológica que filosófica, sendo que no final da vida o primeiro manifestou diversas vezes sua inconformidade com a "negação do sofrimento real" pela ideia da fabricação virtual e do simulacro, que ele chega a nomear "neoidealismo" (DERRIDA, Jacques. *Artifactualities*, p. 6; idem, *Echographies of Television*, p. 77).

2.5.7 Linguística e Etnologia

A "aliança" estruturalista, metonimizada pelos nomes de Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss, apesar da aparente oposição a eles em "Da Gramatologia", foi fundamental para a construção do argumento derridiano. Como já explorada no capítulo sobre o estruturalismo essa relação, desnecessário repetir aqui. No entanto, importante fazer constar que, ao lado dos trabalhos mencionados nos itens anteriores, a etnologia⁴⁷², enquanto deslocamento do *eixo etnocêntrico da filosofia* que Derrida resume na expressão "logocentrismo", e a linguística, enquanto estudo do signo que procura, com suas contradições, liberar-se do significado transcendental, foram essenciais para a construção do argumento. Nesse sentido, não apenas Saussure e a Escola de Copenhagen foram referências, mas igualmente trabalhos marginais à época como o de Fenollosa, que combinava a temática do deslocamento do *logos* ocidental (a partir da hegemonia da lógica aristotélica) e das potencialidades da escritura a partir do ideograma chinês⁴⁷³. Toda literatura de vanguarda na crítica ao etnocentrismo, nesse sentido, serviu de referência à gramatologia enquanto fonte segura dos inúmeros preconceitos ocidentais que universalizam estruturas locais e consideram necessários arranjos contingentes. Talvez por isso as reações "universalistas" tenham sido tão veementes, anos mais tarde, ao trabalho de Derrida.

2.5.8 A exportação dos conceitos científicos

Uma das características de Derrida e do pensamento francês da sua época é a abertura para a inovação, geralmente contrastante com a atitude dogmática e fechada que os campos institucionais, e mesmo os científicos (inclusive dentro da própria França), costumam manter

⁴⁷² Já nos seus tempos na ENS Derrida havia cursado, na Sorbonne, a disciplina de etnologia, permanecendo interessado pelo tema (PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 105-106).

⁴⁷³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 116. Sobre Fenollosa, inclusive fazendo a conexão com Jacques Derrida, conferir CAMPOS, Haroldo de. *Ideograma, Anagrama, Diagrama: uma leitura de Fenollosa*.

em relação a novos quadros conceituais que contrastem com os estabelecidos⁴⁷⁴. Usando o vocabulário de Thomas Kuhn, poder-se-ia dizer que a filosofia francesa está em permanente estado "revolucionário", contrastando com outras tradições que visam, ao contrário, a se estabilizar como "ciências normais"⁴⁷⁵. No entanto, como os capítulos anteriores mostraram, os "nós" de problematização são os mesmos, correspondendo ao conceito de "momento" que Worms desenvolve. A atitude revolucionária, por isso, contrasta com uma certa normalidade inevitável, revelando, a rigor, uma economia não-oposicional dos termos. A topologia, na realidade, é outra que a kuhniana. Filosofia aberta desde dentro, auto-imune, que se presta à devoração antropofágica dos objetos científicos e antropológicos a fim de transformar a si própria. Se o salto entre Lévi-Strauss e Deleuze não é incomensurável, como a ideia de Kuhn parece salientar, não é porque Deleuze não ponha em questão tudo que Lévi-Strauss sustenta, numa atitude revolucionária, mas porque os saltos, as invenções, não são absolutas, *ex nihilo*, situando-se em um quadro de iterabilidade diferencial (que Derrida, como veremos, nos ajudará a explicar).

Esse foi o ponto, já destacado no capítulo em que se tratou da epistemologia francesa, que mostrou a completa incompreensão de Alan Sokal e Jean Bricmont sobre o campo filosófico francês. A argumentação dos autores na quase totalidade dos casos resume-se à seguinte estrutura: "essas teorias existem, *mas não levam às conclusões tiradas em termos epistemológicos*"⁴⁷⁶. Em outros termos: os autores defendem uma epistemologia tradicional

⁴⁷⁴ Ver, p.ex., BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française depuis des années 1960*, pp. 15-16. Contrariamente ao que Rorty afirma quando aponta na ciência o modelo de solidariedade generosa que gostaria de ver reproduzido na sociedade, a história da ciência é um constante relato de ridicularizações e censura a todo tipo de inovação que desordena o quadro conceitual pré-estabelecido por meio de posições sempre incensadas por prestigiados *scholars* (a prática institucional ainda é uma escolástica). Cito apenas os casos de Boltzmann, na termodinâmica, Freud, na psiquiatria e Walter Benjamin, na filosofia, como exemplos dentre os infinitos casos desse tipo de atitude (que, como se percebe, permanece ainda bem viva hoje em dia). Essa observação, contudo, não tem o intuito de desprestigiar a ciência, reduzindo-a a relações de poder ou coisa do gênero, mas de *potencializar* o próprio espírito científico naquilo que ele tem de falibilista, diminuindo os restos dogmáticos que a escolástica medieval lhe legou. A experimentação mais radical nesse sentido a que Derrida dedicou vários anos e inclusive trabalhos teóricos foi o Collège International de Philosophie (<http://www.ciph.org/>), que até hoje se marca pelo cruzamento de vários campos teóricos no trabalho filosófico.

⁴⁷⁵ Ver, por exemplo, o contraste no debate Derrida-Searle, no qual o último acaba acusando o primeiro, não tem certa intenção retoricamente perversa, de "positivista" (DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, pp. 98-108 e 156-162).

⁴⁷⁶ Conforme, p.ex., SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*, p. 137 (mas repete-se muitas vezes). Evidentemente essa é uma leitura generosa da questão, à medida que o livro contém erros grosseiros, como o tomar a apropriação da ciência pelos filósofos com o fito de "relativização" ou "subjetivização", eixo completamente errado de análise (p.ex., *idem*, p. 61). Se tomarmos por exemplo Lacan ou Deleuze, filósofos mencionados no livro, veremos que eles pretendiam a total *objetividade* das suas teorias (se tomadas nas dicotomias clássicas e com todos os problemas daí derivados) (Manuel DeLanda, por exemplo, ressalta interpreta de modo puramente *realista* o pensamento deleuziano - DELANDA, Manuel. *Intensive science and virtual philosophy*, pp. 2-3). A redução da ciência a uma "construção social" (no sentido representacional) ou ideias do gênero, se eventualmente pode ter feito parte da cultura "pós-moderna", em nada têm relação com a tradição francesa criticada. É French Theory, não filosofia francesa.

(semelhante a um realismo direto empirista) sem admitir que as observações empíricas da ciência possam levar a uma reconstrução dos próprios conceitos epistemológicos, submetendo também o conhecimento aos mesmos parâmetros ontológicos do restante. Em face da sua tendência materialista, a filosofia francesa, ao contrário, faz do próprio campo transcendental um fenômeno empírico, submetendo-o a reconstruções permanentes a partir de uma relação de generalização dos avanços da ciência. Evidentemente que do ponto de vista de uma filosofia fundacionalista ou do positivismo científico essas exportações podem parecer "exageradas" ou "temerárias" (é a advertência que percorre a quase totalidade das críticas do livro). Contudo, o espírito "falibista" (o "primado teórico do erro") de Bachelard, no seu ritmo experimental, é justamente o que marca esse campo filosófico. Deve-se entender esse materialismo, por isso, como hipotético, errante, especulativo e experimental, sem pretensão de fundamentação última⁴⁷⁷.

A apropriação dos conceitos científicos, portanto, não é apenas metafórica (se tomada a metáfora no sentido clássico), mas tampouco é estritamente científica. Trata-se de uma "transcendentalização" desses conceitos⁴⁷⁸, de uma exportação generalizante que os permite pôr não apenas em pastas específicas que não perturbam o todo (como os positivistas em geral pensam), mas de, evitando denegar fenômenos empíricos, fazê-los transformar as próprias categorias com que são analisados. O que a ciência fornece à filosofia, portanto, não é apenas material empírico bruto, mas *modelos de pensamento* que a própria filosofia, muitas vezes no seu enclausuramento totalizador, deixa de perceber, fechando-se em uma ideia onto-teológica de transcendental⁴⁷⁹. O que Sokal e Bricmont neutralizam, refletindo com isso o espírito

Trata-se aqui mais uma vez de problema de tradução, mais especificamente de *má tradução*. Recentemente, o "Sokal Hoax" foi repetido em contexto científico na área farmacêutica (disponível em < <http://www.sciencemag.org/content/342/6154/60.full>>. Acesso em 7.11.2013).

⁴⁷⁷ Ver DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud*, pp. 303-307. É o *status* epistemológico (hipotético ou atético) do discurso desse próprio trabalho também, à medida que estou de pleno acordo com Eduardo Luft, por exemplo, de que o projeto de fundamentação última deve ser abandonado em nome de uma ciência especulativa (LUFT, Eduardo. *A Crise do Fundamento: uma conjectura sobre a trajetória da Filosofia da Ciência*, pp. 349-351; idem, *Fundamentação última é viável?*, pp. 82-83).

⁴⁷⁸ Esse é o erro grosseiro seguinte do livro de Sokal: não perceber que os conceitos científicos quando tratados em nível filosófico estão *deslocados*, isto é, passam a ser retranscritos (traduzidos) para o âmbito transcendental das condições de possibilidade, não mais no campo puramente empírico que o cientista trabalha. Do contrário, a atividade filosófica poderia ser substituída integralmente pela do cientista (como pensava o positivismo e hoje em dia o fisicalismo, mas certamente nenhum dos filósofos que Sokal pretendia ter "desmascarado"). Isso explica também sua incapacidade de entender as questões (o que é tomado como um "argumento"), já que não tem competência filosófica para tanto (p.ex., SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*, pp. 156-159). Paradoxalmente, essa "transcendentalização" é uma "detranscendentalização", à medida que aproxima o transcendental do empírico, o historicizando.

⁴⁷⁹ Em termos kantianos, tratar-se-ia de fomentar a *imaginação transcendental* (ou, hegelianamente, a "imaginação produtiva") (ver DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 55-57). Entretanto, a fim de não retomar o problema do sujeito e do simbólico, conduzindo novamente ao eixo realismo/relativismo (que

positivista na sua pior faceta (aquela que colide com os interesses da própria ciência), é como a filosofia, incorporando antropofagicamente conceitos científicos, pode transformar *os próprios conceitos filosóficos que representam obstáculos epistemológicos à ciência*.

Esse movimento de dupla contaminação ocorre igualmente por um motivo simples e nada contraditório com o que foi dito até agora: o conhecimento, os conceitos, as teorias, etc., são *também* fenômenos materiais, e não entidades de um mundo paralelo suprassensível cujo espelhamento faria um intelecto transparente do filósofo ou cientista. Este platonismo vulgar, apesar das denegações, permanece plenamente vivo. Para o materialismo, ao contrário, o que existe é material e por isso em alguma medida as próprias teorias (no limite, a própria ideia de transcendental) devem ser "empíricas" (inclusive enquanto "práticas teóricas"). Isso não é trivial (como alguns postulam, mas sem tirar as consequências) e nem "subjetivo", "intersubjetivo" ou "relativo". É preciso entender que diz exatamente o contrário de qualquer relativismo: é porque a ciência "refina" a nossa percepção do mundo objetivo, negando muitas vezes o óbvio visível, que esse refinamento deve reverberar no campo das nossas categorias epistemológicas - que tratam deste mundo, e não de qualquer outro (por exemplo, um de formas eternas e puramente inteligíveis). A reconstrução do "mundo objetivo" que a ciência opera, por isso, é também uma reconstrução da própria forma com que esse mundo objetivo é visto, da sua imagem virtual.

considero improdutivo), aproximaria essa ideia do "comparatismo" que Patrice Maniglier identifica no estruturalismo e procura com isso ler a questão entre Derrida e Saussure. Maniglier afirma: "Il semble donc que le projet général de Saussure a beaucoup à voir avec celui de Derrida lui-même : montrer l'excès d'une découverte positive sur la conceptualité métaphysique qui tente de la recouvrir" (MANIGLIER, Patrice. *Téronologie saussurienne*, p. 380). Essa aproximação também pode ser feita com os conceitos de "modelo", de Alain Badiou, o "esquema-motor", de Catherine Malabou.

3 A ESCRITURA E A DIFERENÇA

3.1 A CLAUSURA DO LIVRO

"Quer seja o ser ou o senhor do sendo, o próprio Deus é, aparece como o que é na diferença, isto é, como diferença e na dissimulação" (Jacques Derrida, "Edmond Jabès e a questão do livro").

Os antecedentes genealógicos levantados nos capítulos anteriores são fundamentais para demonstrar o eixo sobre o qual se construiu a matriz teórica de Jacques Derrida. Os pontos críticos acumulados na passagem pelo hegelianismo, fenomenologia, existencialismo, epistemologia e estruturalismo culminam em uma crítica geral da tradição filosófica. A intenção de Derrida é radicalizar todos os motivos críticos diante de uma "totalidade histórica" ou "figura estrutural". O objetivo é apontar aquilo que permaneceu corrente ao longo de todo seu desenvolvimento histórico para, em seguida, confrontá-la com uma experiência "monstruosa"⁴⁸⁰ (isto é, assimétrica, dissonante, transformada, fora das tipologias classificatórias instituídas). Essa (falsa) "totalidade" não é apenas um *etnocentrismo* que, "em todos os tempos e lugares, comandou o conceito de escritura". Nem apenas de um logocentrismo que, sem aderir a um relativismo, pode-se ser considerado como o "etnocentrismo mais original e mais poderoso em vias de se impor ao planeta, numa única e mesma *ordem*"⁴⁸¹. O grifo no original explica-se pela própria estrutura que se pretende colocar em questão: ela é a fonte da própria ideia de ordem e se impõe como ordem. É a ordem da ordem, a matriz da ordem enquanto suposta estrutura que comandaria, ao mesmo tempo, o conceito de escritura, a história da metafísica e o conceito de ciência⁴⁸². Essa estrutura é nomeada em "Da Gramatologia" de Livro. Na sua versão teológica ou secularizada, o Livro é a matriz sobre a qual se ergueram os grandes sistemas filosóficos e as ideias de ciência e escritura no interior da sua clausura cujos limites estariam sendo possíveis

⁴⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 14.

⁴⁸¹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 11-12.

⁴⁸² DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 12.

de ser vistos⁴⁸³. Seus três "preconceitos" (no sentido de Madeleine V-David) fundamentais são o teológico, o metafísico e o metafórico⁴⁸⁴.

Sem um duplo ponto de partida os enunciados de Derrida podem parecer sem fundamentação (e de fato presumem uma série de sedimentos implícitos na construção de questões que nem sempre são explicitados): nessa crítica à tradição são pressupostas, por exemplo, as críticas de Kant e Nietzsche à metafísica e ao platonismo, a *Destruction* heideggeriana da onto-teologia, a refutação da teleologia histórica pelo estruturalismo e a crítica da totalidade de Emmanuel Levinas⁴⁸⁵. Os conceitos de clausura e totalidade são, por isso, tomados como imediatamente criticáveis, uma vez que a tradição crítica da qual Derrida é legatário já havia demonstrado sua inconsistência. O pensador procura, a partir do tema da escritura, radicalizar essas críticas até o ponto de apresentar uma nova experiência do pensamento. No tratamento da escritura tem-se o duplo movimento que mais tarde, especialmente após "Posições", restará identificado com a própria desconstrução: habitar as estruturas para, invertendo seus eixos, abrir a possibilidade uma nova economia dos termos a partir de um intermediário que precede as próprias pontas do qual seria a parte acidental. A oposição fala e escritura, nesse caso, desempenha o papel primordial, pois, dentro do campo metafórico da clausura logocêntrica, Derrida inverte a escritura para, abrindo uma nova experiência em que a oposição ainda não existe, pensar a arquiescritura, desta vez com um sentido *metonímico* abrangente tanto da fala quanto da escritura (em sentido estrito). Também aqui aparece uma forma hegeliana de pensar: todos os processos deflagrados pela figura estrutural do Livro na repressão da escritura foram necessários tanto para formar essa totalidade quanto para tornar visíveis seus limites. A história se desenrola como trabalho, não apenas desenrolar de um *a priori* inscrito previamente. Quando Derrida fala em necessidade, portanto, não se trata de "determinismo" nem de um programa estabelecido antes do seu acontecimento: é na imanência do próprio desenrolar histórico que ela é construída, enquanto "efeito retroativo" (*après coup*) de um processo que não se teria constituído como tal senão necessariamente sob a forma que se deu. Necessidade como aventura da contingência.

⁴⁸³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 14.

⁴⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 13.

⁴⁸⁵ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 103; *La différence (MP)*, p. 22. Sobre a desconstrução e destruição, ver, p.ex., *Posições*, pp. 68-75; *Lettre à un ami japonais (PY)*; LISSE, Michel. *Déconstructions*. *Études Françaises*, v. 38, n. 1-2 (2002). Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 6.6.2013; MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*, passim; etc.

3.1.1 A tese forte em "Da Gramatologia"

3.1.1.1 Fonologocentrismo

"Da Gramatologia" tem uma tese forte marcada pelo seu contexto histórico e que, embora não tenha sido jamais negada, de certa forma é suavizada nas obras mais tardias do autor. Essa tese tem a seguinte estrutura: o privilégio da linguagem é a consumação da metafísica enquanto movimento de idealização que suprime suas próprias origens materiais, tornando-se instância arconte do Livro. Há uma relação fundamental no privilégio da *phone* enquanto "idealidade" estética (uma vez que o som é desmaterializado⁴⁸⁶), o significado enquanto inteligibilidade pura e a vontade teológica de apagar a origem histórico-material para afirmar um *logos* absoluto. Assim, a metafísica estaria ligada umbilicalmente ao fonetismo: o pensamento filosófico constrói suas categorias a partir desse eixo linguístico-estético-teológico. Esse encadeamento ocidental faria parte da busca histórica do sentido do ser enquanto presença pelo *logos* como instância transparente, ainda que inevitavelmente caindo na "corrupção" da exteriorização do sentido por meio da escritura. Por isso, o logocentrismo é definido como "metafísica da escritura fonética".

É preciso entender, portanto, que as teses têm um sentido polidimensional. Derrida está, ao mesmo tempo:

- 1) mostrando a associação entre linguagem (*phone*) e metafísica (onto-teologia);
- 2) apontando o recalque da escritura como sintoma de um recalque fundamental (sob o ponto de vista dessa metafísica);
- 3) invertendo a hierarquia (pela via ascendente das ciências empíricas e pela via descendente da inconsistência lógica da repressão do suplemento); e simultaneamente,

⁴⁸⁶ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 22.

5) falando de outro lugar, a partir de uma experiência que ainda não tem nome, mas utiliza metonicamente a escritura (ou arquiescritura) como seu modelo (o modelo dos modelos).

Cada etapa terá fontes e argumentações específicas, embora raramente em série, vindo antes em forma de poliedros que condensam diversos motivos em poucas frases. Ao contrário da estilística mais "jurídica", de "dar razões", de outras tradições filosóficas, os enunciados que Derrida apresenta procuram ser a contração de uma problemática em uma única frase que procura dar conta de sua totalidade, fazendo um gesto abrupto de abertura que se desdobra em múltiplas camadas de sentido⁴⁸⁷. Por isso, não seria equivocado (veremos por que em seguida) dizer que "Da Gramatologia" é um texto que em certos momentos pode até ser considerado criptografado.

Evidentemente o ataque ao fonocentrismo, como já dito, é dirigido fundamentalmente ao estruturalismo. Derrida não deixa de mencionar não apenas Lévi-Strauss como um protagonista do livro, mas também vai de Saussure a Jakobson, Hjelmslev e a Escola de Copenhague, dedicando um capítulo inteiro à relação entre linguística e gramatologia. É possível que a estrutura do argumento fonocentrismo/logocentrismo, como o próprio Derrida seguidas vezes afirma, esteja determinada por uma contingência histórica que exigiu uma estratégia específica; no entanto, o principal - e isso não tardará a aparecer - parece ser a dimensão do logocentrismo, que aos poucos vai ganhando proeminência e ofuscando a discussão em torno da *phone* à medida que o estruturalismo vai perdendo espaço. Esse, então, é o ponto que parece estrategicamente central: o logocentrismo e sua solidariedade com o Livro⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ A estrutura desses argumentos pode ser aproximada da "proposição especulativa" de Hegel, como já visto em *Hors Livre* (item 1.3.2.2) e ainda MALABOU, Catherine. *The future of Hegel*, pp. 17-18.

⁴⁸⁸ Como Derrida insistiu diversas vezes, a principal confusão que se faz em relação aos seus escritos é exatamente do fato de que *porque* começou com Saussure sua filosofia é uma filosofia que não percebe um "fora da linguagem". Como disse desde o primeiro capítulo, um dos principais motes da tese é afastar essa interpretação completamente equivocada e *expressamente* negada muitas vezes, resultado também da recepção do seu pensamento no contexto correlacional das outras tradições (especialmente filosofia analítica nos EUA e hermenêutica na Alemanha). Na entrevista com Valeri Podoroga, certamente constrangido com o contexto da situação, Derrida afirma que há uma incompreensão "grave, estupefaciente e aparentemente indestrutível" sobre seu trabalho com a linguagem, explicando em seguida uma série de casos e confusões acerca do tema (DERRIDA, Jacques. *Philosophie et littérature* (MAR), pp. 108-110).

3.1.1.2 A época da linha

Pelo uso excessivo da expressão de modo descontextualizado e ligeiramente inapropriado, Derrida passou a evitar, após "Da Gramatologia", a ideia de "metafísica da presença". Ela, contudo, desempenha papel central no texto. A história da metafísica seria, para Derrida, decorrência da incapacidade de se pensar o tempo, traduzindo-se sempre o valor da verdade pela sua proximidade com a ideia de presença, da presença da *phone* em Platão até a presença como consciência de si, auto-afecção, de Descartes a Hegel. O próprio Heidegger, de quem a crítica emergiu, vê incluído o "Ser" na metafísica da presença. A presença ligaria *logos* e *phone* a partir da linearidade da escrita, fenômeno material que desencadearia a "mitologia branca" do Ocidente. A presença corresponde, assim, ao valor do ponto no logocentrismo, modelo de todo "agora" que aparece como modo temporal privilegiado porque presente. De Parmênides a Husserl, afirma citando Heidegger em *Ousia e Grammé*, o privilégio da presença jamais foi indagado como tal, sendo mesmo a não-presença pensada sob a forma de presença ou como modalidade da presença (passado como "presente-passado" ou futuro como "presente-futuro")⁴⁸⁹. A crítica de Heidegger revela a incapacidade da metafísica pensar a temporalidade enquanto tal, não por acaso privilegiando a forma "eterna" dos objetos; o tempo, desde os gregos, é pensado como eternidade⁴⁹⁰.

O pensamento clássico do tempo, de Aristóteles a Hegel, é definido pela sua entificação (*ousia*) mediante espacialização, identificando-se o agora (*grammé*) com o ponto (*stigmè*). Isso provoca a forma linear da temporalidade, constituindo o traçado do tempo enquanto linha (ou seja, continuidade de pontos)⁴⁹¹. O privilégio do "presente vivo", também identificado em Husserl, é o reflexo do tempo pensado de modo onto-teológico, isto é, como eternidade submetida a um sentido⁴⁹². A repressão do passado puro (que nunca foi presente) e de um futuro aberto (impossível) é resultado da mitologia logocêntrica que pensa a partir de um "ser perfeito", tendo este por imortal e portanto eterno. A primazia da eternidade gera o

⁴⁸⁹ DERRIDA, Jacques. *Ousia et grammé (MP)*, pp. 36-37.

⁴⁹⁰ DERRIDA, Jacques. *Ousia et grammé (MP)*, pp. 50-51.

⁴⁹¹ DERRIDA, Jacques. *Ousia et grammé (MP)*, pp. 46-47, 68-69; *La voix et le phénomène*, pp. 68-70.

⁴⁹² DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 109-111. Ver ainda STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps*, 2, pp. 23-79.

privilégio do presente vivo, impedindo que sua desconjunção, anacronismo imanente que escapa não da espacialização (não há devir-tempo sem devir-espço), mas da linearização e do privilégio do "agora" (paradoxalmente, seu ponto mais aporético). Voltarei a essas questões adiante.

3.1.2 A tradição platônico-teológica do Livro

"Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique"

(J. DERRIDA, *De la grammatologie*)

3.1.2.1 Platonismo e teologia infinitista

"Por todas as formas de intermediários culturais, ou seja postais, elas pagam sua taxa, e não é necessário para isso ser tachado de 'platonismo' e mesmo se você subverteu o platonismo (olhe-os, vire o cartão, quando eles escrevem de cabeça para baixo no avião). (...) Mas, naturalmente, quanto maior a ânsia para libertar-se e não mais dever, mais se paga. E quanto menos se paga, mais se paga, eis a armadilha desta especulação".

(J. DERRIDA, *O Cartão-Postal*).

A clausura do Livro é sustentada pelo "preconceito teológico". Antes de tudo, portanto, e mesmo nas suas versões secularizadas (p.ex., em Galileu ou Jaspers), o Livro é um conceito teológico. Os sintomas que Derrida levanta apontariam para o fato de que a onto-teologia, de Platão a Hegel, estaria em vias de se encerrar. A questão, no entanto, é bem mais complexa do que parece e está longe das simplificações positivistas ou "laicas" que, sem refletir sobre as próprias premissas e deslocamentos, não percebem que muitas vezes o discurso teológico está presente em nível estrutural (por exemplo, como metafísica da presença - e portanto da eternidade) onde supostamente ele teria se evadido. Em primeiro

lugar, a apresentação do "preconceito teológico" carrega o sentido da *Destruktion* realizada por Martin Heidegger da tradição onto-teológica, aqui revalidada e subscrita sem reservas (a não ser reservas que radicalizam as premissas) na direção da finitude e da temporalidade⁴⁹³. A "metafísica" ocidental, entendida sempre e irrevogavelmente (isto é, até as últimas obras) com o sentido de onto-teologia, alimenta-se do infinitismo teológico platônico-cristão que Heidegger havia apresentado, reprimindo as dimensões da morte, da temporalidade e da finitude em nome da crença na "imortalidade da alma". Assim, a palavra "metafísica", quando aparece no texto derridiano, carrega sempre esse sentido (salvo no caso de Levinas). Lembre-se que a metafísica, segundo Heidegger, é o esforço para pensar o ente em sua totalidade:

Metafísica é o pergunta além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade. (...) Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antigüidade numa enunciação, sem dúvida, multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem. Ainda que, na discussão do enunciado, o nada, em si mesmo, nunca se torne problema, expressa ele, contudo, a partir do respectivo ponto de vista sobre o nada, a concepção fundamental do ente que aqui é condutora. A metafísica antiga concebe o nada no sentido do não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto (*eidos*). Ente é a figura que se forma a si mesma, que enquanto tal se apresenta como imagem. Origem, justificação e limites desta concepção de ser são tão pouco discutidos como o é o próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit - ens creatum*. O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*⁴⁹⁴.

No entanto, apesar de seguir a crítica heideggeriana da onto-teologia enquanto filosofia do ente como totalidade, Derrida não segue a linha do esquecimento do ser. Como veremos logo em seguida, o ser como "nome próprio" é igualmente abandonado a partir de um ultrapassamento para a errância da diferença. O recalcado, assim, não é o ser (ou a questão do ser), mas o *outro*. Por isso, também o fim do Livro tem o sentido de crítica da ideia de totalidade desenvolvida à época por Emmanuel Levinas. Derrida incorpora aqui a dimensão de violência que o "esforço totalizador" (não há totalidade, só falsa totalidade)

⁴⁹³ Aprofundada, por exemplo, quanto à sobrevivência da ideia de "espírito" (*Geist*) que inicia bastante discreta em *Ser e Tempo*, mas vai crescendo em importância na adesão de Heidegger ao nacional-socialismo (DERRIDA, Jacques. *De l'esprit: Heidegger et la question*, pp. 31-73).

⁴⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: **Os Pensadores**, trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 43. Ver ainda sobre a *Destruktion*, GABRIEL, Markus. *Transcendental ontologies*, pp. 74-79; STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*, pp. 21-54; idem, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, pp. 89-101; idem, *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, pp. 42-77.

carrega. A "ontologia", entendida no sentido de *Totalidade e Infinito*, é a violência do Um (totalização) sobre o outro (a alteridade). Como já vimos, em *Violência e Metafísica* Derrida arrola uma série de restrições às teses de Levinas, mas em essência a crítica da ontologia é incorporada. O Livro é, ao mesmo tempo, a metafísica enquanto recalque da temporalidade (Heidegger)⁴⁹⁵ e da alteridade (Levinas)⁴⁹⁶ - não por acaso os dois sentidos convergem na palavra *dyferença* (diferir e deferir).

A partir do ponto estratégico do signo, Derrida procura demonstrar como a metafísica sempre privilegiou uma relação de espelhamento entre *logos* e significado, mediados pelo significante exterior (e por isso inferior). Trata-se de uma oposição que coloca uma idealidade natural, eterna e universal, de um lado, e uma materialidade decaída, corrompida e temporal, de outro. A ideia de significado puramente ideal mantém viva, apesar da "queda no significante", a oposição: "a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus"⁴⁹⁷. Mesmo com descontinuidades de Platão à Idade Média e principalmente a partir da inauguração da subjetividade moderna, existe uma cumplicidade que se arrasta ao longo de todo percurso, tornando ainda viva a tradição. Afirma ele:

Como acontecia com a escritura da verdade na alma, em Platão, ainda na Idade Média é uma escritura entendida em sentido metafórico, isto é, uma escritura *natural*, eterna e universal, o sistema da verdade significada, que é reconhecida na sua dignidade. Como no *Fedro*, uma certa escritura decaída continua a ser-lhe oposta. Seria preciso escrever uma história desta metáfora que sempre opõe a escritura divina ou natural à inscrição humana e laboriosa, finita e artificiosa. Seria preciso articular rigorosamente suas etapas, marcadas pelos pontos de referência que acumulamos aqui, seguir o tema do livro de Deus (natureza ou lei, na verdade lei natural) através de todas as suas modificações⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, pp. 52-57, 303ss.

⁴⁹⁶ Sem excluir o fato de que para o próprio Levinas a relação entre temporalidade e alteridade era fundamental: "o tempo é o outro". Entretanto, sem discordar em nada da genealogia que remete a Franz Rosenzweig (influência assumida de Levinas) a dimensão da temporalidade, é impossível não ver as marcas do próprio Heidegger no trabalho do filósofo franco-lituano que mais tarde tomará a "ontologia fundamental" como uma adversária permanente da ética da alteridade. "A ciência fenomenológica absoluta, a autoridade inegável do *agora* no presente vivo, é justamente aquilo que tematizaram, com estilos e segundo estratégias diferentes, todos os grandes questionamentos desse tempo, particularmente o de Heidegger ou o de Lévinas" (DERRIDA, Jacques. "*Outrem é secreto porque é outro*" (PM), p. 339). Ainda: idem, *De la grammatologie*, p. 103.

⁴⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 16. No original: "la face intelligible su signe reste tournée du coté du verbe et de la face de Dieu" (*De la grammatologie*, p. 25; ainda idem, p. 104).

⁴⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 18. No original: "Comme c'était le cas pour l'écriture de la vérité dans l'âme, chez Platon, c'est encore au Moyen Age une écriture entendue au sens métaphorique, c'est-à-dire une écriture *naturelle*, éternelle et universelle, le système de la vérité signifié, qui est reconnue dans sa dignité. Comme dans le *Phèdre*, une certaine écriture déçue continue de lui être opposée. Il faudrait écrire une histoire de cette métaphore opposant toujours l'écriture divine ou naturelle à l'inscription humaine et laborieuse, finie et artificieuse. Il faudrait en articuler rigoureusement les étapes marquées par les repères que nous accumulons ici, suivre le thème du livre de Dieu (nature ou loi, en vérité loi naturelle) à travers toutes ses modifications" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 27).

O signo, ao manter "dois lados" (significante e significado), é a última herança platônico-teológica, propondo um significado que seja o *nome próprio* enquanto significado transcendental⁴⁹⁹. No seminário inédito *Manger l'autre*, muitos anos depois, Derrida volta ao tema reafirmando a ideia ao acompanhar Louis Marin no seu livro "La parole mangée" quanto ao argumento de que o signo seria a secularização da eucaristia. A hóstia seria o modelo do signo⁵⁰⁰. Relembrando "Da Gramatologia", ele afirma:

la remarque que Marin limite à la Logique de PR, à savoir que 'le corps eucharistique se trouve être -mais au terme de l'énonciation intégrant les signes dans l'unité d'une phrase - la matrice de tout signe, qu'il soit physei ou thesei. C'est donc ainsi que le corps théologique est la fonction sémiotique même / c'est que j'appelais dans De la grammatologie le caractère fondamentalement théologique du concept de signe / et que, pour Port Royal, en 1683, il y a adéquation parfaite entre le dogme catholique de la présence réelle et la théorie sémiotique de la représentation signifiante (La parole mangée, p.35)⁵⁰¹.

Signo e Livro estão, portanto, diretamente ligados. Ao evocar o Livro, Derrida faz eco a uma fonte pouco notada pelos intérpretes: trata-se de E. Curtis, erudito alemão que realiza um estudo histórico acerca da metáfora do livro na literatura medieval⁵⁰². Em um capítulo da sua obra *Literatura Européia e Idade Média Latina*, Curtis relaciona exatamente alguns dos pontos que trata de atar em "Da Gramatologia": a relação entre Livro, metáfora e teologia. Fazendo uma análise tropológica (vocábulo que Curtis extrai de Goethe e será repetido por Derrida)⁵⁰³, permite penetrar nas origens da sacralização do Livro, não apenas abrindo espaço para toda desconstrução posterior que Derrida executará sobre o *Fedro* de Platão e seu desprezo pela escritura (mencionando a questão mnemotécnica, o problema da 'tábua de cera' do espírito, entre outros), como inclusive ingressando no problema do "sulcamento" que mais

⁴⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 24.

⁵⁰⁰ "... et un discours si subtil qu'on peut parfois se demander en effet si l'Eucharistie est un simple exemple dont ce système logico-sémiotique est capable de rendre compte, parmi d'autres exemples possibles, ou si au contraire toute la 'logique' et la conceptualité de cette sémiotique ne sont pas organisées en vue de pouvoir rendre compte de cet exemple paradoxal et exemplaire, au service de la possibilité de quelque chose como l'Eucharistie, l'événement, l'expérience et le discours qu'on appelle Eucharistie" (DERRIDA, Jacques. *Manger l'autre*, p. 79). Ver, MARIN, Louis. *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 11-35. E ainda: HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, p. 4, 113-120.

⁵⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Manger l'autre*. Seminário inédito, p. 93.

⁵⁰² DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 27.

⁵⁰³ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pp. 313-314. Ver, p.ex., DERRIDA, Jacques. *La mythologie blanche (MP)*, pp. 261, 298-300.

tarde será objeto de "Freud e a Cena da Escritura"⁵⁰⁴. Embora mencionado desde os tempos gregos, com Plotino como antecipador do "Livro da Natureza"⁵⁰⁵, é o "cristianismo que deu a máxima consagração ao livro"⁵⁰⁶. Curtis demonstra, passando por todas as fases da literatura medieval, que a metáfora do Livro era constantemente presente, correspondendo à imagem da criação divina. Assim, ainda no início da Renascença "tudo que é terreno está por assim dizer pré-modelado num livro transcendental. O espírito cognitivo do homem é comparado com um livro... No livro de nossa razão, acham-se inscritas as imagens das coisas, as idéias divinas"⁵⁰⁷. Segundo o próprio Curtis,

Resumindo, segue-se que a idéia do mundo ou da Natureza como um 'livro' surgiu na eloqüência sagrada, foi adotada depois pela especulação filosófico-mística medieval e passou enfim ao uso geral da linguagem. No curso desse desenvolvimento, o 'livro do mundo' foi laicizado, isto é, alheado de sua origem teológica, algumas vezes, porém nem sempre (...)⁵⁰⁸.

A ideia do Livro é o centro da mitologia logocêntrica, correspondendo a uma imagem de totalidade pré-inscrita numa esfera puramente inteligível que comandaria a natureza e cujas leis o intelecto humano buscaria, na transparência e univocidade da linguagem, alcançar⁵⁰⁹. Muitos anos depois, no texto em que mais intensamente Derrida retorna à temática, ele afirma:

O que chamei então de 'o fim do livro' vinha ao termo de toda uma história: história do livro, da figura do livro e mesmo do que se chamava de 'o livro da natureza' (Galileu, Descartes, Hume, Bonnet, Von Schubert, Novalis, sua 'enciclopédística' e o que ele chamava de sua 'teoria da bíblia', etc.). Ao falar do 'fim do livro' em curso, refiria-me ao que certamente já se anunciava, e de que falamos esta noite, mas visava sobretudo ao modelo ontológico-enciclopédico ou neo-hegeliano do grande livro total, o livro do saber absoluto, que reúne em si, circularmente, sua própria dispersão infinita⁵¹⁰.

⁵⁰⁴ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pp. 325-326.

⁵⁰⁵ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, p. 319.

⁵⁰⁶ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, p. 322.

⁵⁰⁷ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, p. 333.

⁵⁰⁸ CURTIS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*, p. 334.

⁵⁰⁹ "L'idée du livre, c'est l'idée d'une totalité, finie ou infinie, du signifiant ; cette totalité du signifiant ne peut être ce qu'elle est, une totalité, que si une totalité constituée du signifié lui préexiste, surveille son inscription et ses signes, en est indépendante dans son idéalité. L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture. Elle est la protection encyclopédique de la théologie et du logocentrisme contra la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique et, nous le préciseron plus loin, contre la différence en général" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 30).

⁵¹⁰ DERRIDA, Jacques. *O livro por vir (PM)*, p. 30; *Ellipse (ED)*, p. 429. Ver ainda ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 49-54.

O deslocamento da Modernidade, nesse caso, seria apenas um movimento de progressão na conquista dessa sincronização entre saber absoluto e totalidade, da *arkhe* (platônica) ao *telos* (hegeliano)⁵¹¹.

3.1.2.2 O um, a hierarquia e a ordem

A ideia de Livro da Natureza converge para a repressão da diferença por parte da metafísica ocidental. Seu efeito é conter o fluxo diferencial, como será mais adiante explicado, a fim de economizá-lo sob a forma unificante. Mais uma vez a questão da necessidade aparece: não se trata apenas de um "erro" ou "ilusão" que guiou a metafísica até agora, mas de uma forma que ela tomou (e que passou por metamorfoses) nas múltiplas possibilidades possíveis. A mitologia logocêntrica valoriza, do platonismo à modernidade, os valores da ordem, unidade, univocidade, presença, imortalidade e homogeneidade, construindo a partir da sua estrutura vertical uma hierarquia ontológica isomórfica à hierarquia política⁵¹². A detenção do jogo na economia do Pai-Logos - ou seja, do platonismo - é sempre comandada pelo que poderíamos nomear de "princípio arcôntico", formando o "arquivo filosófico". O princípio arcôntico *rege* essa estrutura:

Arkê, lembremos, designa ao mesmo tempo o *começo* e o *comando*. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* - princípio físico, histórico ou ontológico -, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a *ordem* é dada - princípio nomológico⁵¹³.

A metafísica do Um, portanto, é uma metafísica da soberania. A pulsão totalizante do

⁵¹¹ DERRIDA, Jacques. *Glas*, p. 191.

⁵¹² PROTEVI, John. *Political Physics*, pp. 64-66, 83.

⁵¹³ DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo*, p. 11.

pensamento ocidental não é apenas um evento teórico. De fato, Derrida não tem uma relação apenas negativa com a teologia, mas procura, na herança de filósofos como Walter Benjamin e Carl Schmitt, perceber o trabalho que ela desenvolveu no campo concreto de ação em que está situada. Nesse sentido, ele esboça uma teologia política que explicita as economias do poder fundadas na soberania estatal e voltadas para a concretização dos impulsos totalizantes e xenófobos que caracterizaram o pensamento grego. A pulsão por ordem nas raízes do eurocentrismo chegou definitivamente ao ocaso no início do século XX, com todo processo de decadência que os tempos depressivos que não só Benjamin, Max Horkheimer e Theodor Adorno (pensadores que integraram mais tardiamente os escritos), mas inclusive Husserl e Heidegger (numa direção restauradora)⁵¹⁴ já haviam diagnosticado não por acaso na Alemanha, celeiro da experiência política mais devastadora na perseguição a tudo aquilo que se opunha à unidade, ordem e homogeneidade. Levinas, experimentando na carne essa violência totalizadora, já havia chamado a ontologia grega ao tribunal da ética, ao qual não estava acostumada a comparecer. Derrida nunca negou que sua experiência pessoal (colonialismo, antissemitismo, xenofobia etc.) foi decisiva para a configuração do seu pensamento⁵¹⁵.

No entanto, apesar dos esforços arcônticos, a realidade não se deixa reduzir a Um. Sempre há *mais e menos* que Um. O Um, por isso, é um centro que, ao pretender totalizar a realidade a partir de seu princípio ordenador, não deixa de produzir margens que ele não pode controlar totalmente, como as testemunhas dos campos de concentração (cujo objetivo visava não apenas a apagar os judeus, mas também o próprio arquivo do extermínio; ou seja, configurar a unidade absoluta e sem restos). A impossível totalização é o que permite à metafísica ser *ao mesmo tempo* monista (totalitária) e dualista (dialética). É dos restos, das margens (*as "margens da filosofia"*) que Derrida parte precisamente. Por essa razão, a desconstrução não é uma estratégia organizada a partir de uma axiomática da qual pode partir com segurança, fundada em âncoras de certeza que seriam a *arkhe* do texto, daí fazendo derivar filosofemas de modo lógico-dedutivo. O traçado é sempre dado desde a margem, a partir daquilo que não se deixa governar pela economia restrita do platonismo visando à

⁵¹⁴ DERRIDA, Jacques. *De l'esprit: Heidegger et la question*, pp. 94-116. Ver ainda SOUZA, Ricardo Timm de. *Husserl e Heidegger: motivações e arqueologias*. In: **O Tempo e a Máquina do Tempo**, pp. 49-80; *Adorno e Kafka: paradoxos do singular*, pp. 44-49.

⁵¹⁵ Ver DERRIDA, Jacques. *Circonfissão*, passim; *Le monolinguisme de l'autre*, passim.

desconstrução da oposição sedimentada⁵¹⁶.

Platão não apenas delimitou o campo do que é e não é filosófico, excluindo, por exemplo, os sofistas e deixando permanentemente de lado os atomistas, mas igualmente fez um modelo do real a partir do Estado hierarquizado - funcionando a partir da soberania do Pai cuja legitimação está além do próprio *logos*, uma vez que o fundamenta. A *República* é o livro da *filosofia do Estado*⁵¹⁷. Pode-se entender a relação de Derrida com a teologia, portanto, na mesma linha dos escritos de Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben e outros autores que procuram pensar o fenômeno da secularização como um processo de deslocamento de estruturas teológicas que, contudo, não as elimina, exigindo por isso que o respectivo debate não seja simplesmente recalcado para que também não seja simplesmente ingênuo. Tradição cujo nascente, apesar das aparências e das diferenças, está na própria crítica à ideologia feita por Karl Marx. A explicitação das estruturas teológicas (ou religiosas) enquanto fatores de poder que mantêm hierarquias sociais é herança inequívoca do materialismo, constituindo, a rigor, uma crítica à ideologia (ainda que esses termos - materialismo, ideologia, teologia, religião, poder - sejam infinitamente reconstruíveis)⁵¹⁸.

...

⁵¹⁶ Malabou define o contraste entre desconstrução e *Destruction* afirmando que o motivo da primeira não é o ser, mas uma perturbação de todo motivo de "reunião" ou "unidade" da tradição. "Le négatif, ici, est clairement au service de la *disjonction*, de la *dislocation* d'une unité formelle" (MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 45).

⁵¹⁷ DERRIDA, Jacques. *La bête et le souverain*, v. 1, pp. 84-88. "... el programa antropotecnológico de *La República* que no debe analizarse como un programa utópico sino más bien como un enunciación paradigmática de una tecnología gubernamental..." (ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La comunidad de los espectros*, p. 75). É o próprio Platão que, na alegoria de Theuth, convoca o Rei a decidir sobre a validade da escritura. O que não pode significar senão que os dois elementos (político e ontológico) estão miscigenados desde o princípio da filosofia. O princípio arcôntico, como vimos, é aquele que submete todas as esferas - *kosmos*, *physis*, *nomos*, *tekhne* - ao Um. Desde sempre a escritura é uma "questão moral". Já na sua primeira manifestação, Sócrates deixa clara a incompatibilidade entre a verdade e a escritura fazendo o paralelo com o "fora de si" que ficam os homens pelo prazer ao ouvir a volúpia do canto, embora ainda nesse momento a condenação se dê de forma mais suave. E, em seguida, é a escritura - o *pharmakon* - que irá o jogar para fora da cidade da qual não se deveria jamais sair (DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platón (LD)*, pp. 76, 79, 83). Ver ainda, PROTEVI, John. *Political Physics*, pp. 115-148; NANCY, Jean-Luc & LACOUÉ-LABARTHE, P. *O mito nazista*, pp. 31-34; NANCY, Jean-Luc. *Of the one, of hierarchy*, pp. 108-110; *Deconstruction of Monotheism*, pp. 37-46).

⁵¹⁸ "Selon l'indication présente dans la notion [*arkhe*] le commencement philosophique est immédiatement transposé en commandement éthique ou politique. Le *primat* est d'entrée de jeu principe *et chef*. Toutes les pensées classiques interrogées par Levinas sont ainsi traînées vers *l'agora*, sommées de s'expliquer dans un langage éthico-politique qu'elles n'ont pas toujours voulu ou cru vouloir parler, sommées de se transposer en avouant leur dessein violent; et qu'elles parlaient déjà dans la cité, qu'elles disaient bien, par les détours et malgré le désintéressement apparent de la philosophie, à qui le pouvoir devait revenir. Ici se tiennent les prémisses d'une lecture non-marxiste de la philosophie comme idéologie" (DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 145).

A estrutura do "desejo totalizante" da onto-teologia é que gera a estranha "lógica do suplemento". A rigor, a lógica do suplemento somente existe no espaço da clausura, isto é, ela é um mecanismo da "exorbitância" que esse próprio espaço, sem conseguir conter o fluxo diferencial que lhe deu origem, não consegue conter sem contradições e inconsistências. A inversão que a desconstrução efetiva antes da deformação ou transformação das oposições, nesse sentido, é um gesto irônico, às vezes quase humorístico, que permite demonstrar a arbitrariedade das hierarquias, o gesto simplesmente violento, autoritário, que permite hierarquizar os pólos sem justificativa. Não que Derrida carregue uma ideia essencialista, rousseauiana, de uma adâmica igualdade originária violentada por um golpe arbitrário que suspenderia a pureza original a fim de estabelecer hierarquias. Esse é justamente o debate com Rousseau. Na realidade, nada pré-existe a essa violência originária, cuja constituição é necessária para que se pense inclusive a questão da igualdade, mas o seu fechamento dogmático, institucional, policial ou soberano é que constitui uma violência suplementar cuja existência é passível de desconstrução. A violência originária, se inevitável, é infinitamente desconstruível, à medida que nada lhe sustenta que não sua própria imanência, ela é resultado de uma decisão contingente, e não da própria força arquetípica de um *logos* que a justificaria eternamente⁵¹⁹.

A noção de centro enquanto (desejo de) Um ou Totalidade é que permite visualizar o suplemento. Ao mesmo tempo em que cobiçava a unidade e a totalidade, a metafísica ocidental não pôde deixar de gerar, no mesmo movimento, não apenas as margens que escapam à totalização (e que Levinas procurou trabalhar como "alteridade"), mas igualmente o próprio centro enquanto fundamento da estrutura tinha que pertencer e não pertencer simultaneamente a ela⁵²⁰. O Pai ou o Rei, assim, não são simplesmente imanentes ao *logos*, mas imanentes e transcendentos, suplemento do qual o *logos* necessita para que se possa garantir mediante uma legitimação externa⁵²¹. Na realidade, o que Giorgio Agamben demonstra nos seus trabalhos a partir da ideia de estado de exceção (correspondendo este à decisão soberana de Carl Schmitt), é exatamente esse suplemento que está simultaneamente

⁵¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, pp. 23-27; *De la grammatologie*, pp. 157-158 e 164-165; *Le monolingüisme de l'autre*, pp. 78-79.

⁵²⁰ DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, pp. 409-410; idem, *Mal de Arquivo*, pp. 100-101.

⁵²¹ DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platón (LD)*, p. 91.

dentro e fora da estrutura, como um centro que precisa ser a *arkhe* do poder⁵²². Essa estrutura, contudo, não está presente apenas em Schmitt, mas é o próprio elemento que constitui o *recalque* - relação com um fora que não se constitui senão a partir de dentro, e vice-versa - na psicanálise. E, como visto, era precisamente esse o ponto de debate em torno da loucura (fora e dentro do *logos*) com Michel Foucault e em torno da alteridade (mesmo e outro, *jewgreek*) com Emmanuel Levinas. Não se trata, portanto, de conceder (senão retoricamente) ao Um seu desejo de totalização, apresentando um fora como contraponto. Trata-se de mostrar que o próprio Um não pode se constituir senão com o suplemento não apenas da sua ponta marginal, mas igualmente do seu eixo, pólo "central", que está ao mesmo tempo dentro e fora da estrutura. Por isso, "a besta e o soberano", figuras supostamente antípodas, são simétricas (na topologia suplementar dentro-fora) e assimétricas (na relação de poder)⁵²³. O círculo torna-se uma elipse⁵²⁴.

3.1.2.3 A verticalização e o falocentrismo

"Tudo se passa como se nosso *Fortune-telling book* do século XIII (*Prognostica Socratis basilei*) tivesse, sem ver ou sem saber, mas quem sabe (Paris teria lido esta Carta?), ilustrado esta inacreditável trapaça de filiação e de autoridade, esta cena de família sem crianças em que o filho mais ou menos adotivo, legítimo, bastardo ou natural, dita ao pai a escrita testamentária que deveria lhe caber. E nenhuma moça na paisagem, aparentemente, em todo caso nenhuma palavra dela. *Fort:da*."

(J. DERRIDA, O Cartão-Postal)

"... o tom me é recusado. *Tom*, é para mim o nome de Deus, meu Deus, aquele que não encontro. Conheço todos, você me entende, todos, e todos me são virtualmente possíveis, eu sou tão velho, e todos os gêneros. Não suporto nenhum deles, reconheço neles imediatamente uma cláusula de gênero".

(idem)

⁵²² Agamben refere diversas vezes a ideia da "arca do poder" na sua arqueologia cujos propósitos são exatamente demonstrar que "o trono está vazio" ou, em outros termos, que nada vincula a política que não as próprias decisões infundadas cuja arbitrariedade é exatamente o que o estado de exceção permanente e a governamentalidade procuram mascarar. Ver, p.ex., AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, I. O poder soberano e a vida nua*, pp. 23-36; idem, *Estado de Exceção*, pp. 53-63; idem, *O Reino e a Glória*, pp. 73, 148, 207, 232, 265. Ver também, com leitura ligeiramente diferente, ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La comunidad de los espectros*, pp. 129-132.

⁵²³ DERRIDA, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain*, vol. 1 (2001-2002), p. 55, 59, 90-91 etc.

⁵²⁴ DERRIDA, Jacques. *Ellipse (ED)*, p. 431.

O privilégio do Um no platonismo e na onto-teologia é também o privilégio falocêntrico. A cultura ocidental, ao se tornar um monoteísmo, igualmente edificou o falo como próprio símbolo de potência, narrando o movimento do espírito em direção ao saber absoluto (com a consumação obviamente em Hegel) como movimento vertical, de subida, na direção da Altura. *Glas*, que é um debate em torno do "espírito do cristianismo"⁵²⁵, gira precisamente em torno desse ponto. A parousia do espírito absoluto é a consumação do movimento vertical que corresponde à ereção fálica, revelando a obsessão do Ocidente com esse motivo⁵²⁶. Se Hegel abriu, de um lado, a possibilidade de um pensamento imanente, cujo trabalho produz seus resultados, por outro lado manteve a hegemonia fálica do Ocidente, submetendo o saber absoluto ao motivo circular ascendente e sublimante que percorre essa tradição. Hegel, o último pensador do livro e o primeiro da escritura⁵²⁷. Último pensador do livro, Hegel "resumiu a totalidade da filosofia do *logos*. Determinou a ontologia como lógica absoluta; reuniu todas as delimitações do ser como presença; designou à presença a escatologia da parousia (sic), da proximidade a si da subjetividade infinita"⁵²⁸. Consumação plena da tradição logocêntrica, Hegel precisa rebaixar a escritura, contrastando-a com a linguagem fonética, à medida que seu momento não-fonético ameaça a vida e o espírito, a substancialidade (outro nome da presença, ousia), essa progressiva "espiritualização" que a metafísica, dirigindo-se à altura, cobiça⁵²⁹. Por isso o signo já é um valor fundamental para Hegel. Arbitrário no seu começo, integra o movimento cuja lógica não está mais pré-dada, como o platonismo vulgar popularizara, mas no seu *telos*, na sua consumação messiânica (*parousia*):

⁵²⁵ "L'esprit du christianisme est plutôt la révélation de l'essentialité de l'essence qui permet en général de copuler dans *l'est*, de dire *est*." (DERRIDA, Jacques. *Glas*, p. 67; também pp. 39-40, 49-73, etc.).

⁵²⁶ "Mais qu'est-ce *que* la pierre, le pierreux de la pierre? Pierre est le phallus. Est-ce une réponse? Est-ce dire quelque chose si le phallus est le dérovement de la chose? (...) Une règle technique : la multiplication des symboles du pénis signifie la castration (...) se trouve ici confirmée" (DERRIDA, Jacques. *Glas*, pp. 55-56; também p. ex., p. 10, 52-53, 70, 85, 94-95 etc.). Não é o objetivo esgotar aqui os motivos de *Glas*, mas poderíamos ainda relacionar a relação entre limite e ereção e a ideia de "invaginação" das bordas, para além do terror fálico, que a psicanálise demonstra, da castração vaginal e o recalque daí decorrente (idem, p. 56). As consequências ecológicas desse ponto e do motivo ascendente (que não poderei demonstrar aqui) são catastróficas.

⁵²⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 41.

⁵²⁸ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 39.

⁵²⁹ DERRIDA, Jacques. *Le puits et la pyramide (MP)*, p. 83.

O horizonte do saber absoluto é o apagamento da escritura no *logos*, a reassunção do rastro na parúsia (sic), a reapropriação da diferença, a consumação do que denominamos, em outro lugar, a metafísica do próprio⁵³⁰.

O signo revela a tendência "verticalizante", na direção sublimatória da "espiritualidade" (contrastante com a queda, a descida, a corrupção) que ininterruptamente comanda a metafísica enquanto onto-teologia de Platão a Hegel⁵³¹. Movimento vertical que testemunha o privilégio oculto da *ereção* na filosofia⁵³². Precisamente por esse motivo seu primeiro ensaio sobre Hegel nomeia-se "O Poço e a Pirâmide", pontuando a polaridade entre o *sub* e o *supra*, a direção verticalizante ("piramidal") que orienta o platonismo, a teologia e a metafísica. "O signo, monumento-da-vida-na-morte, monumento-da-morte-na-vida, a sepultura de um sopro ou o próprio corpo embalsamado, a altitude conservando em sua profundidade a hegemonia da alma e a resistência à duração, o duro texto de pedras cobertas de inscrições, é a *pirâmide*"⁵³³. E a pirâmide é o que é produzido por *ereção*.

Essa obsessão falocêntrica ocidental, dos gregos aos modernos, só pôde ter sido revelada a partir da emergência da psicanálise⁵³⁴. A (livre) associação entre o pensamento e o motivo sexual, muitas vezes tida como ponto a ser abandonado na psicanálise (já desde a polêmica Freud-Jung), é abundantemente explorada por Derrida. A sexualização do pensamento é sua *encorpação* (*embodiement*)⁵³⁵, dissipando a barreira entre o sensível e

⁵³⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologie*, p. 32. No original: "L'horizon du savoir absolu, c'est l'effacement de l'écriture dans le logos, la resumption de la trace dans la parousie, la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que nous avons appelé ailleurs la métaphysique du propre" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 41).

⁵³¹ DERRIDA, Jacques. *Le puits et la pyramide (MP)*, p. 87.

⁵³² Ver, p.ex., DERRIDA, Jacques. *Glas*, pp. 14, 29-30, 35-38, 66, 83-84, 92, 220 etc. A descrição de Johnson da sublimação aristotélico-hegeliana a partir do germe à descida disseminatória de Derrida a partir do materialismo atomista é das mais belas, porque absolutamente precisas, páginas escritas acerca do pensamento derridiano: JOHNSON, Christopher. *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*, pp. 160-163. Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 271 e 287.

⁵³³ DERRIDA, Jacques. *O poço e a pirâmide*, p. 120. No original: "Le signe, monument-de-la-vie-dans-la-mort, monument-de-la-mort-dans-la-vie, la sépulture d'une souffle ou le corps propre embaumé, l'altitude conservant en sa profondeur l'hégémonie de l'âme et résistant à la durée, le dur texte de pierres couvertes d'inscriptions, c'est la *pyramide*" (*Le puits et la pyramide (MP)*, p. 95). Ver, sobre o tema, o curioso ensaio sobre Hegel e Derrida em SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*, pp. 57-68.

⁵³⁴ Não se pode descartar, além disso, a influência de André Leroi-Gourhan na temática da "verticalização" como tendência evolucionária na constituição do humano. Essa *historicização radical* promovida pelo paleontólogo, abrangendo na história humana a "história natural", possibilita visualizar a *contingência* da verticalidade, sua parcela de contribuição na economia de constituição do humano. Ver ainda ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, p. 50.

⁵³⁵ A palavra *embodiement*, oriunda principalmente das ciências cognitivas (cujo movimento converge hoje em dia com o pensamento derridiano), foi traduzida de diversas formas em português. Traduzi por "encorpação" para ligá-la à ideia de "encorpado", cujo sentido creio estar mais próximo, em contraste, por exemplo, com "incorporado" ou "encarnado" (que tem mais o sentido de um espírito habitando uma substância, em contraste com "encorpado", que tem relação com uma substância mais "pesada", "consistente"). (Lembro, a propósito, que

inteligível que o próprio platonismo, no seu movimento verticalizante e falocêntrico, *erigiu*. Para além das suas colunas imponentes, sua arquitetura monumental, o filósofo vê nas frestas, como nos atos falhos freudianos, precisamente os motivos bastante mundanos que percorrem a mitologia logocêntrica. Paradoxalmente, a mesma psicanálise que abre a possibilidade da crítica ao falocentrismo é, ela própria, falocêntrica. Paradoxo que Derrida vê já no próprio Freud:

Ninguém melhor que Freud mostrou como esse princípio arcôntico, isto é, paternal e patriarcal, não se colocava senão se repetindo e não retornava para se re-colocar senão no parricídio. Retorno no parricídio recalçado ou reprimido no nome do pai como pai morto. O arcôntico é a tomada do poder do arquivo pelos irmãos. A igualdade e a liberdade dos irmãos. Uma certa idéia ainda viva da democracia. Mas, *por outro lado*, tanto na vida como na obra, tanto nas suas bases teóricas como na compulsão de sua estratégia institucionalizada, Freud repetiu a lógica patriarcal. Declarou, no *Homem dos Ratos*, especialmente, que o direito patriarcal (*Varrecht*) marcava o progresso civilizador da razão. E o enfatizou, na promessa patriarcal, ali onde todos os seus herdeiros, os psicanalistas de todos os países, se uniram como um só homem para segui-lo e fazer subir as apostas⁵³⁶.

A estrutura do recalçamento, a implicação do corpo e da diferença sexual no discurso, a exibição da violência do patriarcado são algumas das contribuições que tornaram a psicanálise fundamental para o pensamento de Derrida.

para Freud a questão libidinal não pode ser reduzida à ideia de sexualidade no sentido estrito e que o corpo inteiro é erotógeno; p.ex., FREUD, Sigmund. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, pp. 90-91; ainda idem, *A história do movimento psicanalítico*, p. 69). Sobre o pensamento do corpo, ver, entre outros, DERRIDA, Jacques. *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation (ED)*, p. 341, 352-353,

⁵³⁶ DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo*, p. 123. Em outra passagem clara: "Todos os exemplos propostos por Freud se referem a homens, e a homens que exibem a falta de um atributo fállico, afetados, ao contrário, por essa atividade exibicionista. Mais precisamente, ainda: a nudez não exhibe o pênis ou a ausência de pênis, mas a ausência do falo como atributo que supre uma falta possível, a ausência do duplo colossal (DERRIDA, Jacques. *O carteiro da verdade (CP)*, p. 462). Se Lacan, por outro lado, elimina a completude, continuaria contudo referindo-se a ela enquanto pensa a questão como *falta*, preservando com isso a soberania fállica que se poderia questionar pelo despedaçamento impossível da suposta indestrutibilidade da letra (idem, pp. 488, 524-528). O questionamento do falocentrismo, embora presente desde sempre, ganhou destaque a partir de "Esporas", no qual coloca, contudo, que as proposições de Nietzsche sobre o feminino são a rigor indecidíveis (idem, *Éperons: les styles de Nietzsche*, pp 37-48). O texto é nitidamente uma resposta ao "Anti-Édipo" de Deleuze e Guattari, atacando o conceito de produção (idem, pp 61-63), embora tenha pontos em comum, p. ex., a relação entre estilo, feminino e efeito de superfície (idem, pp. 46-47). Mais tarde, Derrida irá identificar o falocentrismo *também* nas "políticas de amizade" que se contrapõem ao patriarcalismo grego-judeu-cristão-islâmico.

3.1.2.4 Judaísmo, teologia negativa e Jabès

Diferente da relação com a teologia infinitista da tradição e sua ideia de totalidade é o modo como Derrida articula os temas da teologia negativa e do judaísmo. A relação de Jacques Derrida com o judaísmo está longe de ser umbilical, tendo diversas vezes afirmado que era demasiado "desenraizado" desde a sua infância para dar conta de toda tradição hebraica em seu peso monumental. Aliás, já em *Circonfissão* Derrida afirma que os ritos judaicos eram, em El-Biar, onde nasceu, transfigurados para nomes católicos, perdendo boa parte da sua origem semítica. Além disso, via esses ritos como formas ossificadas de manutenção da tradição⁵³⁷. Possivelmente, portanto, o contato inicial de Derrida com a tradição (heterodoxa) judaica foi dado pelas obras de Levinas e Edmond Jabès, e não pelas fontes diretas, podendo-se confirmá-lo a partir da afirmação de que desconhecia a tradição reiterada muitas vezes em biografias e entrevistas. No entanto, embora se sentisse distante do judaísmo nos seus ritos e na língua hebraica (enquanto "comunidade"), Derrida não recalcou a experiência judaica, mantendo diálogo com diversos escritores mais próximos da tradição (Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem etc.) e deixando-a aflorar em especial mais tardiamente na sua obra, ainda que com muitas reservas⁵³⁸. Muitos intérpretes traçaram um

⁵³⁷ DERRIDA, Jacques. *Circonfissão*, pp. 59-60 e 124-125; BARING, *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 18.

⁵³⁸ Na relação com o judaísmo a figura mais próxima do "marrano" Derrida não é Levinas, com quem geralmente é associado, mas Sigmund Freud. Não por acaso *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana* trata exatamente das relações entre psicanálise e judaísmo e acaba contrapondo-se ao exclusivismo defendido pelo historiador Yerushalmi, numa posição bastante *freudiana* da parte de Derrida (ver, DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*, pp. 98-103; idem, *Donner la mort*, p. 88; MAJOR, René. *Des idéaux en parage. Ou : comment se donner un maître qui vielle à la mort ?*, pp. 124-125). Como Freud, Derrida sempre se manteve distante de qualquer posição particularista e inclusive reage de forma veemente contra o texto "Heidegger, Gagarin e Nós", de Levinas, no qual há uma violenta retórica anti-heideggeriana e colagem da etiqueta de "sedutor pagão" em Heidegger (ver JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, vol. I, pp. 199-207; ainda DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 210; idem, *Foi et savoir*, pp. 26-27; idem, *Heidegger: l'enfer des philosophes (PS)*, pp. 193-199. Nesse sentido, penso ser equivocado o uso da imagem do "paganismo" por Susan Handelman para caracterizar a crítica derridiana - HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, p. 29 - "For Derrida, philosophy, like Christianity, is pagan because it literalizes the metaphor"). Com isso, no entanto, não afirmo que a filosofia de Levinas seja particularista, apenas marco a distância entre ambos (BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: 'um contato no coração de um quiasma'*, p. 49). Nesse ponto, porém, seria inadequado não mencionar como esse "quiasma" coloca os pensadores em posição distinta em relação à questão palestina, sendo Derrida (via Jean Genet), apesar de por alguns considerado em posição insuficiente (AVELAR, Idelber. *O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida*. Disponível em: <www.idelberavelar.com>, acesso em 29-05-12), muito mais aberto que a lamentável posição de Levinas sobre o assunto (DERRIDA, Jacques. *Interpretations at war: Kant, the Jew, the German*, pp. 241-243; *Aprender por fin a viver*, pp. 36-37). Esse triângulo judaico é muito complexo: o próprio Freud (e depois Lacan) admite a herança rabínica na psicanálise, fato que também foi notado por Levinas, o que amplia o espectro de cruzamentos (como uma estrela?) (ver HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, p. vx, 77-79, 129-152). Ver ainda como Derrida relaciona

paralelo nesse projeto.

Susan Handelman compara em seu notável trabalho a tradição rabínica e a tradição cristã, traçando seguidamente a linha que as separa em razão da apropriação da filosofia grega pelo cristianismo. Assim, a pluralidade textual do comentário rabínico, na qual a malha do real vai se tecendo à medida que as interpretações se fazem sem que seja possível recorrer a algo monológico é encerrada na tradição cristã a partir da apropriação da lógica aristotélica da metáfora e da separação entre lógica e retórica. Com isso, o pensamento cristão termina o pluralismo em nome da consumação pleromática do advento do messias. A equivocidade inerente à própria textualidade do real é substituída pela lógica da coisa e sua representação. O Livro, assim, encerra todos os livros do Livro⁵³⁹, ou simplesmente da escritura⁵⁴⁰. A busca do neoaristotelismo cristão, desde então, é por uma linguagem transparente que possa refletir, cancelando a si própria, a própria estrutura do real, exibindo na sua univocidade o absoluto. Esse projeto do Livro da natureza persiste na sua versão secularizada da *mathesis universalis*⁵⁴¹, como veremos em seguida. Derrida não por acaso o nomeia "mitologia branca", ou seja, aquela que apaga suas marcas no palimpsesto em que inscreve, que esquece sua própria origem mitológica, sua origem *après coup*, crendo-se livre de qualquer vínculo sensível.

Heidegger a um "cristianismo descristianizado", e a análoga relação entre Heidegger e Patocka (os motivos iniciais do último, como afirma Derrida na entrada do texto, são *muito* próximos de Levinas, e no texto irá os triangular), em *Donner la mort*, pp. 11, 29-30, 37-39, 40-43, 46-52, 53. Ainda sobre a mesma questão: DERRIDA, Jacques. *De l'esprit*, pp. 157-159 e 161-184; idem, *Il faut bien manger*, pp. 298; idem, "*Outrem é secreto porque é outro*" (*PM*), pp. 340-341. A triangulação com Heidegger e Jean-Luc Nancy, nesse caso com Derrida figurando na ponta judaica, abriria outro espectro de problemas e questões ("on pourrait se demander si le 'juif-grec' dont parle Derrida à la fin de *Violence et métaphysique* (ce 'juif-grec' dont il dit qu'il est notre histoire) n'est pas le chrétien" (NANCY, Jean-Luc. *La deconstrucción del Cristianismo*. ed. bilingue. Buenos Aires: Le Cebra, 2006, p. 25; NANCY, Jean-Luc & LACOUE-LABARTHE, Phillippe. *O mito nazista e sobretudo LACOUE-LABARTHE, Phillippe. O espírito do nacional-socialismo e seu destino*, pp. 91-93).

⁵³⁹ "Derrida's claims are doubtless true for the Christian tradition. What we have stressed as unique about Rabbinic thought, however, is its escape from precisely this Greco-Christian ontotheological mode of thinking. Writing, the Holy Text, is the privileg term in Rabbinic thought; it not only precedes speech, but precedes the entire natural world. Rabbinic thought does not move from the sensible to the ideal transcendent signified, but from the sensible to the Text. And that is Derrida's path as well, a movement from ontology to grammatology, from Being to Text" (HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, p. 168). Ver ainda a referência indicada pela autora, BURCKHARDT, Sigur. *Shakespeare Meanings*, pp. 285-291, relacionando poesia, filosofia, teologia, teoria literária e física em torno do Livro e suas leis.

⁵⁴⁰ HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, pp. 81-120. Essa é exatamente a reiterada crítica que Derrida faz a Hegel, tomando a noção de *parousia* como noção teológica central e herança da época do Livro na teleologia hegeliana (ligada ao motivo da verticalização do item anterior). Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Glas*, p. 86; HAMACHER, Werner. *Pleroma - reading in Hegel*, p. 206ss. Não seria exagero ver aqui a querela que percorre quase todos os escritos de Giorgio Agamben enquanto contraponto, quase sempre explícito, a Derrida. Agamben insiste no motivo da *parousia*, recuperando inclusive a ideia hegeliana da *Aufhebung* sob outras configurações. Ver, por exemplo, AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains: a commentary on the Letter to Romans*, pp. 100-104.

⁵⁴¹ HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, pp. 125-127.

É no ensaio sobre Edmond Jabès, onde trata precisamente da questão do Livro, que Derrida articula essas dimensões entre judaísmo e a teologia negativa: a ruptura *em* Deus é a origem da história, como quando "no *Êxodo*, Deus arrependeu-se e disse-o pelo menos duas vezes, antes das primeiras e antes das novas Tábuas, entre a palavra e a escritura originárias e, na Escritura, entre a origem e repetição". A escritura, segue Derrida, é portanto originalmente hermética e segunda. Já *em* Deus essa diferença se manifesta, Deus em fratura, evadindo qualquer possibilidade de simplicidade, como pensavam os racionalistas clássicos. Não há para isso "solução cartesiana" que resolva o "defeito", mas errância desde o começo, caminho oblíquo, deserto dos desertos. Ele contrasta essa errância com o Deus dos clássicos:

O fragmento não é um estilo ou um fracasso determinados, é a forma do escrito. A menos que o próprio Deus escreva: e mesmo assim é preciso que seja então o Deus dos filósofos clássicos, que não se interrogou nem se interrompeu a si próprio, que não suspendeu o fôlego como o de Jabès. (Mas precisamente o Deus dos clássicos, cuja infinidade atual era intolerante à pergunta, não tinha a necessidade vital da escritura)⁵⁴².

Esse caráter desértico, esse lugar de ausência, aproxima-o também da teologia negativa, em direção ao vazio, ao nada:

E *Le Livre des questions* mantém-se resolutamente no terreno vago, no não-lugar, entre a cidade e o deserto, onde a raiz é igualmente repelida ou esterilizada. Nada floresce na areia ou entre os paralelepípedos, a não ser as palavras. A cidade e o deserto, que nem são países, nem paisagens, nem jardins, fazem o cerco à poesia de Jabès e asseguram aos seus gritos um eco necessariamente infinito⁵⁴³.

Porém, apesar de todas essas relações serem passíveis e cabíveis de elaboração,

⁵⁴² DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès e a questão do Livro*, p. 100. No original: Le fragment n'est pas un style ou un échec déterminés, c'est la forme de l'écrit. A moins que Dieu n'écrive lui-même; et encore faut-il qu'il soit alors le Dieu des philosophes classiques, qui ne s'est pas interrogé et interrompu lui-même, qui ne s'est pas coupé le souffle comme celui de Jabès. (Mais précisément le Dieu des classiques, dont l'infinité actuelle était intolérante à la question, n'avait pas le besoin vital de l'écriture.) (*Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, p. 108).

⁵⁴³ DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès e a questão do Livro*, p. 97. No original: "Et le Livre des questions se tient résolument dans le terrain vague, dans le non-lieu, entre la ville et le désert, où la racine est également refusée ou stérilisée. Rien ne fleurit dans le sable ou entre les pavés, sinon des mots. La ville et le désert, qui ne sont ni des pays, ni des paysages ni des jardins, assiègent la poésie de Jabès et assurent à ses cris un écho nécessairement infini (*Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, p. 105).

Derrida à época não tinha familiaridade senão superficial com a tradição judaica⁵⁴⁴. Aliás, o próprio "A escritura antes da letra" prova o contrário da tese de Handelman: ao arrolar as diversas formas, teológicas ou "científicas", que o Livro recebe, o filósofo coloca entre elas precisamente uma noção judaica, incluindo portanto o hebraísmo na tradição do Livro⁵⁴⁵. A definição (tomada por empréstimo de um importante trabalho de Levinas) precede todas as definições seculares, situando-se como espécie de porta de entrada da própria ideia:

Rabi Eliezer disse: "Se todos os mares fossem de tinta, todos os lagos plantados de cálamos, se o céu e a terra fossem pergaminhos e se todos os humanos exercessem a arte de escrever - elas não esgotariam a Torá que aprendi, enquanto isso não

⁵⁴⁴ Além desta proposta por Handelman, existem ainda outras aproximações. O exato oposto à afirmativa do texto, e segundo consta inclusive seria essa a leitura de Levinas, associa Derrida à Kabbalah e à mística judaica, conforme, por exemplo, DROB, Sanford L. *Jacques Derrida and the Kabbalah*; idem, *Tzitzum and 'Differance': Derrida and the Lurianic Kabbalah*. Ambos disponíveis em <<http://www.newkabbalah.com/index3.html>>. Acesso em 18.02.2013. O próprio Derrida, no entanto, recusa essa ressonância: DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, pp. 111-112; idem, *Gramatologia*, p. 100; ainda, DERRIDA, Jacques. *La dissémination*, pp. 380-384. Por outra via, Habermas também pretende ler Derrida como um filósofo da tradição judaica, interpretação que o último também recusou expressamente (ver, BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co*, pp. 159-161). A tese da vinculação original com o judaísmo já parecia no início da pesquisa bem pouco plausível *do ponto de vista factual*, haja vista Derrida ter afirmado diversas vezes que simplesmente "não conhecia" a tradição, e dada a posição em relação à mística por exemplo na *Gramatologia* e em *Salvo o Nome*. Ver, por exemplo, PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 46-47, 603-604. O próprio Derrida explica que um dos motivos da expressão "messianidade sem messianismo" está ligado à ruptura com a tradição judaica, que, segundo ele, estaria ainda estruturalmente presente no texto de Walter Benjamin; a "messianidade", ao contrário, seria uma condição "quase-transcendental" universal independente do messianismo (DERRIDA, Jacques. *Marx and his sons*, pp. 250-254) (o mesmo pode ser dito em relação a "Torres de Babel"). A pesquisa viu confirmada a hipótese pelo surpreendente estudo arquivístico, nesse caso superando até o excelente Benoît Peeters, de Edward Baring, ao demonstrar que Derrida não se familiarizou com o Talmud senão muito tarde, e que seu início mostrou - para surpresa - vinculado à filosofia cristã (BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 6-7), o que também faz sentido considerando a afirmação em *Circonfissão* de que os rituais hebraicos haviam sido "catolicizados" na sua região na Argélia. Ver ainda: *Le monolinguisse de l'autre*, pp. 83-114; DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, pp. 21 e 83-85 e 92-94; DERRIDA, Jacques, *Entretien*. In: **Heidegger en France**, pp. 119-120; BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co*, pp. 416-431. Também aproximando judaísmo e Derrida em diversas direções: AGAMBEN, Giorgio. *Pardes: la escritura de la potencia*; HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. New York: Albany, 1982, *passim*, especialmente pp. 163-178; CIXIOUS, Hélène. *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*. Paris: Galilée, 2001, *passim*; Mais tarde, o próprio Derrida irá se aproximar, para além da dimensão filosófica, das questões culturais judaicas (por exemplo, do exilado marrano).

⁵⁴⁵ A própria Susan Handelman admite: "It is odd that Derrida does not mention this most obvious point [que o exilado, condenado, acusado etc. é o Judeu], especially since he is so much at pains to uncover the theological assumptions of this privileged logos" (HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses*, p. 169). Respondendo a uma questão similar, Derrida afirma: "creio que a leitura paciente, vigilante, micrológica, interminável não está reservada à tradição judaica. Em seguida, devo confessar que minha familiaridade com a cultura judaica de que o senhor fala é, infelizmente, muito fraca e indireta. (...) Há, no respeito da letra, a origem de uma sacralização. (...) A origem da sacralização me interessa em todo lugar onde ela se produz. A oposição sagrada/secular é ingênua, exigindo muitas questões desconstrutoras. Ao contrário do que se acredita saber, nunca entramos numa era secular. A ideia mesma do secular é de ponta a ponta religiosa, cristã na verdade" (DERRIDA, Jacques. *"Outrem é secreto porque é outro"* (PM), pp. 336-337).

diminuiria a própria Torá de mais do que leva a ponta de um pincel mergulhado no mar"⁵⁴⁶.

A comparação, por isso, é limitada, mas pode explicar, entre outras coisas, a razão da simpatia de Levinas pela obra de Derrida. A noção do Livro como objeto da onto-teologia foi construída à época de modo próximo a Heidegger, tomando a teologia enquanto "metafísica infinitista" e opondo-lhe a finitude diferencial da escritura, engendrada a partir da própria tempo-especialidade em que vai se construindo e desconstruindo. Derrida não tem certeza - na verdade formula uma longa série de perguntas - se o Livro jabèsiano não é senão "uma época do ser", "época moribunda que deixaria ver o Ser nas pálidas luzes da sua agonia ou no relaxamento do seu abraço, e que multiplicaria, como uma última doença, como hipermnésia faladora e tenaz de certos moribundos, os livros sobre o livro morto". Nesse caso, a "escritura antes da letra", ensaio cronologicamente posterior, longe das ressonâncias lacanianas sempre negadas⁵⁴⁷ pelo pensador franco-argelino, poderia ser inclusive uma resposta à tradição judaica. Em síntese: a ideia de que o ser é o gramática cuja decifração poética revela o mundo como totalidade, que o Livro precede o que vem ao mundo, ainda parece a Derrida um "modelo do sentido" cuja época estaria por se encerrar nos livros ou (trata-se, no ensaio de Jabès, da primeira vez que a palavra é usada) na *dyferença*⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *A Gramatologia*, p. 19. No original: Rabbi Eliezer a dit : « Si toutes les mers étaient d'encre, tous les étangs plantés de calames, si le ciel et la terre étaient des parchemins et si tous les humains exerçaient l'art d'écrire — ils n'épuiseraient pas la Thora apprise par moi, alors que la Thora elle-même ne s'en trouve diminuée que d'autant qu'en emporte la pointe de pinceau trempé dans la mer » (*De la grammatologie*, pp. 27-28). Na realidade, seguindo a interpretação de Susan Handelman, esse extrato poderia significar, dentro da tradição rabínica, exatamente o *oposto* da ideia de clausura do Livro que Derrida ataca. Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, pp. 112-113.

⁵⁴⁷ Essa é uma hipótese, contudo, muito mais de *interpretação performativa* que de factualidade, uma vez que Derrida, apesar das denegações, admitia ter lido Lacan (e além da "Instância da Letra", também o "Discurso de Roma") antes de "Da Gramatologia" (DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevista con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, p. 17) e em "O Carteiro da Verdade" não hesita em relacionar com a letra lacaniana o primeiro ensaio do livro (DERRIDA, Jacques. *O carteiro da verdade (CP)*, p. 512).

⁵⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, pp. 113-116; ainda idem, *La différence (MP)*, pp. 6-7. Veremos mais adiante como o pensador franco-argelino aproxima e separa igualmente essa dimensão desértica da teologia negativa, em especial a partir do tríptico Khôra-Paixões-Salvo o Nome.

3.1.3 O Livro e a *Mathesis Universalis*

"O universo infinito da Nova Cosmologia, infinito em Duração tanto quanto em Extensão, no qual a matéria eterna, de acordo com leis eternas e necessárias, move-se sem fim e sem desígnio no espaço eterno, herdou todos os atributos ontológicos da Divindade. Entretanto, apenas estes; os demais, Deus, ao abandonar o mundo, levou consigo."

(Alexandre KOYRÉ, *Do mundo fechado ao universo infinito*)

Não se trata apenas de uma crítica "modernizadora", digamos assim, no sentido de eliminação dos resíduos teológicos que permanecem vivos no bojo da filosofia. Derrida quer ir além de Heidegger, na crítica à onto-teologia, e Levinas, na crítica à totalidade, herdando, contudo, ambas as críticas no sentido da sua radicalização⁵⁴⁹. Trata-se de compreender o projeto fundamental da "Filosofia", com maiúsculo, da *episteme* enquanto expressão do mais fundamental de todos os etnocentrismos: o logocentrismo. Tudo então é posto em questão. Aquilo que Derrida nomeia "figura estrutural", com a qual ele lida no texto, é a ideia de Livro enquanto inscrição oculta das leis da natureza em uma clausura atemporal. A centralidade do texto de Madeleine V-David (cuja obra é anunciada na primeira nota de rodapé como "ocasião" para a publicação de "Da Gramatologia" e mencionada diversas vezes - sempre em concordância - ao longo do texto) é sintomática de algo que pode ter passado em branco para a maioria dos intérpretes: o que Derrida criticava, dedicando algumas páginas ao debate entre Leibniz e Descartes, é a *concepção ocidental de mathesis universalis*⁵⁵⁰. Esse é o ponto exato em que aparece o Livro e pode-se então perceber o que exatamente significa o termo "clausura", ou ainda como Derrida equaciona a crítica à ideia de totalidade.

⁵⁴⁹ A suspeita da lógica da "radicalidade" em Derrida é muito conhecida e se apoia no "efeito de superfície" mencionado. De fato, se de um lado sua crítica é genética e estrutural, fazendo aparecer a metafísica no corpo dos autores em cujo texto a desconstrução intervém, por outro ela sempre realça o caráter *dividido, fraturado*, desses textos, abrindo novas dobras naquilo que eles contêm de subversivo em relação à tradição.

⁵⁵⁰ Sobre o tema, ver RABOUIN, David. *Mathesis Universalis: l'idée de 'mathématique universelle' d'Aristote à Descartes*, passim.

3.1.3.1 *A mathesis universalis de Descartes e Leibniz*

Apesar de o projeto da metafísica pré-crítica encontrar uma ruptura significativa em Descartes e depois Kant, inaugurando o "metafísica da subjetividade", a ideia de Livro continua passando boa parte desses projetos, à medida que depositam em um Deus-fiador a origem dogmática da harmonia cósmica postulada pelos gregos e ratificada pela escolástica, ainda que agora sob suspeição a partir do momento em que o sujeito toma o lugar de âncora gerando a dúvida hiperbólica. A transposição das categorias transcendentais para o âmbito subjetivo (movimento que se completará com o transcendental de Kant) inicia um processo de reversão da transparência clássica, mas ainda permanece de certa forma hesitante em relação à admissão do caráter produtivo da estrutura formal do mundo. A história do Livro, de Descartes a Hegel, é a história dessa hesitação, terminando com um saber absoluto que, perdida toda transparência no início, a recupera integralmente no final. Por outro lado, Derrida é também influenciado pelo contexto cibernético que revive, como dizia Hyppolite, o sonho leibniziano da *mathesis universalis* enquanto teoria geral da informação. A emergência da cibernética enquanto teoria que permite ultrapassar a cesura entre vivo e não-vivo e trabalhar materialmente a constituição reticular dos objetos permitia visualizar uma nova chance para o projeto de *mathesis*. Sob esse ângulo, a recuperação das metafísicas clássicas pelos filósofos dos anos 60 representa o primado salto em direção à superação do correlacionismo.

Como já dito, não é por coincidência que a matriz teórica da gramatologia nasce a partir de uma obra de Madeleine V-David e dedica diversas páginas para o debate entre Descartes e Leibniz acerca da *mathesis*. Contrariando a tradição da transparência que erige a linguagem como arconte do *logos*, Leibniz já teria percebido a necessidade da construção de uma linguagem artificial, de uma escritura, a fim de alcançar o projeto de álgebra geral, substituindo o "raciocínio" pelo "cálculo"⁵⁵¹. Madeleine V-David demonstraria que o projeto leibniziano estava vinculado à ideia contemporânea do século XVII da poligrafia, espécie de escritura universal que conseguiria ultrapassar as particularidades histórico-culturais criando uma "língua filosófica", a *characteristica universalis*. David mostra, em seguida, como essa

⁵⁵¹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 116; DAVID, Madeleine. *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII et XVIII siècles*, pp. 66-67.

ideia alimentava-se do que nomeia de "preconceito chinês", isto é, a convicção de que os ideogramas chineses seriam uma espécie de álgebra universal sem que sejam notações de linguagem, de modo que seu caráter pragmático e histórico ficava oculto em nome da exigência da universalidade ou da dimensão puramente figurativa ("preconceito mexicano")⁵⁵².

Leibniz cumpre assim uma função ambivalente em *Da Gramatologia*. Por um lado, ele representa uma ruptura com a tradição da transparência da linguagem e portanto uma contestação *avant la lettre* do fonocentrismo. A aposta no ideograma chinês contra o fonetismo da linguagem ocidental indicaria um ponto de ruptura com a voz enquanto arconte subtraída à história, trabalhando a marca gráfica enquanto artifício capaz de apresentar a característica universal. O que Leibniz demonstraria contra Descartes seria a natureza puramente intuitiva da *mathesis* cartesiana, à medida que supõe uma filosofia pronta a fim de possibilitar a língua universal, revelando sua fragilidade em relação a um projeto que inscreve sua estrutura, permitindo uma construção de ordem superior. No entanto, para Derrida a *mathesis* leibniziana, "malgrado a sedução que pode exercer sobre nossa época"⁵⁵³, continuaria pressupondo um conceito de "simples absoluto", reenviando à teologia infinitista e ao *logos* ou ao "entendimento infinito" de Deus. Dessa forma, a solução leibniziana não representaria uma verdadeira ruptura com o logocentrismo, baseando-se ainda no fiador divino (o Livro) a fim de promover uma escrita universal.

Além disso, a *mathesis* leibniziana demonstraria que o logocentrismo é também um etnocentrismo, à medida que o "preconceito chinês" faz com que os ideogramas representem uma "alucinação europeia" cujo papel não é apenas fortuito, mas uma forma de,

⁵⁵² David explora a admiração de Leibniz pelo Padre Kircher e os "jesuítas de Cantão" que criam um novo hieroglifismo para incorporar a China. As obras "Polygraphie" (1663) e "Ars Magna Sciendi" (1699), serão alvos do encanto do filósofo, que inclusive trocou correspondência com Padre Kircher, percebendo a partir desta a relação entre poligrafia e enciclopédico. Segundo David, contudo, Leibniz foi gradualmente abandonando o projeto poligráfico à medida que se aproximava da matemática (DAVID, Madeleine. *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII et XVIII siècles*, pp. 61-65 e 80).

⁵⁵³ Essa expressão prova que Derrida discutia nesse tópico expressamente com as teorias pós-cibernéticas de Hyppolite e Serres, rebatendo o projeto de *mathesis universalis* a partir da teoria da informação com a gramatologia (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 117). Leibniz também aparece nos textos *Edmond Jabès et la question du Livre (ED)* (pp. 107-108) e *Force et signification (ED)* (pp. 27-34). Ver JOHNSON, Christopher. *The cybernetic imaginary*. In: *Reading Derrida's Of Grammatology*, pp. 11-14. Na defesa de Leibniz, ver no mesmo volume DAVIES, Paul. *Why Leibniz?*, pp. 81-91. Como já destacado em relação aos outros filósofos, as aproximações feitas aqui são *comparativas*, explicitando as posições de Derrida *por contraste*. Por isso, não me oponho às leituras, especialmente de viés deleuziano, em torno da potência do pensamento de Leibniz ainda hoje. (Ver, p.ex., *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2009, Déborah Danowski e Edgar Marques (org.), em especial sobre o tema o texto de Olga Pombo, *Linguagem e Conhecimento em Leibniz*, pp. 14-16).

complementado por um "fora" que na realidade é apenas uma projeção, o Ocidente fazer com que a "admiração hiperbólica" por outras culturas seja na realidade um auto-elogio⁵⁵⁴. Forçoso perceber nesse movimento uma resposta aos trabalhos de Hyppolite e Serres recuperando a *mathesis* leibniziana e ao mesmo tempo ao anti-etnocentrismo de Lévi-Strauss, acusado desde logo de gerar uma inversão especular que projeta sobre o outro uma origem "dourada" que na realidade é um auto-elogio do Ocidente (argumento que será desenvolvido na segunda parte do livro). Somente no século XVIII, com Fréret e principalmente Warburton, como já visto, a escritura liberando-se dos "preconceitos" diversos, sendo lançada na sua plena historicidade e por isso viabiliza seu deciframento.

3.1.3.2 *A mathesis universalis de Husserl*

Mas é a partir de Husserl que o projeto de Derrida, tão distinto da restauração da metafísica planejada pelo primeiro, pode ser entendido. Para tanto, é necessário se perceber, nas pegadas da "Origem da Geometria" e seguindo a linha de Suzanne Bachelard e Tran Duc Thao, que todo projeto de Husserl é como que *pervadido* por dentro para, a partir da sua própria condição generalíssima, explodir em uma abertura incontável. De certa forma, isso é verdadeiro para todos os discípulos de Husserl, desde Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Jaspers, Scheler. No entanto, a abertura que Derrida provocará será por outra dimensão que não a radicalização da fenomenologia na direção correlacional. Enquanto Hyppolite procurava associar o hegelianismo às teorias da informação e Serres recuperava o materialismo atomista, Derrida encontrava em Husserl também o mesmo projeto por uma via paralela às recepções francesas precedentes⁵⁵⁵.

Como Suzanne Bachelard afirma diversas vezes comentando "Lógica Formal e Lógica Transcendental", o programa husserliano era a construção da "gramática pura" desejada pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII, capaz de fundir a lógica e a matemática formal, obtendo

⁵⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 119.

⁵⁵⁵ Suzanne Bachelard afirma que, seguindo Husserl e Descartes, seria um equívoco rebaixar a fenomenologia transcendental a uma epistemologia fenomenológica (BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, p. 134).

com isso, na rigorosa linhagem aristotélica, uma espécie de *ontologia formal*⁵⁵⁶. A fenomenologia seria uma ontologia geral do mundo objetivo e a gramática pura uma das ciências *a priori*. A estratégia de Husserl será uma "estratificação da lógica"⁵⁵⁷. O filósofo insistirá no valor da formalização, rechaçando a ideia hegeliana de que seria "vazia"⁵⁵⁸. Mas a razão (enquanto forma estrutural da subjetividade transcendental) teria uma dupla face: de um lado, a lógica tradicional (conceitos, julgamento etc.); de outro, as estruturas da subjetividade pensante que estão ocultas⁵⁵⁹. A partir da elucidação dos dois estratos, chegar-se-ia a uma objetividade que ultrapassaria o "sentido" inicial, numa jornada (que Bachelard chama "dialética" ou até "zig-zag"⁵⁶⁰) em direção à transcendência. Sem a ingenuidade do empirismo e racionalismo clássicos, e nesse caso seguindo Leibniz, Husserl suspeitará do motivo teológico de uma linguagem transparente da natureza que estaria pré-dada, e irá fazer espécie de conciliação entre a dimensão construtiva das idealidades e sua objetividade para além do sujeito⁵⁶¹. É exatamente esse o tema trabalhado por Jacques Derrida na introdução à "Origem da Geometria", o estatuto ontológico das idealidades matemáticas. A estrutura do transcendental como condição de possibilidade, em Husserl presente no sujeito, irá gradualmente se deslocar para a escritura como tal⁵⁶², em um passo similar ao de Heidegger.

Derrida, portanto, irá *habitar* essa ontologia formal e, por dentro, fazê-la transbordar. Em "Da Gramatologia", isso é sintetizado da seguinte forma:

Para pensar radicalmente o jogo, é, pois, preciso primeiramente *esgotar* seriamente a problemática ontológica e transcendental, atravessar paciente e rigorosamente a questão do sentido do ser, do ser do ente e da origem transcendental do mundo - da mundanidade do mundo - seguir efetivamente e até o fim o movimento crítico das questões husserliana e heideggeriana, conservar-lhes a eficácia e sua legibilidade. Que seja sob rasura e sem o que os conceitos de jogo e de escritura a que se terá recorrido permanecerão presos nos limites regionais e num discurso empirista, positivista ou

⁵⁵⁶ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 60-61, 80, 103, 179-180, 197, 206, etc. Segundo Bachelard, Husserl entendia faltar a Aristóteles uma ontologia formal que contivesse todas as formas da ontologia material (idem, p. 93). RABOUIN, David. *Mathesis Universalis: l'idée de 'mathématique universelle' d'Aristote à Descartes*, p. 18.

⁵⁵⁷ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, p. 55.

⁵⁵⁸ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 152.

⁵⁵⁹ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 46-48.

⁵⁶⁰ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 142, 311-312. Estratégia que já Leibniz contrapunha a Descartes, ambos inspirações de Husserl (POMBO, Olga. *Linguagem e conhecimento em Leibniz*, pp. 19-20).

⁵⁶¹ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 58-59.

⁵⁶² A própria Suzanne Bachelard anotava que, embora excluam extensão espacial, as formações lógicas acederiam a isso mediante a escritura e a linguagem, sendo elas, enquanto "*réelle*", que qualquer tipo de empirismo não consegue pensar (BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 164-166). Ainda: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 90-92, 104-105.

metafísico. O alarde que os defensores de um tal discurso oporiam então à tradição pré-crítica e à especulação metafísica não seria senão a representação mundana de sua própria operação. É pois o *jogo do mundo* que é preciso pensar *primeiramente*: antes de tentar compreender todas as formas de jogo no mundo⁵⁶³.

De um lado, pode-se ler nessa passagem uma superação do "correlacionismo" na direção de uma "ontologia transcendental"⁵⁶⁴. Derrida não restringe a um sujeito que conhece o mundo, mas ao próprio mundo como tal (não apenas os "jogos no mundo", mas o "jogo do mundo"). Por outro lado, essa ontologia, apesar de não se restringir ao nível epistemológico, saltando em direção ao real, não pode cair em nível pré-crítico: após colocada a questão da finitude em Kant, não é possível voltar à pura e simples especulação metafísica. A filosofia não pode simplesmente apagar o transcendental, reduzindo-se a um tipo de positivismo científico, mas ao mesmo tempo isso não pode significar o retorno do Livro e do logocentrismo. Sempre que se trata de atacar realismo e nominalismo ao mesmo tempo, como dois lados da mesma moeda, Derrida parte para o rigor da filosofia husserliana, mostrando como ambos não se sustentam sozinhos:

C'est pour éviter de retomber dans cet objectivisme naïf que nous nous référons ici à une transcendance que nous mettons ailleurs en question. C'est qu'il y a, croyons-nous, un en-deçà et un au-delà de la critique transcendantale. Faire en sorte que l'au-delà ne retourne pas d'un *parcours*. Ce *parcours* doit laisser dans le texte un sillage. Sans ce sillage, abandonné au simple contenu de ses conclusions, le texte ultra-transcendantal ressemblera toujours à s'y méprendre au texte pré-critique. Nous

⁵⁶³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 61. No original: "Pour penser radicalment le jeu, il faut donc d'abord *épuiser* sérieusement la problématique ontologique et transcendantale, traverser patiemment et rigoureusement la question du sens de l'être, de l'être de l'étant et de l'origine transcendantale du monde - de la mondanité du monde - suivre effectivement et jusqu'au bout le mouvement critique des questions husserlienne et heideggerienne, leur conserver leur efficace et leur lisibilité. Fût-ce sous rature, et faute de quoi les concepts de jeu et d'écriture auxquels on aura recours resteront pris dans les limites régionales et dans un discours empiriste, positiviste ou métaphysique. La parade que les tenants d'un tel discours opposeraient alors à la tradition pré-critique et à la spéculation métaphysique ne serait que la représentation mondaine de leur propre opération. C'est donc le *jeu du monde* qu'il faut penser *d'abord* : avant de tenter de comprendre toute les formes de jeu dans le monde" (*De la grammatologie*, p. 73).

⁵⁶⁴ Conforme a definição de Markus Gabriel, "transcendental ontology investigates the ontological conditions of access to what there is" (GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology*, p. ix). Gabriel, no entanto, pressupõe que a ontologia se distingue da metafísica pela pretensão de totalidade da última. Já na Introdução à Origem da Geometria Derrida menciona Jean Hyppolite na busca de um "campo transcendental sem sujeito" no qual as próprias condições do sujeito apareceriam como consequência do campo, relacionando-o à escritura (DERRIDA, Jacques. *Introduction*, pp. 85-86). No caso de Derrida, tanto ontologia quanto metafísica são "ciências" da clausura (assim como a própria ciência) (DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, p. 115) e falocêntricas (*Donner les temps*, pp. 74-75). Por isso, o nome desse novo campo, como veremos em seguida, será *grafemática*.

devons former et méditer ici la rature des concepts doit marquer les lieux de cette méditation à venir⁵⁶⁵.

À medida que se deixa mergulhar nesse projeto que cobre todo real, imediatamente irá fazer com que essa "totalidade" ainda regida regulativamente pelo infinitismo do Livro se veja finita e temporalizada, jogando Heidegger contra Husserl. Se a *mathesis universalis* não é propriamente teológica, por outro lado as "ideias regulativas" kantianas, apesar de inalcançáveis, jogam o papel de deixar o tabuleiro intacto, restaurando a metafísica na forma da fenomenologia⁵⁶⁶. Assim, a teleologia husserliana é o elemento que a liga à metafísica do Livro. Husserl já expressa a forma contemporânea mais genérica de pensar a questão. Ainda hoje chave para a manutenção da ideia de Livro, defendida por muitos filósofos e cientistas, está na sua transposição para o ângulo *regulativo*: o universo permanece intacto no seu "bom infinito", mas o intelecto finito humano não pode alcançá-lo por falta de recursos cabíveis. Potencialmente, esse objetivo é alcançável, faltam-nos apenas os meios, e talvez faltem para sempre. No entanto, o Livro permanece ideia regulativa sem que possa ser refutado⁵⁶⁷. O fato de que todo algoritmo é finito, por exemplo, não abalaria a convicção de que seria possível encontrar um algoritmo que transpusesse os limites das suas condições de possibilidade, passando a uma estrutura universalíssima. O algoritmo é finito na sua condição de contingência material, mas idealmente seria possível existir um algoritmo universalíssimo capaz de "calcular" a *mathesis universalis*, apresentando de forma transparente as leis eternas e universalíssimas que regem o universo. A tarefa do intelecto (da ciência, da filosofia etc.) seria alcançar esse algoritmo⁵⁶⁸. Como se vê, trata-se de estrutura similar à que Husserl defendeu no seu projeto de restauração da metafísica, remetendo as estruturas da *mathesis universalis* para o âmbito teleológico e admitindo, em contrapartida, um falibilismo irreduzível.

⁵⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 90. Como se pode ver, trata-se da mesma questão recentemente apareceu em Meillassoux, tendo o autor distinguido, para tanto, "metafísica", identificada com a tradição pré-crítica, e "especulação", daí se criando a ideia de "realismo especulativo" e "virada especulativa".

⁵⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 72.

⁵⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 109-117.

⁵⁶⁸ Ver ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*, pp. 66-71.

3.1.3.3 A Ontologia Fundamental de Heidegger

Sem o pensamento do ser heideggeriano, a desconstrução não poderia ter espaço. A desconstrução é uma repetição do gesto de *Destruktion* da onto-teologia, especialmente em relação da entificação do ser que esta produziu. O próprio Derrida admite que o termo "desconstrução" já é uma tradução (transcriadora) da *Destruktion* de Heidegger. A metafísica precisa ser tirada das suas prateleiras empoeiradas, voltando-se às pressuposições fundamentais a fim de questionar o castelo de cartas que se construiu ao longo dos últimos séculos. Para Heidegger, a tradição metafísica produziu uma objetificação do ser, sendo por isso devedora da ontologia da substância aristotélica. O "esquecimento do ser" é a reificação objetivadora que oculta sua abertura fundamental. É também esse o sentido da preponderância da presença enquanto privilégio do presente e cobiça onto-teológica da eternidade, fazendo da *ousia* como ponto e da espacialização do tempo como linha a convergência entre substância e presença.

Contudo, ainda que Heidegger seja fundamental inspiração de Derrida, este vê naquele resíduos daquela metafísica que o alemão gostaria de apagar. Assim, o pensamento do ser, apesar de exigir que se siga seu rastro até o fim, precisa ser ultrapassado em direção a uma finitude ainda mais avassaladora, cuja ruptura com a tradição exige inclusive a ruptura com a própria ideia de "sentido". Heidegger, para Derrida, ainda se deixaria comandar pela exigência nostálgica de um *sentido do ser*, não se entregando à errância do pensamento finito cujas condições de possibilidade ele próprio viabilizou para fazer um apelo arcaico, um "retorno à origem". O "sentido do ser" e o "pensamento" inflacionado seriam, assim, as "últimas moradas" do logocentrismo, ainda que também abram as comportas para sua superação. Não se trata, portanto, de uma ruptura com o pensamento heideggeriano, como faz com a oposição entre ética e ontologia o Levinas de "Totalidade e Infinito", mas de um aprofundamento das questões que tanto a ontologia fundamental quanto a fenomenologia transcendental puseram⁵⁶⁹. A ideia de um sentido arqui-originário que seria recuperado seria

⁵⁶⁹ Referindo a linguística e o estruturalismo (sobre os quais se ergue a gramatologia), "dans l'espace rigoureusement délimité de cette percée, ces 'sciences' ne sont plus *dominées* par les questions d'une phénoménologie transcendante ou d'une ontologie fondamentale. On dira peut-être alors, suivant l'ordre des questions inaugurées par *Sein und Zeit* et radicalisant les questions de la phénoménologie husserlienne, que cette percée n'appartient pas à la science elle-même, que ce semble ainsi se produire dans un champ ontique ou dans

uma tentativa restauradora de Heidegger que Nietzsche, por exemplo, já teria superado em seu niilismo afirmativo. Voltarei a esses pontos.

...

Um problema que decorre dessa "nostalgia" heideggeriana pelo "nome próprio" do ser é o privilégio da ontologia. Assim, Heidegger, apesar de postular a abertura e não-entificação do ser, ainda manteria a estrutura do fundamento intacto, ainda que esse fundamento seja ele próprio abissal. Pensado dessa forma, o ser constituiria o fundamento impensado das ciências, gerando o caráter regional destas em relação a uma filosofia estruturante. Esse dualismo regional/fundamental será constantemente posto em questão por Derrida, por exemplo quando afirma que a psicanálise, a biologia e a linguística não são simplesmente "ciências regionais", e que seu campo pode se alastrar por diversas áreas sem hierarquia⁵⁷⁰. Pode-se perceber nisso a nítida influência do modelo transversal e comparatista do estruturalismo, cuja característica em termos institucionais (e muito por influência de seu fundador Claude Lévi-Strauss) é justamente desprezar o privilégio da filosofia. Derrida propõe, contrariamente à imagem ainda kantiana que Heidegger faz sobreviver da filosofia como campo transcendental que é condição das ciências empíricas, um modelo em que *os problemas transcendentais podem emergir a partir de qualquer margem*, sem que a filosofia possa reivindicar o caráter "a priori" sobre os demais. As razões para tanto não são apenas metodológicas, mas necessárias, conforme veremos a seguir.

une ontologie régionale ne leur appartient pas en droit et rejoint déjà la question de l'être elle-même" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 35); ainda *La différence (MP)*, pp. 28-29. Ver adiante.

⁵⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 124, 131-132, 139-140. Em *La vie la mort*, Derrida mostra como a retórica heideggeriana de um fundamento sem dominação é a própria retórica da dominação (idem, *La vie la mort*, s/n); ainda, *De l'esprit: Heidegger et la question*, p. 33; Uma outra visão que resgata Heidegger quanto ao tema está em ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 64-65).

3.2 O INÍCIO DA ESCRITURA

"Não, não há de um lado a linguagem e do outro a realidade" (J. Derrida, "Outrem é secreto porque é outrem")

"Kafka dizia: 'Somos pensamentos niilistas que se erguem no cérebro de Deus' (J. Derrida, "Edmond Jabès e a questão do livro")

Derrida nunca escondeu certa perplexidade com a proeminência que o termo desconstrução foi ganhando ao longo dos anos. Podemos observar em *Da Gramatologia*, por exemplo, não ser o termo mencionado senão poucas vezes. Embora afirme ter criado uma sequência de conceitos sem hierarquia, parece nítido que os dois conceitos mais importantes no projeto inicial eram o de *escritura*, temática central dos seus escritos até o meio dos anos 70, e o de *dyferença*, que deu origem ao seminal ensaio no qual explicita grande parte das suas premissas e fontes. Foi a partir da recepção norte-americana⁵⁷¹, depois expandindo-se ao mundo inteiro, que o termo foi recebendo mais e mais destaque até tocar o coração na obra derridiana, tornando-se seu mote principal e sua maneira de operar. Por isso, um leitor que tenha uma compreensão meramente vulgar da sua obra - por exemplo, "Derrida, o desconstrutivista" - ficaria um pouco perplexo ao abrir as páginas das primeiras obras e observar que havia uma ideia forte de ciência, uma filosofia positiva no sentido de que carrega consigo um quadro teórico subjacente que orienta a leitura dos autores enfrentados nos ensaios. O inesperado destaque dado à *desconstrução* em relação à *escritura* indica, no entanto, que o sentido de uma "ontologia" subjacente aos argumentos desconstrutivos de Derrida acabou, na maioria dos casos, sendo subestimado para a maioria dos intérpretes.

Apesar das críticas a Husserl e Heidegger, Derrida não se reconhece no realismo empirista. Conquanto a *mathesis universalis* husserliana e a ontologia *fundamental* heideggeriana continuem a longa tradição do Livro, Derrida reconhece que a questão transcendental não pode ser simplesmente ignorada em nome de uma experiência direta

⁵⁷¹ A razão mais nítida parece ser a recepção norte-americana da obra do autor, basicamente realizada em departamentos de teoria literária onde as obras de Hegel, Husserl e Heidegger (para não falar do estruturalismo mesmo) eram pouco conhecidas, sendo o mote principal da interpretação a leitura de textos e a desconstrução como "método" (ver PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 212-215 e 543-554, especialmente p. 545; DERRIDA, Jacques. *Philosophie et littérature* (MAR), pp. 125-127). Saliente-se, contudo, que embora teoricamente frágil, essa recepção foi importante pelo próprio mal-estar que Derrida sentia na França, sendo os EUA um local que o acolheu (especialmente com Paul De Man) e fortaleceu suas convicções.

"realista". Na realidade, cabe lembrar que nos anos 60 e 70 proliferavam as tentativas de desenvolvimento da "não-filosofia" de modos completamente distintos, mas uniformes quanto ao tema, por pensadores fundamentais como Emmanuel Levinas, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e inclusive em alguns momentos Louis Althusser. Para além da dimensão de exterioridade (alteridade, loucura, culturas ameríndias, política) em relação à "metafísica", também a aliança estruturalista entre linguística e etnologia resultava em avanços significativos, criando um novo pensamento formal que não se deixava, ao menos em alguma medida, colonizar pelas formas filosóficas clássicas. Nesse ponto, Derrida sempre se mostrou tradicional e hegeliano: o "fora" da filosofia não se obtém na topologia filosófica do dentro e fora, a começar pela ereção do limite como platonismo do mais clássico, mas invaginando as bordas, timpanizando a filosofia⁵⁷². Portanto, o caminho (que mais tarde será identificado com a própria desconstrução) é um trajeto sinuoso e oblíquo que habita as estruturas que pretende abrir, no qual o método confunde-se com a própria errância que torna porosas as fronteiras.

O desafio que Derrida se propõe é construir um pensamento que supere a grande cisão da tradição. De um lado, o idealismo e formalismo (hilemórfico) da onto-teologia, baseado na ideia de Livro cuja era, como vimos no capítulo anterior, estaria se encerrando. De outro, o materialismo e o empirismo, geralmente caracterizados como "não-filosofia", baseados na contingência e na errância, ainda que incapazes de explicar a existência do transcendental sem tratá-lo como epifenômeno, repetindo o platonismo como espelho invertido. A escritura aparecerá então como uma teoria *formal* que, contudo, tratará de ser *finita*, contrariando o primado do Livro da tradição.

3.2.1 A escritura como *mathesis universalis*

3.2.1.1 O "quase transcendental": uma solução insuficiente

Em alguns escritos Derrida, seguido por importantes intérpretes - dentre os quais, por exemplo, Geoffrey Bennington, Rodolphe Gasché e John Protevi - encontram na ideia de

⁵⁷² DERRIDA, Jacques. *Tympan (MP)*, pp. XX-XXI.

"quase transcendental" uma alternativa para o equacionamento dessa questão. Bennington, por exemplo, descreve assim a questão: "Apenas a idealidade do signo 'eu' permite o movimento de transcendência em relação ao 'eu' concreto que o enuncia: essa idealidade depende da repetição que implica a possibilidade de minha morte como figura de minha finitude necessária. Tendo assim 'produzido' o transcendental, a filosofia situa a morte ao lado do empírico e do acidental, ao passo que ela era necessária para a produção daquilo que agora a secundariza"⁵⁷³. O transcendental, como diz Protevi, estaria em uma relação de subida/descida, a partir do qual, sem se reduzir ao empírico, tampouco seria transcendente. Essa posição gera alguns problemas que não irei abordar⁵⁷⁴ porque, no lugar de me opôr a ela, procurarei simplesmente oferecer uma via alternativa. A ideia de plasticidade de Catherine Malabou permite a reconfiguração do problema transcendental por uma via diferente do "quase transcendental" no pensamento da escritura que, à época em que a expressão começou a proliferar na obra derridiana, encontra-se em segundo plano. Procurarei recuperar essa dimensão abrindo uma nova janela no *hiperlink* derridiano. A exposição será dada em seguida e nos capítulos seguintes enfrentarei as objeções - inclusive da própria Malabou - acerca da compatibilidade entre escritura e plasticidade.

3.2.1.2 O sulcamento do transcendental

Como pensar simultaneamente a idealidade e a materialidade sem que o ideal seja reduzido a "epifenômeno" (materialismo vulgar)⁵⁷⁵ ou o real seja reduzido à "aparência"

⁵⁷³ BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*, pp. 192-193. Até aqui, acompanho a posição. No entanto, em seguida o autor faz o paralelo com um elemento "fora-da-lei" que constituiria o transcendental enquanto excluído. Diz ele: "Toda lei se comunica 'finalmente' com um fora-da-lei absoluto que estaria em posição 'transcendental' em relação a toda legalidade dada, e que foi, justamente, chamado de dom da lei, ou promessa" (idem, p. 196). Aqui o autor abdica da imanência para recuperar um transcendental transcendente (mesmo que uma transcendência precária), o que, apesar da recusa de identificação com uma ontologia fundamental, parece ter sido solucionado com maior acuidade pelo próprio conceito de escritura que precede empírico e transcendental *sem* transcendência, como *imanência aberta*. Para Bennington, eclode o problema da indecibilidade. No entanto, essa indecibilidade não precisa ser pensada em termos de transcendental nem de transcendência. O transcendental como *efeito* da escritura parece, por isso, resolver melhor o problema do que essa "alteridade transcendental".

⁵⁷⁴ PROTEVI, John. *Political Physics*, pp. 85-87.

⁵⁷⁵ O "materialismo vulgar" também poderia ser um "fiscalismo" no sentido forte, reduzindo todo discurso transcendental a um epifenômeno do empírico. Ele acabaria, no entanto, caindo em um psicologismo que não conseguiria pensar as idealidades. Derrida utiliza o argumento husserliano repetindo Suzanne Bachelard contra o empirismo fiscalista (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 94-95 e 232; BACHELARD, Suzanne. *La*

(platonismo)? Como criar uma filosofia do conceito que não seja um formalismo do Livro ou um materialismo que não seja uma filosofia espontaneísta da *physis*? A fim de pensar a forma sem reificá-la e sem cair no movimento inverso de um empirismo puro, Derrida utiliza a imagem psicanalítica do *sulcamento* (*frayage*) para pensar a questão da forma. O sulcamento gera uma "efração do transcendental" cujas marcas constituem a própria idealidade sem que esta possa ser reduzida a epifenômeno do empírico⁵⁷⁶. Como Husserl mostrara, embora as estruturas da objetividade sejam constructos humanos, elas não perdem com isso sua característica universal e objetiva, reduzindo-se a instâncias psicológicas. No entanto, esse transcendental *não pré-existe* às condições empíricas; ao contrário, ele somente se apresenta retroativamente. A origem já é uma repetição. É preciso pensar essa *arquiescritura* em termos de um transcendental e empírico *ao mesmo tempo*. Curtis já mostrara como a metáfora do Livro implicava a estrutura do sulcamento no papel: essa ideia, que a psicanálise trabalha como "trilhamento" ou "facilitação", corresponde à *inscrição das formas no mundo* não como resultado de um processo de espelhamento real-ideal, como a metafísica do Livro pensava, mas como campo que precede, na sua efração, a própria cisão que mais tarde será efetivada em empírico e transcendental. A um só golpe o transcendental se materializa e o empírico se formaliza, ainda que essa formalização seja um efeito retroativo de uma materialidade que não se deixa totalizar nem capturar integralmente por um mundo de formas pré-dadas. Tudo isso pode ser resumido na seguinte formalização: ***o transcendental é o empírico seguindo seu próprio rastro.***

A idealidade existe como "suprassensível no sensível", expressão de Marx que Derrida

logique de Husserl, pp. 164-166). Markus Gabriel afirma: "Even though the domain of all domains does not exist, the universe exists qua object domain of physics. There is no problem with the existence of the universe as long as we understand that the universe is just one object domain among others. If it were the only object domain, as physicalism tries to make us believe, then it could not exist, and this goes for anything and everything determinate. And as soon as many object domains exist, the domain of all domains does not exist anymore. Of course, it never existed. As Heidegger thus correctly pointed out, Being is Nothing, for it does not exist" (GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology*, p. xxvii). Derrida ratifica esse argumento heideggeriano em *La vie la mort*, seminário no qual, embora subscreva a crítica ao fisicalismo (pensamento do ser como *physis*) que Heidegger imputa a Nietzsche, termina defendendo o último do ataque com base na própria condição "pós-ontológica" do discurso nietzschiano e na *textualização* da biologia, que responderia à crítica da *entificação* realizada pelas ciências regionais (DERRIDA, Jacques. *La vie la mort*, s/n; ver ainda *De l'esprit: Heidegger et la question*, pp. 86-88). Veremos em seguida, portanto, como a crítica ao fisicalismo de Derrida não deságua no idealismo, mas em um materialismo não-hilemórfico.

⁵⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès e la question du Livre (ED)*, pp. 110-111. Em *A diferença*, os tradutores optaram por traduzir "frayage" por "sulcamento" (DERRIDA, Jacques. *A diferença*, p. 51), tradução que, em linhas gerais, adotei. Trata-se da palavra alemã *Bahnung*, para a qual já foram propostas diversas traduções: por exemplo, trilhamento ou facilitação (p.ex, GARCIA-ROZA, Luis. *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol. 1, pp. 58-62). Forçoso reconhecer, contudo, que o próprio tratamento que Derrida deu à questão do rastro/traço ultrapassa o freudiano, de modo que não necessariamente o *sulcamento* precisa ficar adstrito ao sentido da palavra germânica *Bahnung*.

toma emprestada. É seu caráter iterável que irá torná-la ideal. Idealidade e iterabilidade, portanto, estão diretamente conectadas. O que transforma a idealidade não é a duplicação do Livro, mas a capacidade de reproduzir-se em termos de formas no maior número possível de casos. Ao contrário da pirâmide da perfeição inteligível, trata-se aqui da materialidade repetível dada desde baixo, isto é, desde a Terra⁵⁷⁷. A idealidade se inscreve nessa *Khora* (Terra), ganhando esse caráter quanto maior é a sua abrangência em termos de reprodutibilidade. O processo de criação das categorias, portanto, não é nem subjetivo nem objetivo: por um lado, é criação humana, invenção conceitual; por outro, nada tem a ver com qualquer internalismo ou psicologismo - todo psicologismo é derivado dessas estruturas que o antecedem de direito. As estruturas são parte da história do rastro enquanto aventura extra-humana, da qual a humanidade é apenas uma parte.

Portanto, a escritura enquanto *teoria formal empírica* é, ao mesmo tempo, uma teoria transcendental, uma vez que antecede a própria divisão clássica entre empírico e transcendental. Trata-se de uma teoria da forma sem hilemorfismo: sem a crença de que a matéria é substância contingente e a forma, essência necessária⁵⁷⁸. É o próprio *grafema*, como veremos a seguir, que marca sua possibilidade e destrutibilidade escrevendo sua estrutura finita, sem estar guiado por nada que o comande de fora. Transcendental e empírico são modos imanes de economia da escritura. Nenhum fundamento sustenta o real por fora, como transcendência, nada se esconde em um sentido inefável. A *mise en abîme* não é uma profundidade escondida, mas a própria inexistência desse fundo. A abismo não é um fundo, mas um fundo sem fundo (se fosse um fundo, não seria abismo)⁵⁷⁹. Não há nome próprio. Nada sustenta esse movimento, por isso, como veremos, a *dyferença* é nada, esse pensamento não pesa nada, não *quer dizer* nada. O pensamento formal da tradição metafísica não será ignorado, mas levado a um outro lugar a partir da emergência e liberação da escritura.

⁵⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, pp. 79-81; idem, *De la grammatologie*, p. 134, 141; idem, *La voix et le phénomène*, pp. 58-59; *Limited Inc*, p. 19.

⁵⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 70-71; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 316. O tema da desconstrução do hilemorfismo por Jacques Derrida é o ponto principal do trabalho de PROTEVI, John. *Political Physics*, passim, tendo inspirado a tese na questão. O texto de Protevi, por sua vez, é uma leitura de Derrida inspirada na crítica ao hilemorfismo de Deleuze/Guattari e Gilbert Simondon, fonte de todo debate.

⁵⁷⁹ Em *La vie la mort*, Derrida faz uma aproximação que sempre evitou, provavelmente prevendo mal-entendidos, entre *mise-en-abîme* e *caos* (no sentido grego) a partir da polêmica entre Heidegger e Nietzsche. O caos, no sentido grego, seria uma necessidade sem lei humana ou divina, sem finalidade ou intenção, que resistiria, conforme ressalta a *Gaia Ciência*, à qualquer antropomorfização e, contrariando a leitura de Heidegger, a qualquer totalização ou fechamento (DERRIDA, Jacques. *La vie la mort*, s/p). Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Khôra*, p. 47 e p. 74, nota 4; "deserto abissal e caótico, se o caos descreve primeiramente a imensidão, a desmesura, a desproporção no escancaramento de uma boca aberta" (idem, *Spectros de Marx*, p. 47, trad. modificada; *Spectres de Marx*, p. 56; *De la grammatologie*, p. 233).

3.2.1.3 Do signo ao grafema

O rastro é sempre rastro finito de um ser finito. Ele mesmo pode, portanto, desaparecer. Um rastro indelével não é um rastro. O rastro inscreve em si mesmo sua própria precariedade, sua vulnerabilidade de cinza, sua mortalidade. Tentei tirar todas as conseqüências possíveis desse axioma, no fundo muito simples.

(DERRIDA, Jacques. "Outrem é secreto porque é outro").

O signo tem a peculiaridade de reunir ideal e material, inteligível e sensível. Hegel já demonstrara que o signo é precisamente o *medium*, o lugar de passagem no qual as dualidades kantianas encontram a respectiva articulação⁵⁸⁰. Bidimensional (significante e significado), ele transborda a materialidade e a imaterialidade a uma só vez, uma vez que se trata de um conceito relacional⁵⁸¹. Com o signo, Derrida enxerga um elemento que permite cruzar a separação entre empírico e transcendental, material e ideal, sem se reduzir a nenhum dos pólos⁵⁸². Na sua bimensionalidade, ele evita a reificação da idealidade, característica do idealismo (à medida que pressupõe um mundo paralelo de idealidades) e de algumas formas de realismo (quando projetam a existência de entidades matemáticas ou morais no mundo, por exemplo), mas ao mesmo tempo dispensa a existência do "referente", à medida que este sinaliza uma ontologia da substância (materialismo, empirismo ou fisicalismo). O signo, portanto, permite pensar, a partir do campo da linguagem, um fenômeno cuja existência é dada sem a forma do um. Seu caráter diferencial lhe concede a forma de um *feixe*, fora dos quadrantes tanto da reificação essencialista do *eidos* quanto da substancialista do referente (ou da "coisa"). É uma forma de contornos relacionais que se dá no intervalo diferencial, sem se reduzir a qualquer dos dois pólos. Em síntese e como explica Maniglier, "o signo não é tanto um tipo empírico que uma correlação entre os limites de variação"⁵⁸³.

Após analisar as teorias do signo de Saussure (semiologia) a Hjelmslev (glossemática), Derrida acompanha Peirce, tido como momento mais radical, em torno de

⁵⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *Le puits et la pyramide (MP)*, pp. 91-92.

⁵⁸¹ WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*, p. 16.

⁵⁸² "Afirmar o arbitrário fundamental do signo é simplesmente reafirmar, de outro modo, que não há, em primeiro lugar, signos, mas sempre, em primeiro lugar, línguas, ou em outras palavras, há uma estrutura, irreduzível às aderências particulares dos elementos que ela põe em jogo. Em termos hjelmslevianos, a forma não está contida nas substâncias" (WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*, p. 35).

⁵⁸³ MANIGLIER, Patrice. *Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale*, p. 385. Ver ainda DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, pp. 11-12.

uma visão realista dos signos. A arbitrariedade do signo, seu devir-imotivado⁵⁸⁴, transpõe as fronteiras entre natureza e cultura, gerando como seu efeito as oposições entre *physis* e seu outro. O projeto semiótico de Peirce estaria atento a esse devir-imotivado: ao reconhecer a dependência do simbólico em relação não-simbólico, ele não recua diante da hipótese, mas faz os símbolos remeterem a outros símbolos que não dependem de uma lógica para se constituir. Para Peirce, os signos não representam coisas, mas as *coisas são signos*:

Peirce vai muito longe em direção ao que chamamos mais acima a desconstrução do significado transcendental, que, num ou outro instante, daria um final tranquilizante à remessa de signo a signo. Identificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irreprimível, de um tal significado. Ora, Peirce considera a indefinidade da remessa como o critério que permite reconhecer que se lida efetivamente com um sistema de signos. *O que enceta o movimento da significação é o que torna impossível a sua interrupção. A própria coisa é um signo*⁵⁸⁵.

E, de outro lado, não podemos pensar senão em signos (argumento contra o realismo direto ou intuicionismo). Sendo a semiótica referência direta na área das práticas de informação, compreende-se por que todo esse campo, como anunciava Derrida, hoje cobre o espaço do virtual que a filosofia reservava para um âmbito suprassensível e muitas vezes inefável. O virtual, para Peirce, é aquilo que "*funciona como*", sendo a mente e os estados mentais, por isso, virtuais⁵⁸⁶. Peter Skagestad, por exemplo, assinala que a afirmação de Peirce de que "todo pensamento é em signos" pode ser interpretada como "todo pensamento é materialmente corporificado"⁵⁸⁷. Nesse notável texto, Skagestad mostra como para Peirce não apenas a tinta da caneta faz parte do pensamento tanto quanto o lóbulo cerebral, como sustenta que sem ela esse pensamento não seria possível. Infelizmente o *gap* fundado no

⁵⁸⁴ Em "Da Gramatologia", Derrida usa diversas vezes a expressão "devir-...", nunca traduzidas dessa forma, mas pelo equivalente "vir a ser...", na versão brasileira. Não se pode subestimar no caso a influência de Gilles Deleuze, cuja interpretação de Nietzsche é citada mais tarde em "A diferença", no tema. Nesse caso a tradução brasileira, embora correta, acaba involuntariamente ocultando esse possível vínculo (p.ex., DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 43, 69, 100; idem, *A Gramatologia*, p. 34, 58, 85, mas diversas vezes depois).

⁵⁸⁵ DERRIDA, Jacques. No original: "Peirce va très loin dans la direction de ce que nous avons appelé plus haut la dé-construction du signifié transcendantal, lequel, à un moment ou à un autre, mettrait un terme rassurant au renvoi de signe à signe. Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié. Or Peirce considère l'indéfinité qu'on a bien affaire à un système de signes. *Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible. La chose même est un signe*" (*De la grammatologie*, pp. 71-72).

⁵⁸⁶ SKAGESTAD, Peter. *Peirce Inkstand as an external embodiment of mind*, p. 554.

⁵⁸⁷ SKAGESTAD, Peter. *Peirce Inkstand as an external embodiment of mind*, p. 554. Mais adiante veremos como a construção de Derrida radicaliza as teorias da *embedded e embodied cognition*. A referência veio de: RANDELL, Joseph. *A relevância da semiótica peirceana para uma inteligência computacional aumentada*, pp. 163, 171, 173.

preconceito obstaculizou aproximações entre Peirce e Derrida, impedindo muitos filósofos de perceberem que a teoria da escritura não é outra coisa senão essa teoria da inscrição generalizada, inclusive daquilo que a filosofia tradicionalmente opunha ao material como "ideal"⁵⁸⁸ (voltarei a esse ponto mais tarde).

Portanto, o signo como linha intermediária entre real e ideal, inteligível e sensível, ultrapassa a linha platônica que separava os dois mundos, configurando algo que penetra dos dois lados da oposição como condição de possibilidade para ambos. Mas seria necessário pensar um signo que não dependesse do significado transcendental nem o respectivo privilégio fônico-espiritual, o que só é possível cancelando a própria ideia de signo, que não sobrevive sequer com a inversão do valor entre significante e significado⁵⁸⁹. Um signo sem nome próprio seria um *gramma*, *grafema*, *traço* ou *rastro* (*trace*). O grafema, "átomo não-simples" da escritura, é aquilo que ocupa o lugar antes reservado ao signo pelo estruturalismo. O grafema é uma condensação da dupla face do signo em um único traço infinitamente divisível cuja polidimensionalidade é superficial, mas infinita. Por isso, como afirma Catherine Malabou, a gramatologia é uma "semiologia sem signos"⁵⁹⁰, tomando a semiologia como a ciência transversal que para Saussure ultrapassa a própria dimensão da linguagem. É o movimento que, após inverter a hierarquia da escritura diante da linguagem, abre a possibilidade da *arquiescritura*, da qual a linguagem é apenas um caso. A escritura desliza do sentido metafórico (a era do Livro, lembre-se, é a era da teologia, da metafísica e da *metáfora*) para o sentido metonímico, tomando o lugar do *logos*.

Ideal com materialidade, real sem substância. Esse ponto de encontro é exatamente o *topos* que permite ultrapassar a cisão de mundos que a própria lógica hilemórfica procurou

⁵⁸⁸ SKAGESTAD, Peter. *Peirce Inkstand as an external embodiment of mind*, p. 551. Como veremos mais tarde, o pensamento do *subjétil* é essa radicalização peirceana, relacionando o *conteúdo* do pensamento com a *forma* da sua superfície. Ver ainda, DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* In: **A Ilha Deserta**, p. 231 ("Da estrutura, diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*").

⁵⁸⁹ François Wahl expressa isso com precisão: "Isto quer dizer que a *essência do signo é o cancelamento do signo*: pois o conceito de signo formou-se na filosofia da intuição, na metafísica da presença, na lingüística da palavra, a partir de uma apresentação e de sua re-presentation modificadora, a partir, portanto, de uma derivação, e no horizonte sempre mantido, de uma supressão do desvio do significante para um retorno à mesmidade do significado. E, neste sentido, toda organização do tipo significado-significante está grávida de redução ao significado, grávida do logocentrismo. *Para salvar o signo*, para 'restaurar a originalidade e o caráter não derivado' de sua dualidade, *é preciso paradoxalmente cancelar um conceito de signo*, cuja História toda e cujo sentido todo pertencem à aventura da metafísica da presença'. Até na semiologia estrutural, inclusive" (WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*, p. 140). Em seguida, Wahl defende de modo muito interessante o estruturalismo diante da acusação derridiana (idem, p. 145-165). Ainda: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 73.

⁵⁹⁰ MALABOU, Catherine. *The end of writing? Grammatology and plasticity*, p. 432. Ainda: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 74, 86; *La différence (MP)*, p. 16.

desenvolver. Uma teoria das formas sem matéria não é apenas vazia (como Kant e depois Hegel já haviam demonstrado), mas inviável. A precedência da escritura como condição da geometria, repetida nas práticas de informação contemporâneas, prova de que o transcendental não se constitui sem um suporte empírico e fornece uma imagem de possível generalização para ultrapassar a mais poderosa entre as dicotomias filosóficas. Cruzar forma e matéria significa atravessar empírico e transcendental, real e ideal, inteligível e sensível, ser e ente. Significa pensar aquilo que permite suturar a fronteira entre o formal e o material. Por isso, "materialismo da ideia", lembrando Hyppolite lendo Mallarmé (que, ao contrário de Marx, não vira Hegel "de cabeça para baixo", repetindo a metafísica como espelho invertido, mas cria um ponto de fuga da totalização, abrindo a imanência do discurso hegeliano).

O grafema enquanto átomo não-simples não pode ser algo sem forma (materialismo atomista-substancialista), nem pode ser submetido por uma forma externa a ele (idealismo hilemórfico). O grafema é uma forma divisível e relacional⁵⁹¹. Como até mesmo Alain Badiou admite, a grafemática é conceitual, seguindo a tradição da filosofia do conceito⁵⁹², e não da filosofia da *physis*. Se a tradição sempre pensou a forma como inteligível, opondo à matéria sensível, tratar-se-á de subverter a própria dualidade, infiltrando no processo de *formação da forma* a temporalidade que desconstrói as nossas próprias categorias de pensamento⁵⁹³. "A prática da língua ou do código", afirma Derrida, "pressupondo um jogo de formas, sem substância determinada e invariável, pressupondo igualmente na prática desse jogo uma retenção e uma protensão das diferenças, um espaçamento e uma temporização, um jogo de rastros, deve ser necessariamente uma espécie de escritura antes da letra, uma arqui-escritura sem origem presente, sem arquia. Daí a rasura controlada da arquia e a transformação da semiologia geral em gramatologia, operando esta um trabalho crítico sobre tudo o que, na semiologia e mesmo no seu conceito matricial - o signo - retinha pressupostos metafísicos incompatíveis com o motivo da diferença"⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ "La différence est donc la formation de la forme. Mais elle est *d'autre part* l'être-imprimé de l'empreinte" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 92). Derrida utiliza de forma quase idêntica a escritura e a diferença; tentarei, ao contrário, diferenciá-las. Malabou critica exatamente nesse ponto a teoria do grafema (o peso maior da impressão sobre a forma), contrapondo a ele a *plasticidade* como a ameaça na qual a forma sujeita o rastro a partir da deformabilidade do conceito (MALABOU, Catherine. *The end of writing? Grammatology and plasticity*, pp. 435 e 437). Embora não discorde da crítica (de que a "formação da forma" sempre foi subordinada à "impressão do impresso"), tentarei, nos próximos capítulos e já desde agora, aproximar grafema e plasticidade, nesse ponto discordando que a escritura não possa incorporar esses novos sentidos (idem, p. 439).

⁵⁹² BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, p. 11.

⁵⁹³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 92.

⁵⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *A diferença*, p. 48, tradução modificada. No original: "La pratique de la langue ou du code supposant un jeu de formes, sans substance déterminée et invariable, supposant aussi dans la pratique de ce

A "liberação da escritura", expressão seguidamente utilizada nas primeiras obras, não significa outra coisa que uma *forma-matéria imanente* liberada de qualquer transcendência, de qualquer *arkhe* ou *telos* que a comande de fora⁵⁹⁵, inclusive das categorias lógico-calculatórias que predominaram na história da filosofia como reificações do "pensamento". Contrariando a longa tradição hilemórfica, que hierarquiza a separa a forma eterna (*eidós*, *arkhe*) e a matéria substantivada e bruta, o grafema é a forma entregue a si própria: dinâmica, transformável e não-vazia, material⁵⁹⁶. Problema que aparece, levando em conta a hegemonia do estruturalismo e da fenomenologia, a partir da economia entre força e forma:

Pois a força não é obscuridade, não está escondida sob uma forma da qual seria a substância, a matéria ou a cripta. A força não se pensa a partir do par de oposição, isto é, da cumplicidade entre a fenomenologia e o ocultismo. Nem, no interior da fenomenologia, como o *fato* oposto ao *sentido*⁵⁹⁷.

Nem forma (transparência), nem força (opacidade): o privilégio aqui é portanto da própria economia, da estrutura relacional de "trocas" que atualiza a própria distribuição entre forma e força⁵⁹⁸. É nesse ponto que se permite ver o "classicismo" da teoria especulativa de Meillassoux: ao retomar a ideia de "qualidades primárias", sua teoria das formas reitera a objetificação da tradição procurando pensar sem relações. No entanto, as próprias "coisas", segundo sua inscrição grafemática, já são em si *corpos de relações* infinitamente divisíveis, sendo as formas as estruturas contingentes (sulcadas) dessa própria vibração originante.

jeu une rétention et une protention des différences, un espacement et une temporisation, un jeu de traces, il faut bien que ce soit une sorte d'écriture avant la lettre, une archi-écriture sans origine présent, sans archie. D'où la rature réglée de l'archie et la transformation de la sémiologie générale en grammatologie, celle-ci opérant un travail critique sur tout ce qui, dans la sémiologie et jusque dans son concept matriciel - le signe - retenait des présupposés métaphysiques incompatibles avec le motif de la différence" (*La différence* (MP), p. 16). Ainda: *Limited Inc*, pp. 22-23.

⁵⁹⁵ Malabou: "writing perhaps designates only the movement of the expansion of its meaning, a movement that as such authorizes it to circulate, to display its plurivocity, its nonlinearity, its dissimilarity, its difference of amplitude: its meaning sometimes restrained, sometimes enlarged, sometimes vulgar, sometimes original" (MALABOU, Catherine. *The end of writing? Grammarology and plasticity*, p. 435).

⁵⁹⁶ "La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idealité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 95).

⁵⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Força e Significação*, p. 38. No original: "Car la force n'est pas l'obscurité, elle n'est pas cachée sous une forme dont elle serait la substance, la matière ou la crypte. La force ne se pense pas à partir du couple d'opposition, c'est-à-dire de la complicité entre la phénoménologie et l'occultisme. Ni, à l'intérieur de la phénoménologie, comme le fait opposé au sens" (*Force et signification* (ED), p. 46).

⁵⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *Force et signification* (ED), p. 34; *Freud et la scène de l'écriture* (ED), pp. 298-300.

Meillassoux projeta "qualidades primárias" sobre a "coisa em si", preservando o duplo idealismo-substancialismo kantiano que é a própria forma hilemórfica de pensar. Se a coisa em si tem sua forma "absoluta" na sua estrutura matemática (qualidades primárias), ainda existe uma coisa em si (ou seja, o real é objetificado) e há uma reificação das formas matemáticas⁵⁹⁹, cuja existência, ao contrário, é efeito do próprio traçado diferencial grafemático e só pode ocorrer (sem que seja presumida a existência de um mundo paralelo ideal) a partir da sua materialização. Poder-se-ia afirmar, sob o *après coup* do "esquemamotor" de Catherine Malabou, tratar-se de *plasticidade*: forma que, no seu movimento, antecede as próprias dimensões do substancial e vazio, real e inteligível, empírico e transcendental. Plasticidade da forma que inaugura, duplicando-se mais tarde em economias restritas, a própria divisão entre ativo e passivo, entre criar, receber, explodir. O grafema é uma forma que não se separa do mundo material em que se inscreve, sendo a própria superfície de inscrição (o suporte, o subjétil, *Khora*) determinante para a impressão da forma. Processo que, liberado dos *constraints* do *logos*, será abastecido, como veremos, pela entropia da diferença.

3.2.2 Livro, programa e jogo

3.2.2.1 O programa gramatológico

Convertendo o problema clássico da metafísica para uma linguagem mais contemporânea, poderíamos afirmar que a *mathesis universalis* platônico-teológica era a busca do programa universalíssimo. Não por acaso as novas tecnologias, ao mesmo tempo em que invadem o espaço do puro inteligível, contêm a ambivalência de ressuscitar o sonho da "computação universal", isto é, uma "teoria de tudo" que explique a realidade em termos computacionais⁶⁰⁰. Depois de uma quarentena da noção de programa utilizada diversas vezes

⁵⁹⁹ Em trabalho posterior, Meillassoux passa a nomear as "qualidades primárias" cartesianas como *figuras* enquanto "propriedades necessárias" (MEILLASSOUX, Quentin. *Iteration, reiteration, repetition*, p. 11).

⁶⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *O livro por vir (PM)*, pp. 30-31.

em "Da Gramatologia"⁶⁰¹, Derrida o retoma exatamente para falar de Platão em "*Khora*". O que a filosofia idealista buscava era o programa do mundo: segundo a imagem duplicada e suas formas diferenciadas, trata-se de encontrar o Livro secreto cujas regras correspondem ao *logos* do mundo. A codificação oculta das leis do Livro que comanda a natureza aparece a partir da verdade (lógico-matemática-calculatória) enquanto desvelamento transparente desses códigos cifrados. O "programa dos programas" para a tradição, portanto, era nele próprio *logos* (eterno, essencial e suprassensível), um algoritmo geral que a ciência (a metafísica, a teologia, enfim, todo campo do *logos*) desvelaria ao longo do seu desenvolvimento histórico por meio de mensagem revelada⁶⁰². A transparência cobiçada pela filosofia, inclusive no privilégio do ar como elemento fonocêntrico, é a possibilidade de revelar o *logos* intrínseco que comanda e começa o mundo, seu arconte ou *telos*.

...

Por que, então, Derrida enuncia sua matriz teórica como "programa gramatológico"? A gramatologia insere-se no corpo de teorias pós-cibernéticas que procuram repensar o âmbito transcendental a partir da escritura, gerando uma teoria geral que permite cruzar os domínios separados do natural, cultural e artificial. A própria noção de programa *atravessa* esses domínios (pro-*gramma*)⁶⁰³. Nesse sentido, a gramatologia, seguindo o fio leibniziano dos anos 60, *ocupa o espaço* da *mathesis universalis*. Mas como pensar isso? Nada pode parecer mais repulsivo aos leitores de Derrida do que a proposição anterior. A ideia de *mathesis universalis* parece exatamente o oposto daquilo que o filósofo almejava. No entanto,

⁶⁰¹ Essa quarentena, contudo, não foi absoluta. O seminário *La vie la mort*, ainda não publicado na integralidade, trata exatamente do conceito de programa como novo equilíbrio entre necessidade e contingência a partir da obra de François Jacob e Georges Canguilhem. Relacionando "Da Gramatologia" e o trabalho de Jacob: KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*, pp. 111-113; JOHNSON, Christopher. *La vie, le vivant: biologie et autobiographie*, pp. 353-368; MALABOU, Catherine. *The end of writing? Grammarology and plasticity*, p. 436 (seguido de críticas a partir da biologia contemporânea); JACOB, François. *A lógica da vida*, pp. 11-31. Voltarei a esse ponto.

⁶⁰² "Diremos que elas constituem um *programa*? Uma *lógica* cuja autoridade se impôs a Platão? Sim, até certo ponto, somente, e esse limite aparece no próprio abismo: o ser-programa do programa, sua estrutura de pré-inscrição e de prescrição tipográfica forma o tema explícito do discurso *em abismo* sobre *khôra*. Esta figura o lugar de inscrição de *tudo aquilo que no mundo se marca*. Da mesma forma, o ser-lógica da lógica, seu *logos* essencial, seja ele verdadeiro, verossímil ou mítico, forma o tema explícito do *Timeu*, ainda iremos precisá-lo. Não se pode, então, chamar tranquilamente, sumariamente, *programa* ou *lógica* a forma que dita a Platão a lei de uma tal composição: programa e lógica aí são apreendidos, *como tais*, mesmo que em sonho e *mise en abyme*" (DERRIDA, Jacques. *Khôra*, pp. 37-38). Voltarei a esse ponto adiante.

⁶⁰³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 125-126.

a proposição é verdadeira. Ao mesmo tempo em que o programa gramatológico cobre o espaço da metafísica, ele o cancela. É por isso que o espaço gramatológico se forja e implode quase simultaneamente, em uma manobra demissionária que o converte em desconstrução. O grande ponto de ruptura que o separa de todos os projetos anteriores é o logocentrismo da tradição. A escritura é maior que o *logos*; o *logos* é uma economia da escritura. A clausura seguidamente referida é a clausura do sentido⁶⁰⁴. Mas a escritura não é comandada por um sentido. A escritura é a origem de todo sentido, enquanto sua condição de possibilidade, mas ela exorbita qualquer tentativa de aprisioná-la em um sentido.

...

Olhemos mais lentamente esse movimento que vai da *Introdução à 'Origem da Geometria'*, em 1961, até *Da Gramatologia*, de 1967. Na *Introdução*, quando o conceito de escritura emerge, é para pensar justamente a possibilidade de uma estrutura transcendental que ultrapasse o sujeito na constituição das idealidades ou da objetividade em geral. Ela aparece exatamente no momento em que Husserl investiga o papel da linguagem na constituição das idealidades geométricas que devem ser, ao mesmo tempo, históricas ou culturais e objetivas, válidas universalmente. Assim, se a linguagem ainda depende do emissor, impossibilitando sua perpetuidade, seria no espaço da escritura que essa "presença perdurante" se perpetuaria. Ela asseguraria a "tradicionalização absoluta do objeto", sua "objetividade ideal absoluta", ou seja, a "pureza de sua relação a uma subjetividade transcendental universal". Em outros termos: a escritura permitiria delimitar o espaço transcendental sem recorrer a uma subjetividade:

Sem a última objetificação que permite a escritura, toda linguagem restaria então cativa de uma intencionalidade fática e atual de um sujeito falante ou de uma comunidade de sujeitos falantes. Virtualizando absolutamente o diálogo, a escritura

⁶⁰⁴ Como afirma Hamacher, "if the criterion of existence - of its objectivity and reality - is 'meaning and sense', if positing always posits an existing entity by simultaneously positing meaning, then ontotheology is possible only within a logic of Being as meaning: only as semontology" (HAMACHER, Werner. *Premises: essays on philosophy and literature from Kant to Celan*, p. 12). Ver ainda, NANCY, Jean-Luc. *El sentido del mundo*, pp. 13-16; DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 109-111; *Limited Inc*, pp. 11-12.

cria um tipo de campo transcendental autônomo no qual todo sujeito atual pode se ausentar⁶⁰⁵.

Mas, para tanto, já antecipando o movimento que irá se realizar em "Da Gramatologia", a escritura precisa adquirir um novo sentido. De meio mnemotécnico de registrar informações, ela se transformará em um campo transcendental, superando as restrições em torno de emissão e recepção próprias da linguagem. Afirma ele:

Portanto, a escritura não é mais somente o auxiliar mundano e mnemotécnico de uma verdade cujo sentido do ser se passaria alheio à toda consignação. Não apenas a possibilidade ou a necessidade de ser encarnada numa grafia não é extrínseca e fática em relação à objetividade ideal: ela é a *conditio sine qua non* de sua realização interna. Tanto que não esteja gravada no mundo, ou bastando que ela não possa ser, tanto que ela não esteja à medida de se emprestar a uma encarnação que, na pureza do seu sentido, é mais que uma sinalização ou vestimenta, a objetividade ideal não estará plenamente constituída. O ato da escritura é portanto a mais alta possibilidade de toda "constituição". É a isso que se mede a profundidade transcendental da sua historicidade⁶⁰⁶.

Em "Da Gramatologia", essa relação irá se aprofundar a partir da textualização geral das ciências modernas: biologia, cibernética, antropologia, psicanálise, paleontologia, ciência da escritura. A escritura não recusa a condição formal do discurso filosófico, mas, ao contrário dos projetos de *mathesis* anteriores, não se submete à soberania do Livro. A própria divisão entre transcendental e empírico já é um efeito econômico da escritura. A "ontologia transcendental" dá mais um passo, após Kant, Husserl e Heidegger, em direção a uma "dessubjetivização". Não é o sujeito que pensa a escritura, mas a escritura que faz o sujeito⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, p. 84, tradução livre. No original: "Sans l'ultime objectivation que permet l'écriture, tout langage resterait encore captif de l'intentionnalité factice et actuelle d'une sujet parlant ou d'une communauté de sujets parlants. En virtualisant absolument le dialogue, l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter".

⁶⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, p. 86, tradução livre. No original: "Dès lors, l'écriture n'est plus seulement l'auxiliaire mondain et mnémotechnique d'une vérité dont le sens d'être se passerait en lui-même de toute consignation. Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale : elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne. Tant qu'elle n'est pas gravée dans le monde, ou plutôt tant qu'elle ne peut l'être, tant qu'elle n'est pas en mesure de se prêter à une incarnation qui, dans la pureté de son sens, est plus qu'une signalisation ou un vêtement, l'objectivité idéale n'est pas pleinement constituée. L'act d'écriture est donc la plus haute possibilité de toute 'constitution'. C'est à cela que se mesure la profondeur transcendente de son historicité".

⁶⁰⁷ Esse movimento é ratificado *en passant* nas críticas a Lévi-Strauss: "Que l'on ne tienne aucun compte de l'idée et du projet de la science, c'est-à-dire de vérité comme transmissibilité en droit infinie : celle-ci n'a en effet de possibilité historique qu'avec l'écriture. Devant les analyses husserliennes (*Krisis* et *L'origine de la géométrie*) qui nos rappellent cette évidence, le propos de Lévi-Strauss ne peut se soutenir qu'en refusant tout spécificité au projet scientifique et à la valeur de vérité en général" (*De la grammatologie*, pp. 187-188). Vladimir Safatle percebe com agudeza que o projeto de um campo transcendental dessubjetivado era comum a Derrida, Foucault

O grafema, por isso, não é correlacional:

Antes mesmo de ser determinado como humano (juntamente com todos os caracteres distintivos que sempre foram atribuídos ao homem e com todo o sistema de significação que eles implicam) ou como a-humano, o *gramma* - ou o *grafema* - assim denominaria o elemento. Elemento sem simplicidade. Elemento - quer seja entendido como o meio ou como o átomo irreduzível - das arqui-síntese em geral, daquilo que deveríamos proibir-nos a nós mesmos de definir no interior do sistema de oposições da metafísica, daquilo que portanto não *deveríamos* nem mesmo denominar a *experiência* em geral, nem tampouco a origem do *sentido* em geral⁶⁰⁸.

Condição que, contudo, não é *arkhe*, uma vez que seu efeito é *après coup*, somente retroativamente pode-se pensar o transcendental, uma vez que não pré-existe ao seu próprio sulcamento. A escritura não tem *arkhe*, nem é uma *arkhe*, não tem *telos* nem é um *telos*. *Arkhe* ou *telos*, início ou fim, são imagens onto-teológicas que enclausuram a abertura inerente à escritura, submetendo-a a um sentido. Tampouco se trata do absurdo sartreano, uma vez que a gratuidade, a impossibilidade de extrair da escritura um único e prévio sentido (pois ela, nela mesma, não tem sentido), é maior que o sentido, possibilita ao sentido existir, e portanto não pode ser comandada por nada externo a ela mesma, sendo isso nem negativo nem positivo⁶⁰⁹. Certamente Bataille e a ideia de ponto de escape à circularidade, como já abordado, é uma referência. O *logos* (ou Deus) é a ideia desse elemento que está ao mesmo tempo dentro e fora (soberanamente) daquilo que ele pretende enclausurar⁶¹⁰. É sobretudo no final de *Ousia e Grammé* que essa relação fica clara:

Semelhante diferença dar-nos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença e sem ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *telos*, perturbando absolutamente

e Deleuze. De fato, podemos remeter essa construção a todo cenário francês dos anos 60, como dissemos já desde Hyppolite (SAFATLE, Vladimir. *Être juste avec Freud*, pp. 401-402).

⁶⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 11. No original: Avant même d'être déterminé comme humain (avec tous les caractères distinctifs qu'on a toujours attribués à l'homme et tout le système de significations qu'ils impliquent) ou comme an-humain, le *gramme* - ou le *graphème* - nommerait ainsi l'élément. Élément sans simplicité. Élément, qu'on l'entende comme le milieu ou l'atome irréductible, de l'archi-synthèse en général, de ce qu'on devrait s'interdire de définir à l'intérieur du système on ne devrait même pas appeler l'*expérience* en général, voire l'origine du *sens* en general (*De la grammatologie*, pp. 19-20). Na introdução à "Origem da Geometria", Derrida identifica o *logos* como intelecto divino em Husserl e a separação dos animais não-humanos como seu caráter distintivo, manobra que será repetida em Heidegger revelando, apesar da crítica ao humanismo, que o fundamento antropocêntrico ainda não havia sido suficientemente abalado nessas ontologias (DERRIDA, Jacques. *Les fins de l'homme (MP)*, pp. 142-165).

⁶⁰⁹ DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, pp. 108-109. Ver ainda, DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 226.

⁶¹⁰ DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, pp. 427-428.

toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia. Uma escrita que excede tudo o que a história da metafísica compreendeu sob a forma da gramme aristotélica, no seu ponto, na sua linha, no seu círculo, no seu tempo e no seu espaço⁶¹¹.

Assim fica nítido não apenas porque Derrida admira tanto Nietzsche, o pensador que escreveu suas ideias, como também por que, de outro lado, ele foi tantas vezes acusado de nihilismo. No entanto, o nihilismo é uma visão reativa da falta do "nome próprio" - e exatamente por isso, seguindo o filósofo da Basileia, Derrida sugere que leiamos essa ausência em "passo de dança", numa posição vertiginosamente afirmativa e sem nostalgia⁶¹². Esse vazio não é desesperador e impotente, mas o contrário: justamente o que permite a chance de tudo acontecer, inclusive o sentido. Se a filosofia é comandada pelas ideias de *logos*, *telos* e *arkhe*, o pensamento de Derrida é do *tukhè* e *clinamen*. Já no ensaio sobre Jabès isso aparecia:

A ilegibilidade radical de que falamos não é a irracionalidade, o não-sentido desesperante, tudo o que pode suscitar a angústia perante o incompreensível e o ilógico. Uma tal interpretação - ou determinação - do ilegível pertence já ao livro, está já envolvida no seu volume. A ilegibilidade originária não é um momento simplesmente interior ao livro, à razão ou ao logos; também não é seu contrário, não mantendo com eles nenhuma relação de simetria, sendo incomensurável em relação a eles. Anterior ao livro (no sentido não cronológico), é portanto a própria possibilidade do livro e, nele, de uma oposição, ulterior e eventual, do "racionalismo" e do "irracionalismo". O ser que se anuncia no ilegível está para além destas categorias, para além do seu próprio nome ao escrever-se⁶¹³.

3.2.2.2 Jogo

Não há programa dos programas, apenas programações finitas. Por isso, em especial

⁶¹¹ DERRIDA, Jacques. *Ousia e Grammé*, p. 105. No original: "Une telle différence nous donnerait déjà, encore, à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris dans la forme de la *grammé* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son temps et dans son espace" (*Ousia et grammé (MP)*, p. 78).

⁶¹² DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, pp. 47-49.

⁶¹³ DERRIDA, Jacques. *Edmond Jabès e a questão do livro*, p. 108. No original: L'illisibilité radicale dont nous parlons n'est pas l'irrationnalité, le non-sens désespérant, tout ce qui peut susciter l'angoisse devant l'incompréhensible et l'illogique. Une telle interprétation — ou détermination — de l'illisibilité appartient déjà au livre, est déjà enveloppée dans la possibilité du volume. L'illisibilité originaria n'est pas un moment simplement intérieur au livre, à la raison ou au logos; elle n'en est pas davantage le contraire, n'ayant avec eux aucun rapport de symétrie, leur étant incommensurable. Antérieure au livre (au sens non chronologique), elle est donc la possibilité même du livre et, en lui, d'une opposition, ultérieure et éventuelle, du « rationalisme » et de l'« irracionalisme ». L'être qui s'annonce dans l'illisibilité est au-delà de ces catégories, au-delà, s'écrivant, de son propre nom" (*Edmond Jabès et la question du Livre (ED)*, p. 115). Ver ainda: *Donner le temps*, pp. 169-170; *Mes chances (PY)*, pp. 359 e 369.

nas primeiras obras, Derrida fala em jogo. O jogo do mundo, que precede os jogos no mundo, permite que saibamos que toda estrutura é sempre uma economia contingente de regras. Muitos anos mais tarde da polêmica citada com Lévi-Strauss, lembrando aqueles tempos em diálogo com Roudinesco, Derrida faz questão de assinalar que, se de um lado "atacou" pontos no pensamento do antropólogo, de outro fez questão de se aproximar do estruturalismo a partir da dimensão do jogo⁶¹⁴, em um gesto que pode ter permanecido mal-interpretado. O estruturalismo seria a resposta à fenomenologia, por exemplo, na ânsia da última pelo "centro", pelo fundamento último que garantiria uma relação de dentro e fora em relação à própria estrutura⁶¹⁵. Contra esse impulso filosófico pelo fundado (*arkhe, telos*), o estruturalismo saberia equilibrar-se nos jogos, sem que seja possível se recorrer ao jogo dos jogos, ao livro supremo do qual todos os jogos emergem⁶¹⁶. A famosa perplexidade de Jean Hyppolite na mesa da Johns Hopkins University com a ideia de que a estrutura possa ter centro é na realidade *procedente*: de fato, o que o texto sobre Lévi-Strauss prova é justamente que a estrutura é um jogo sem fundamento, e o que resta, afinal, é simplesmente jogar o real. De fato, é o que afirma Derrida: "efetivamente, o que parece mais sedutor desta pesquisa crítica de um novo estatuto é o abandono declarado de toda referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou uma arquia absoluta"⁶¹⁷.

O que então aparece no estruturalismo a partir de Lévi-Strauss é a própria impossibilidade, somada à inutilidade, da totalização. É precisamente aqui que aparece uma duplicidade nesse caminho, remetendo o segundo sentido precisamente à errância que irá constituir a escritura:

A totalização pode ser considerada impossível no estilo clássico: evoca-se então o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito correndo em vão atrás de uma riqueza infinita que jamais poderá dominar. Há demasiado e mais do que se pode dizer. Mas pode-se determinar de outro modo a não-totalização: não mais sob o conceito de finitude como designação à empiricidade, mas sob o conceito de *jogo*. Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um discurso finito, mas porque a natureza do campo - a saber a linguagem e uma linguagem finita - exclui a totalização: este campo é efeito

⁶¹⁴ DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, p. 22. "Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de là nécessité dans un calcul sans fin" (DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, p. 7).

⁶¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Ousia e Grammé*, p. 409-411.

⁶¹⁶ A questão é o tema central da obra de WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia, passim*.

⁶¹⁷ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, p. 417. No original: "En effet, ce qui paraît le plus séduisant dans cette recherche critique d'un nouveau statut du discours, c'est l'abandon déclaré de toute référence à un centre, à un sujet, à une référence privilégiée, à une origine ou à une archie absolue" (*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, p. 419).

de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, falta-lhe algo, a saber, um centro que detenha e fundamente o jogo de substituições. Poderíamos dizer, servindo-nos rigorosamente dessa palavra cuja significação escandalosa sempre se atenua em francês, que este movimento do jogo, permitindo pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da *suplementariedade*⁶¹⁸.

Todo programa, por exemplo o *software* informático, é um jogo nesse sentido (segue uma economia de regras - "instruções" - segundo propósitos contingentes e variáveis dentro de um número de possibilidades infinito). Os jogos (movimento de suplementação) substituem o *logos absoluto* (movimento de totalização), tornando o próprio *logos* um jogo específico dentro da abissal contingência do real. Finitude do *logos*: a *physis* pode ter suas "leis", mas elas não são leis no sentido de inscrições eternas no coração do Livro, como a mitologia logocêntrica gostaria de acreditar. As leis são as regras do jogo contingentes e violáveis, como todas as regras. A própria existência do artificial, aquilo que pertence à ordem da máquina, da técnica, da construção, indica que o que parece sólido e eterno (a *physis*) é infinitamente transformável nas suas formas. Hoje sabemos que a própria vida ("o triunfo da auto-organização") é criável em laboratórios (clonagens, inseminação artificial, inteligência artificial etc.). A afirmação do jogo, portanto, "entrega-se também à indeterminação *genética*, à *aventura seminal* do traço"⁶¹⁹.

⁶¹⁸ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: **A Escritura e a Diferença**, p. 421. No original: "La totalisation peut être jugée impossible dans le style classique : on évoque alors l'effort empirique d'un sujet ou d'un discours fini s'essoufflant en vain après une richesse infinie qu'il ne pourra jamais maîtriser. Il y a trop et plus qu'on ne peut dire. Mais on peut déterminer autrement la non-totalisation : non plus sous le concept de finitude comme assignation à l'empiricité mais sous le concept de jeu. Si la totalisation alors n'a plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couverte par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ — à savoir le langage et un langage fini — exclut la totalisation : ce champ est en effet celui d'un jeu, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini. Ce champ ne permet ces substitutions infinies que parce qu'il est fini, c'est-à-dire parce qu'au lieu d'être un champ inépuisable, comme dans l'hypothèse classique, au lieu d'être trop grand, il lui manque quelque chose, à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions" (*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, p. 423).

⁶¹⁹ DERRIDA, Jacques. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (ED)*, p. 427; *Ellipse*, p. 436.

3.2.3 A constituição grafemática do tempo

3.2.3.1 Estrutura do rastro

De todos os intérpretes, Martin Hägglund foi aquele que mais se esforçou para pensar rigorosamente a estrutura do grafema - que, nesse caso, parece encontrar uma morada melhor na ideia de *rastro* (*trace*) - em relação ao tempo. Hägglund procura demonstrar que a própria possibilidade de se pensar uma lógica imanente do tempo pressupõe uma materialidade (mais tarde elevará o conceito ao de "arqui-materialidade"⁶²⁰). Em outros termos, Hägglund explicita a constituição grafemática do tempo, partindo da noção de espaçamento (devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo) a fim de pensar a necessidade de inscrição para que o tempo se constitua. Comparando Derrida a Kant, procura demonstrar que a síntese temporal não pode ser efetuada por um sujeito transcendental fora do tempo, mas é a própria inscrição espacial que marca sua fronteira. O traçado arquiva o tempo e torna possível a entender-se a alteração, embora ele próprio (traçado) esteja sujeita a alteração e mesmo destruição. O inscrever a linha não apenas marca o devir-espaço do tempo, mas, porque o ato de inscrever e ler a inscrição leva tempo, igualmente o devir-tempo do espaço. Portanto, tempo e espaço não são formas transcendentais de intuições humanas, mas a própria experiência do tempo depende de suportes materiais e tecnológicos aptos a receber a inscrição. Esta, portanto, não apenas cai em um espaço constituído, mas produz a espacialidade do espaço e a temporalidade do tempo⁶²¹.

A observação de Hägglund é fundamental porque reitera aquilo que *Ousia e Grammé* havia destacado. Para além da já abordada redução do agora ao ponto e conseqüentemente do tempo à linha, o texto igualmente demonstra a impossibilidade de se pensar a temporalidade pura, isto é, um tempo ao modo bergsoniano como pura duração. Ao vincular o tempo ao espaço, pensando uma metamorfose do tempo em espaço e do espaço em tempo (a partir da

⁶²⁰ HÄGGLUND, Martin. *Radical atheist materialism: a critique of Meillassoux*, p. 129; DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 302-305.

⁶²¹ HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, p. 27. O autor termina afirmando: "the inscriptions that trace time are susceptible to all sorts of transformations, manipulation, and erasures, but the general condition of spacing cannot be eliminated". O pensamento do ultratranscendental como *lógica* será questionado adiante.

ideia nietzsche-deleuziana de devir), Derrida recusa até mesmo o pensamento do tempo em Heidegger, de quem está mais próximo, vinculando-se ao materialismo extremado da escritura. A constituição grafemática exige, contra a "espiritualidade" da tradição, que a materialidade valha também para o próprio tempo enquanto espaçamento⁶²². O devir-espaço do tempo e o devir-tempo do espaço são, assim, a própria *plasticidade do tempo*⁶²³, de certa forma mais "einsteniana" que as noções de Bergson e Heidegger. O tempo, nesse caso, é pensado mais como dimensão que como fluxo. É a linha que cai em direção a um palimpsesto.

3.2.3.2 *Multidimensionalidade do tempo*

Sempre pronto a atacar Derrida quando a ocasião permite, o *scholar* John Searle, em texto no qual defende a metafísica ocidental e o ensino superior nos moldes clássicos e ataca a "subcultura pós-modernista" (composta de desconstrutivistas, da "esquerda nietzschiana", do multiculturalismo e do feminismo), afirmava:

Por exemplo, a metafísica ocidental é por vezes acusada de «logocentrismo»; e anteriormente, há algumas décadas, levantava-se o mesmo estilo de objecção a uma coisa chamada «pensamento linear». Ora, o que aceitamos exactamente quando somos «logocêntricos», isto é, quando aceitamos o ideal grego de «logos» ou razão, e com que ficamos nós comprometidos quando nos entregamos ao «pensamento linear», isto é, quando tentamos pensar a direito?⁶²⁴

⁶²² DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 95-97; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 320-321. Em *La différance*, Derrida divide o devir-tempo do espaço (temporização) e devir-espaço do tempo (espaçamento) em duas dimensões (*La différance (MP)*, pp. 8-9), mas mais tarde o termo espaçamento acabará por congrega os dois sentidos.

⁶²³ "Finally, time is plasticity itself, absolute plasticity. Here is time in its explosive capacity, understood as spacing (Derrida) or time-image (Deleuze). The form of plastic time is bifurcation, which lead to a fractalizing of temporalization, an unfathomable involution. Here the proliferation of multiple forms of temporality exceeds the ability of a subject to seize them as moment an construct a linear sequenciality" - CROCKET & MALABOU, *Plasticity and the future of philosophy and theology*, p. 28). Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 333.

⁶²⁴ SEARLE, John. *Racionalidade e realismo - o que está em jogo?* Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/searle1.htm>>. Acesso em 24.09.13.

Mal imaginaria Searle, nos idos de 1993, que a experiência da não-linearidade se tornaria uma das coisas mais triviais para qualquer criança do século XXI a partir da tecnologia do *hiper-texto*. A isso responderia o filósofo norte-americano que os habitantes do mundo multi-dimensional que a informática desencadeou nas últimas décadas pensa constantemente errado (ou "a torto"), à medida que, em vez da linha (e da linearidade do livro), utiliza-se uma interface de diversas janelas simultâneas (para ficar em apenas um exemplo)? Ou simplesmente procederia uma exclusão dessa experiência cotidiana, básica e constituinte como "não séria", fatiando o real a fim de que possa servir conveniente nos seus moldes analíticos? O fato é que, aparentemente ao contrário de Searle, Derrida sempre esteve especialmente interessado por esses fenômenos e suas repercussões em nível transcendental.

A problematização da linearidade, como vimos, é um dos pontos centrais da crítica à pulsão totalizante da metafísica ocidental, isto é, da ideia de Livro. Em contraponto a isso, Derrida pontua numerosas vezes, retomando Leroi-Gourhan, que a experiência das tecnologias do século XX (televisão, vídeo, cinema etc.) revitaliza os efeitos pictográfico, ideográfico ou até hieroglífico⁶²⁵, retomando à dimensão de multidimensionalidade que o pensamento mítico estava habituado e havia sido reprimida (economizada) pela historicidade linear da cultura ocidental. Os mitogramas (*mito-grammas*) não tinham seu sentido submetido às ideias de sucessão, à ordem do tempo lógico ou à temporalidade irreversível do som⁶²⁶. E a economia do Ocidente, constituída a partir de um equilíbrio mano-visual, estaria em plena transformação, ainda que isso signifique dessedimentar quatro mil anos de escritura linear. De qualquer modo e apesar dos privilégios teóricos que goza, esse modelo linear técnico-econômico não representa mais que um caso particular, cujas repercussões constituíram todo campo do que se chama economia enquanto entesouramento, capitalização, sedentarização, hierarquização e formação da ideologia pela classe dos escribas. Já no fim dos anos 60, Derrida percebia que o fim do Livro era também o fim da linearização⁶²⁷.

De fato, esse parece o ponto que falta à acurada descrição da temporalidade de Hägglund. Se este tem toda razão em explorar ao máximo a aporia da presença, demonstrando

⁶²⁵ DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, pp. 103-104.

⁶²⁶ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 127.

⁶²⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 129-130. Ver ainda STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps*, 2, pp. 112ss. Aproximo o fim da linearização com a ideia de "multidimensionalidade" em contraponto ao modo "plano" com que funciona a linha; no entanto, isso não exclui a forma como DeLanda, por exemplo, trabalha a questão a partir das ideias de "atratores" e "bifurcações" (DELANDA, Manuel. *A thousand years of non-linear history*, p. 14). O pensamento da animalidade é também uma ruptura com a linearidade (o ponto que separa o "próprio do homem") em direção a uma multidimensionalidade (DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, pp. 280-282).

que os filósofos mencionados - Husserl e Kant - não lograram sucesso em apoiar em um sujeito transcendental a intuição do tempo, por outro lado ele mantém a ideia do rastro como fluxo, de modo que a presença é substituída por um agora dividido, mas ainda uma duração *linear*. Apesar de inscrição e divisibilidade serem essenciais para Derrida, é de se notar a centralidade, mesmo em relação ao tempo husserliano, de Freud, cuja descoberta do "*nachträglichkeit*" (*après coup* ou efeito retroativo) revelaria, apesar de certa predominância do passado (admitida), a multidimensionalidade do tempo⁶²⁸. A psicanálise teria permitido pensar o tempo em termos não-lineares, fazendo com que ela própria seja divisível e por isso anacrônico, fraturado em si próprio, *out of joint*. A necessidade de inscrição somada à "a-temporalidade" (em contraste com o tempo vulgar) do inconsciente faz com que as imagens que Freud fornece para pensar esse espaçamento sejam "não-lineares", recorrendo à escritura, ao pictograma, ao hieróglifo, à charada e assim por diante. O "poli-centrismo" da representação onírica exige uma maquinaria não-linear⁶²⁹. Isso torna possível romper com a metafísica da presença para pensar tanto o "passado que nunca foi presente" quanto um "porvir" que não seja presente-futuro⁶³⁰. Que o próprio tempo enquanto efeito material da escritura seja multidimensional não quer dizer outra coisa a não ser que o grafema enquanto tal é perspectivado, de modo que isso não são "erros" de um sujeito, mas dimensões que o próprio real inscreve no seu próprio movimento. A "arqui-materialidade" do tempo não o faz preceder o real, mas ser efeito de uma própria diferencialidade que, como tal, não "existe", mas é condição da existência. O real, portanto, não é "plano" ou "total", apesar do efeito de superfície. Suas dimensões são infinitas e o tempo, à medida que depende da inscrição para acontecer e por isso se espacializa, é uma das possíveis provas disso.

⁶²⁸ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 98; *La voix et le phénomène*, pp. 70-71; *La différence (MP)*, pp. 19-22; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 317-318, 321-322. Safatle destaca com precisão esse aspecto, especialmente em como a constituição do trauma não acontece senão a partir da ativação fantasmática de cena primitiva, gerando um "passado que nunca foi presente" (SAFATLE, Vladimir. *Être juste avec Freud*, pp. 404-407). Esse "passado puro" também pode ser relacionado com Emmanuel Levinas, como o próprio Derrida destacou muitas vezes (ver LEVINAS, Emmanuel. *Diacronia e representação*. In: **Entre nós**, pp. 205-228, especialmente pp. 219-224).

⁶²⁹ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 322-323.

⁶³⁰ DERRIDA, Jacques. *Ellipse (ED)*, p. 436.

3.2.4 O futuro da grafemática

Ao mesmo tempo em que estabelece a gramatologia como "ontologia transcendental", subvertendo ambos conceitos (ontologia e transcendental), Derrida demite-a da posição de "ciência geral". Uma vez que o conceito de ciência, ainda e sempre dependente da lógica, estaria ainda marcado pela clausura, a gramatologia não pode ocupar a pretendida posição:

A ciência da escritura deveria, portanto, ir buscar seu objeto na raiz da cientificidade. A história da escritura deveria voltar-se para a origem da historicidade. Ciência da possibilidade da ciência? Ciência da ciência que não mais teria a forma da *lógica* mas sim da *gramática*? História da possibilidade da história que não mais seria uma arqueologia, uma filosofia da história ou uma história da filosofia?⁶³¹

Ela apenas aponta para um futuro monstruoso, no qual o programa dos programas desabou nos jogos não-fundados, o Livro disseminou-se nos livros, na ex-critura. "A grafemática ou a gramatologia", diz o filósofo franco-argelino, "deveriam deixar de apresentar-se como ciências: a sua mira deveria ser exorbitante com respeito a um *saber gramato-lógico*"⁶³². Não se trata, portanto, de uma ciência *enquanto* ciência significar fechamento, clausura regida pelo logocentrismo da metafísica do Livro. Se, como diz Koyré, a ciência moderna destrona Deus, mas deixa a maior parte dos seus atributos inscritos no "Livro da Natureza", a monstruosidade da grafemática é exatamente seu "assalto ao Céu"⁶³³, isto é, a imanentização do transcendental a partir da ideia de escritura. Não é coincidência que

⁶³¹ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 34. Segue: "As ciências *positivas* e clássicas da escritura não pode senão reprimir esse tipo de questão. Até certo ponto, esta repressão é até mesmo necessária para o programa da investigação positiva. Além do fato de que ainda estaria presa à lógica filosofante, a questão onto-fenomenológica relativa à essência, não poderia, sozinha, senão paralisar ou esterilizar a pesquisa histórica e tipológica dos fatos" (idem). No original: "La science de l'écriture devrait donc aller chercher son objet à la racine de la scientificité. L'histoire de l'écriture devrait se retourner vers l'origine de l'historicité. Science de la possibilité de la science ? Science de la science qui n'aurait plus la forme de la logique mais de la grammaire ? Histoire de la possibilité de l'histoire qui ne serait plus une archéologie une philosophie de l'histoire ou une histoire de la philosophie ? Les sciences positives et classiques de l'écriture ne peuvent que réprimer ce type de question. Jusqu'à un certain point, cette répression est même nécessaire au progrès de l'enquête positive. Outre qu'elle serait encore prise dans la logique philosophante, la question onto-phénoménologique sur l'essence, c'est-à-dire sur l'origine de l'écriture, ne pourrait, à elle seule, que paralyser ou stériliser la recherche historique et typologique des faits" (*De la grammatologie*, p. 43).

⁶³² DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 142.

⁶³³ Tomei a expressão do texto de NODARI, Alexandre. *Assalto ao céu*. Disponível em <www.culturaebarbarie.com.br>. Acesso em 10.11.2013. Ver ainda, relacionando técnica e assalto ao céu, ROMANDINI, Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros*, pp. 93-98.

ao analisar o "retorno da religião" na forma dos fundamentalismos que emergem no século XXI o filósofo os relacione precisamente com a tecnologia: as práticas de informação contemporânea são a profanação dos "códigos sagrados" da natureza, a própria demonstração empírica da inexistência da "objetividade" no sentido de separação integral, do caráter absolutamente profano, isto é, imanente, inclusive daquilo que pertencia ao âmbito do inteligível para a metafísica clássica e seus avatares contemporâneos. Também não por acaso o discurso tecnofóbico é popular nas esferas religiosas, sendo um dos focos de maior resistência às inovações tecnológicas⁶³⁴.

Por isso, a gramato-*logia* é um projeto impossível, a construção de algo que na sua própria ideia já demole a chance da sua existência, à medida que faz sucumbir sua *abertura* infinita à clausura do *logos*, estrutura que rege as próprias ciências e o conceito de ciência. Mas não seria a grafemática ela própria a possibilidade *transcriadora* de uma nova ideia de ciência, radicalizando todos os motivos empiristas e materialistas da "não-filosofia" sem cair, ao mesmo tempo, no realismo direto? Esse "impossível" não pode ser lido numa "dupla marca", dentro e arrombando a clausura logocêntrica, já como aquilo que faz da "gráfica da suplementariedade"⁶³⁵ um acontecimento que transforma o próprio conceito de ciência ou de transcendental? Arriscarei essa hipótese, procurando sulcar a grafemática no pensamento de Derrida, pensamento que pela sua própria escritura caminha na direção da abertura, quiçá de uma abertura aporética, em contraponto à ideia clássica de sistema⁶³⁶. O tensionamento *formal*, a dança das formas, nos habitará de agora em diante. Mas a gráfica da suplementariedade apenas libera-se da estrutura do Livro na economia geral da diferença.

⁶³⁴ DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*, p. 10.

⁶³⁵ Derrida contrapõe seguidas vezes à lógica da clausura a "gráfica da suplementariedade", que seria uma espécie de *leitura estendida* dos pensadores a fim de abrir a clausura *acidental* por meio da ideia de suplemento (p.ex., DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 349; *Limited Inc*, p. 77 e 110; *Violence et métaphysique*, p. 163).

⁶³⁶ DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud (CP)*, p. 300.

3.3 ECONOMIA GERAL: PARA ALÉM DO LIVRO E SUAS BORDAS

"Eu não filosofo a não ser no *terror*, mas no *terror confesso* de ser louco. A confissão é ao mesmo tempo, em seu presente, esquecimento e desvelamento, proteção e exposição: economia" (Jacques Derrida, "Cogito e História da Loucura").

"O livro desértico é de areia, '*de areia louca*', de areia infinita, inumerável e vã" (Jacques Derrida, "Edmond Jabès e a questão do Livro")

3.3.1 Espectrologia: a ciência do virtual

3.3.1.1 *Psicanálise e os Fantasmas*

A relação entre Derrida e a psicanálise foi das mais intensas possíveis. Autor de diversas obras sobre o tema, dificilmente Derrida pode ser ultrapassado como um dos filósofos que mais tomou a sério, recebeu e aprofundou o choque que a psicanálise provocou na cultura como um todo e muito especialmente na filosofia. Entre as principais obras (textos e livros) onde Derrida toca explicitamente esse diálogo estão *Freud e a cena da escritura*, *O Cartão-Postal*, *Psyché* (vários textos), *Resistências da Psicanálise*, *Estados da alma da psicanálise* e *Mal de Arquivo*, para além de inúmeras referências indiretas. Aliás, é possível perceber no desenrolar das obras que gradualmente o problema da gramatologia e da escritura vai se aproximando cada vez mais da psicanálise, do fantasma, do *double bind* e assim por diante.

A identificação do pensamento de Derrida com Freud e a psicanálise é mais estruturante que a exemplaridade heurística. Já em *A Escritura e a Diferença*, Derrida dedica a ele um texto seminal, *Freud e a cena da escritura*, extrato de uma apresentação no seminário do psicanalista André Green na qual realiza a incursão em torno de textos cuja

importância havia sido descartada pelos próprios psicanalistas da época, especialmente o "Projeto para uma Psicologia Científica", no qual Freud ainda busca um modelo neurológico para fundar a sua própria psicologia⁶³⁷. No texto, Derrida procura marcar diversos e importantes pontos de ligação com a psicanálise, embora igualmente busque fazer o discurso freudiano avançar para além da clausura metafísica, liberando a dimensão da escritura que já ali estava contida nas "metáforas". Nas proposições enigmáticas que abrem o texto Derrida faz um movimento oblíquo que desvincula desconstrução e psicanálise, mas simultaneamente "eleva" a psicanálise para além da psicologia. Na primeira proposição, ele afirma:

Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia.

Essas aparências: análise de um recalque e de uma repressão histórica da escritura, desde Platão. Este recalque constitui a origem da filosofia como *episteme*; da verdade como unidade do *logos* e da *phone*⁶³⁸.

Esse exercício de "psicanálise da filosofia" não seria totalmente novo, à medida que já Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, haviam executado intento parecido, e talvez isso não tenha escapado a Walter Benjamin no seu olhar microscópico e no problema da memória histórica que perpassa, por exemplo, as *Teses sobre a História*. O próprio Bachelard já havia aproximado-se da psicanálise em um sentido razoavelmente parecido, fazendo do inconsciente um estágio primordial para se alcançar a consciência científica. No entanto, conquanto o recalque seja uma estrutura sem a qual a desconstrução não teria operado (veremos em seguida sua importância), não é esse o enfoque que Derrida faz operar na psicanálise, pois ele seria ainda parte da história da metafísica, da época da presença e a sua nervura central de Descartes a Hegel: "a presença como consciência, a presença para si pensada como oposição consciente-inconsciente"⁶³⁹. Em outros termos: o trabalho em relação ao recalque que "traz à consciência" o recalcado é, na visão de Derrida, ainda uma espécie de pertencimento da psicanálise à metafísica (da subjetividade). Assim, se a desconstrução é

⁶³⁷ Ver a excelente reconstituição histórica de Baring: BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy*, pp. 202-220.

⁶³⁸ No original: "Malgré les apparences, la déconstruction du logocentrisme n'est pas une psychanalyse de la philosophie. Ces apparences: analyse d'un refoulement et d'une répression historique de l'écriture depuis Platon. Ce refoulement constitue l'origine de la philosophie comme *épistémè*; de la vérité comme unité du *logos* et de la *phoné*" (DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 293).

⁶³⁹ DERRIDA, Jacques, *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 294-295. Nesse sentido, Heidegger, ao esboçar a estrutura do *Dasein* aquém da subjetividade, já teria ultrapassado esse aspecto da psicanálise (DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud (CP)*, p. 292).

propriamente a abertura da clausura metafísica, ela não pode reafirmar o primado da consciência, fazendo do inconsciente, mais uma vez, acidente.

Em "Da Gramatologia", por outro lado, Derrida parece afirmar algo diferente em relação à relação entre psicanálise e filosofia. Se a desconstrução não é uma "psicanálise da filosofia", como pode o filósofo ao mesmo tempo afirmar que de todas as ciências regionais aquela que tem mais chance de prosperar fora da clausura é a psicanálise? Ou, mais agudamente ainda, quando afirma seguidas vezes que a psicanálise não é simplesmente uma ciência regional? Os limites do que chamamos psicanálise, para Derrida, exorbitam a "psicologia", ainda dominada pelo valor da consciência e pelo subjetivismo que se construiu desde Descartes. Sabe-se que Derrida, na esteira de Husserl, sempre colocou restrições a qualquer tipo de "psicologismo", recusando-o expressamente diversas vezes.

Como conciliar esses três pontos aparentemente contraditórios? Derrida afirma ao mesmo tempo: (1) a desconstrução não é uma psicanálise da filosofia, pois a psicanálise freudiana ainda estaria marcada pelo privilégio da presença enquanto subjetividade; (2) a psicanálise é a mais próspera das ciências na abertura da época da clausura, não se confundindo com as ciências regionais e nem mesmo com a psicologia; e (3) nenhum psicologismo pode resolver os problemas fundamentais da filosofia. A resposta a esse dilema consiste na seguinte hipótese de trabalho: a psicanálise freudiana, ao conceber o psiquismo como "máquina de escritura", não é apenas um modelo do fenômeno da "subjetividade" humana; ela antes apresenta a escritura do real, isto é, um *modelo* teórico⁶⁴⁰. Em outros termos: aquilo que em Derrida serve de base positiva para seu discurso, sua "ontologia", encontra seu melhor modelo teórico em Freud. O papel que o estruturalismo deu para a linguística ou a filosofia, por exemplo, dá para a matemática (p.ex., do passado remoto ao presente: Pitágoras, Platão, Descartes, Leibniz, Badiou, Meillassoux) ou para a lógica formal (p.ex., Aristóteles, Frege, Russel, Wittgenstein), poderia dizer - e isso com certo risco - que Derrida dá à psicanálise. Na linguagem cartesiana ainda hoje dominante na filosofia, a psicanálise para Derrida não é apenas "subjetiva", isto é, pertencente ao âmbito dos fenômenos psicológicos, mas "objetiva", isto é, capaz de funcionar como modelo para pensar

⁶⁴⁰ Ver DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 294-295, 314-315, 339-340; *La différence (MP)*, pp. 19-22. Essa é a interpretação de Christopher Johnson e Catherine Malabou, cada um a seu modo. Johnson, baseado na cibernética e na teoria dos sistemas, equaciona a questão nos mesmos termos aqui propostos: psicanálise como ciência do virtual; já Malabou faz um exercício comparativo entre os "esquemas-motores" da psicanálise, para Derrida, e das neurociências, para seu próprio pensamento. É uma leitura diferente da maioria, por exemplo dos psicanalistas René Major (*Lacan com Derrida*, pp. 9-29) ou Elisabeth Roudinesco (DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. *De que amanhã...*, pp. 199-234).

a estrutura dos fenômenos *em geral*, inclusive os que estão "fora da mente". Assim, entre todas as influências que mencionei até agora, de Hegel a Foucault, a mais avassaladora sobre a obra de Derrida parece ser Sigmund Freud.

Nomear a psicanálise de "ontologia", contudo, estaria em contradição com o que ela justamente proporciona, que é a possibilidade de se pensar o *inconsistente*, o fantasmático que precede a dureza do que nomeamos (ainda bastante habituados à linguagem da ontologia da substância e da presença) como "real"⁶⁴¹. A dissolução desse real na sua forma espectral - na linguagem de Derrida, na *dyferença* que antecede suas formas estáveis - é propriamente o legado que a psicanálise deixa para que se escape do domínio da presença na filosofia, tanto nas suas versões idealistas quanto nas materialistas. A psicanálise foi a primeira área, contrariando o senso comum dos *scholars*, a tomar a sério os fantasmas⁶⁴². Aliás, no primeiro filme em que faz uma breve participação, "*Ghost Dance*" (Ken McMullen, 1983), Derrida anunciava que a psicanálise e o cinema seriam os lugares onde os fantasmas proliferariam. Ou seja, há uma relação clara entre psicanálise e tecnologia. Essa relação está em um pensamento diferenciado do *virtual*, distinto da ontologia ato-potência ou do idealismo platônico, à medida que não separam a idealidade da materialidade, trabalhando no nível de uma codificação que se espectraliza sem que esse espectro, apesar da sua mínima consistência, perca seu status de realidade⁶⁴³.

Em termos mais precisos, a psicanálise ajuda a pensar com suas categorias o grafema em regime de economia geral, isto é, na sua forma menos materializada, mais dissolvida e inconsistente possível. Enquanto a grafemática é a ciência da inscrição em geral, a espectrologia é a cartografia do campo virtual e dos modos de inscrição focada nos mais

⁶⁴¹ O movimento da tese, por isso, teve uma dimensão didática: *primeiro* foi necessário aproximar Derrida do materialismo para sustentar que o grafema se refere ao *real-material* ou às "coisas mesmas" a fim de afastar a interpretação correlacional e simplificações relativistas; agora, uma vez que fica exposta a objetividade do grafema, dissolve-se o *real* nele mesmo virtualizando-o na sua forma espectral, dissociando Derrida de um "Górgias" contemporâneo (em que tudo seria aparência e se cairia em um solipsismo do simulacro). (Sobre a objetividade, ver DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, pp. 186-187)

⁶⁴² O próprio Freud, contudo, não deixou de mostrar posições *cindidas* sobre o tema: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 275-276. Ver ainda, FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico*, p. 32 ("Aprendi a controlar as tendências especulativas e a seguir o conselho não esquecido de meu mestre, Charcot: olhar as mesmas coisas repetidas vezes até que elas comecem a falar por si mesmas"). Com a ressalva ainda de que a própria fenomenologia poderia ser tomada como lógica do *phainesthai* ou do *phantasma*, portanto do fantasma (DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 199); idem, p. 213, 215, 219. Sobre psicanálise e fenomenologia: DERRIDA, Jacques. *Fors*, pp. 41-46; DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, p. 126; DERRIDA, Jacques. *El cine y sus fantasmas*. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 10.10.2013. Em um interessante trabalho sobre o tema, Buck-Morss também relaciona filosofia e cinema de modo muito próximo a Derrida: BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese da percepção*, pp. 7-15.

⁶⁴³ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 89, 92, 108, 132.

inconsistentes, à medida que no âmbito da economia geral. Poder-se-ia falar aqui, na estranha formulação de Alain Badiou, de uma "inscrição do inexistente". Ao recuperar o fantasma, Derrida está inscrevendo (porque nada pode existir sem inscrição, o real é escritura) o *quase inexistente*, que Badiou enfatiza, propositalmente, como "ynexistente"⁶⁴⁴. Aquém e além do ser, nem presente nem ausente, o fantasma exige outro regime que não o "ontológico". O espectro é "a frequência de uma certa visibilidade", visibilidade do invisível, por isso resta para além do ser, numa tela imaginária⁶⁴⁵. Experiência que hoje, pela disseminação fantasmática, tornou-se rotina incontornável por qualquer ontologia totalizante⁶⁴⁶.

...

Não é por acaso que exatamente em "Espectros de Marx", nítido diálogo entre materialismo e psicanálise⁶⁴⁷, que Derrida irá desenvolver - com uma insistência poucas vezes vista - no problema do termo "ontologia". A ontologia de Marx acredita *poder saber* diferenciar a "realidade efetiva", "efetividade viva", dos "fantasmas"⁶⁴⁸, baseando em um princípio de realidade substancialista que permitiria tratar as idealidades como epifenômenos que serviriam a propósitos de dominação, daí derivando conceitos clássicos como alienação, ideologia, valor de uso e de troca, entre outros. Todos, paradoxalmente, fundados a partir de um postulado idealista que se baseia na metafísica do próprio⁶⁴⁹. Em contraponto a essa

⁶⁴⁴ "A multiplicity appears in a world, and the transcendental relationship confers upon that multiplicity's elements degrees of appearance, degrees of existence. And it so happens that at least one of those elements - in reality, there is only one - appears with the lowest degree of appearance, or in other words, has a minimal existence. You can easily understand that having a minimal existence in the transcendental of a world is tantamount to having no existence at all there. (...) That is why we describe that element as 'non-existent'. (...) In my view, what is at stake in Derrida's work, in his never-ending work, in his writing, ramified as it is into so many varied works, into infinitely varied approaches, is the *inscription of the non-existent*" (BADIOU, Alain. *Jacques Derrida*. In: Pocket Pantheon, pp. 129-132). Na homenagem a Derrida, Badiou termina escrevendo esse *inexistente* como "*inexistence*" (idem, p. 143), relacionando com a *différance*, de modo que por isso traduzi - também de modo "glauberiano" - por *ynexistente*.

⁶⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 165.

⁶⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 191, 216.

⁶⁴⁷ Roudinesco insiste em diversos textos, e inclusive do diálogo *De que amanhã...*, que "Espectros de Marx" pode ser considerado, com a mesma intensidade, um debate com Freud (ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Derrida: spectres de Marx, spectres de Freud*, passim). Relacionando a *hantologie* derridiana e a *hontologie* de Lacan, ver JOHNSTON, Adrian. *Life terminable and life interminable*, p. 169.

⁶⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 83, 126-127, 192, 209, 254, 269-270.

⁶⁴⁹ A relação entre o próprio (valor de uso, consciência emancipada etc.) e o marxismo é paradoxal, à medida que o próprio marxismo é um ataque à propriedade burguesa. Por isso, em *Marx e seus filhos*, por exemplo, o filósofo brinca diversas vezes com a ideia de "propriedade" de alguns marxistas (Eagleton, Spivak) sobre a obra de Marx (*Marx and his sons*, p. 227; sobre metafísica do próprio. *La parole soufflée*, pp. 289-292, *Le*

ontologia marxista, o filósofo franco-argelino propõe a espectrologia (hantologie)⁶⁵⁰:

Repetição e primeira vez, eis talvez a questão do acontecimento como questão do fantasma: o que vem a ser um fantasma? O que vem a ser a *efetividade* ou a *presença* de um espectro, ou seja, do que parece continuar sendo tão inefetivo, virtual e inconsistente que um simulacro? Haverá *ai*, entre a coisa mesma e seu simulacro, uma oposição que se sustente? Repetição e primeira vez, mas também repetição e *última vez*, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz dela também uma *última vez*. Cada vez, trata-se do acontecimento mesmo, uma primeira vez e uma última vez. Totalmente outro. Encenação para um fim da história. Chamemos isso de uma *obsidiologia*. Essa lógica da obsessão não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser (do *'to be or not to be'*, supondo-se que em *'to be or not to be'* esteja em questão o ser, e nada é menos certo). Ela abrigaria em si, mas como lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia⁶⁵¹.

A ontologia já aparece como uma detenção, conjuração, tentativa de presentificação dos espectros⁶⁵². Diante da ameaça vinda da abertura abissal do espectro que confronta (a partir das suas instigantes análises n'O Capital em torno do fetichismo das mercadorias), a resposta de Marx é ontológica (reafirmando a divisão entre real e imaginário, valor de uso e de troca, próprio e alienado etc.), tomada por Derrida como um impulso totalizador,

monolinguisme de l'autre, pp. 121-122). Derrida chega a relacionar Marx à tradição platônica a partir da relação entre ídolo e fantasma: *Spectres de Marx*, p. 235.

⁶⁵⁰ A tradução brasileira, seguindo a tradução literal do termo *hanter*, traduziu a expressão por "obsidiologia", perdendo com isso o sentido essencial do termo, embora Derrida tenha jogado com a questão da obsessão e assombração (*hanter/hanté/hantise*) em Marx no texto (DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 59; *Spectres de Marx*, p. 89). Apesar do contraste entre espectro e fantasma, tomo-os como sinônimos, contrastando com os espíritos. Inicialmente havia optado por traduzir o termo *hantologie* por "fantasmologia", mas acabei optando, somando os esforços aos excelentes trabalhos de Fabian Ludueña Romandini, de "espectrologia" O sentido de espectrologia é distinto de Ludueña aqui em dois sentidos: primeiro, porque a distinção entre espírito e espectro é fundamental (em Ludueña são tomados deliberadamente como sinônimos para referir um corpo que sobrevive à morte); segundo, porque não se trata aqui de uma "ontologia política", à medida que tentarei provar que a economia geral abre a possibilidade de *qualquer* política, inclusive o mal radical. Dessa forma, não se trata de desconectar política e ontologia, mas de não ver nelas uma relação de transitividade direta (em Derrida, como veremos esse seria o espaço da decisão em relação aos espectros da justiça, do dom etc.). Ver ROMANDINI, Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros*, I - Antropotecnia, pp. 11-14. A perspectiva da dissolução do humano e da própria vida mais tarde exposta em ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 58-59 está mais próxima desse projeto. Essa espectralidade escritural que atravessa sujeito e objeto também pode ser aproximada de ideia de "imagem" de COCCIA, Emmanuele. *A vida sensível*, pp. 9-14 e CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*, p. 10.

⁶⁵¹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 26. No original: "Répétition et première fois, voilà peut-être la question de l'événement comme question du fantôme : *qu'est-ce qu'un fantôme ? qu'est-ce que l'effectivité* ou la *présence* d'un spectre, c'est-à-dire de ce qui semble rester aussi ineffetif, virtuel, inconstant qu'un simulacre ? Y a-t-il là, entre la chose même et son simulacre, une opposition qui tienne ? Répétition et première fois mais aussi répétition et dernière fois, car la singularité de toute *première fois* en fait aussi une *dernière fois*. Toute autre. Mise en scène pour une fin de l'histoire. Appelons cela une *hantologie*. Cette logique de la hantise ne serait pas seulement plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou qu'une pensée de l'être (du *"to be"* a supposer qu'il y aille de l'être dans le *"to be or not to be"*, et rien n'est moins sûr). Elle abriterait en elle, mais comme des lieux circunscrits ou des effets particuliers, l'eschatologie et la téléologie mêmes" (*Spectres de Marx*, p. 32).

⁶⁵² DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 30, 255.

fechamento do espaço do imponderável, do *talvez* que o fantasma carrega consigo⁶⁵³. Contrariando os impulsos racionalistas, a incompletude do sistema (sua inconsistência, heterogeneidade irreduzível) não é um defeito, mas aquilo que abre por efração a trilha para que o outro possa passar. Esse não saber, portanto, não é uma ignorância, mas um *talvez* que é resultado da própria impossibilidade de totalização, da abertura que não permite a saturação⁶⁵⁴.

Dessa forma, Derrida dissolve o real na sua forma mais virtual possível: o fantasma, e torna o referente, a substância, a matéria, o "vivo" como um caso extremado, altamente "econômico", dessa diferencialidade originária. Mas é preciso diferenciar espírito e espectro: o espírito, idealidade ligada ao sopro e separada de um corpo, pertence à história da metafísica do Livro; o espectro, ao contrário, está ligado à carne, a um corpo, a uma constituição protética ou artefactual que se engendra ganhando corpo⁶⁵⁵. Assim, embora em forma mínima, a existência no caso do fantasma ainda é uma inscrição (por isso igualmente apagável). A espectrologia é uma grafemática da inscrição ynexistente, ou simplesmente uma ciência para um novo conceito de virtual.

3.3.1.2 O universo inconsistente e afirmativo do inconsciente: demonografias

"A oposição do sonho à vigilância não é também uma representação da metafísica? E o que deve ser o sonho, o que deve ser a escritura se, como agora sabemos, se pode sonhar escrevendo? E se a cena do sonho for sempre uma cena da escritura?" (J. DERRIDA, *Gramatologia*)

"Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica" (S. FREUD, *O Ego e o Id*).

"Os filósofos profissionais se habituaram a livrar-se rapidamente dos problemas da vida onírica (que tratam como mero apêndice dos

⁶⁵³ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 59, 116-117, 146, 150, 170, 210-211. Uma resposta a essa interpretação, partindo dela contudo, pode estar em ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 80.

⁶⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 63 e 68. De outro lado, o espectro é *diacrônico* (*out of joint*), contesta o primado da *presença* na metafísica clássica e suas ontologias materialistas e idealistas, uma "dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l'anachronie" (idem, pp. 26-27, 72).

⁶⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, pp. 202-203, 244-245, 269. Ainda: idem, *De l'esprit: Heidegger et la question*, passim e especialmente pp. 161-184 (ainda sem diferenciar claramente espírito e fantasma).

estados conscientes) numas poucas frases - e, em geral, nas mesmas; e é evidente que deixaram de notar que temos aqui algo de que é possível extrair diversas inferências, as quais estão destinadas a transformar nossas teorias psicológicas" (S. FREUD, *A interpretação dos sonhos*).

A psicanálise pôde pensar os espectros porque é antes de tudo o pensamento do inconsciente. Freud, ao revelá-lo, revelou mais que um "lado oculto" da psique: explicitou a *inconsistência originária do real*. Aqui se verifica uma posição importante de Derrida em torno de todo cenário da época em uma polêmica que até hoje subsiste: o "estatuto ontológico" do inconsciente. Na discussão entre Lacan e Laplanche, o cerne estava se o inconsciente está "dentro" ou "fora" da "cabeça do indivíduo", ou, em outros termos, se o inconsciente é subjetivo (individual) ou intersubjetivo (relacional)⁶⁵⁶. A posição de Derrida não é nenhuma das duas⁶⁵⁷. Mais uma vez a polêmica com Foucault em torno da *loucura* cartesiana acaba se mostrando, feitas as ressalvas necessárias, fundamental: sem a solução dogmática de Descartes (que deposita em Deus o *logos* absoluto, fiador da coerência e da razão), a dúvida hiperbólica sobrevive sem qualquer fundamento que a resolva. Da dúvida hiperbólica emerge a loucura do real. O real é "louco" porque não se submete ao *logos*, ele precisa ser a fonte de onde o *logos* emerge para existir e por isso o ameaça *desde dentro*. Se o *logos* fosse a fonte do real, voltaríamos ao Livro e ao idealismo teológico ou suas formas científicas secularizadas⁶⁵⁸. No sonho, *locus* inaugural do pensamento freudiano, o real é mais louco que os loucos, inclusive. À *teologia* da tradição Derrida opõe uma *demonografia* que nunca suspende a ameaça do Gênio Maligno. A dúvida hiperbólica realiza um movimento semelhante ao "princípio da faticidade" de Meillassoux, projetando o correlacionismo sobre o próprio real⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ GARCIA-ROZA, Luiz. *Introdução à metapsicologia freudiana*, v. 3, pp. 207-218. Ver ainda SAFATLE, Vladimir. *Être juste avec Freud*, pp. 399-400.

⁶⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *La différance* (MP), p. 21.

⁶⁵⁸ "The origin of reason and of the history is not rational. Whoever says this, one is very quickly accused of irrationalism, which is stupid, even moronic (...) the condition of the question does not yet belong to the field of what it questions. The question does not belong to the field of the questioned..." (DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*, p. 109).

⁶⁵⁹ Ver, p.ex., a relação entre o diabo e a dupla escritura em DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud* (CP), pp. 298-299; *Résistances*, p. 43; *Donner le temps*, pp. 208-209; *L'animal que donc je suis*, p. 290. É estranho que Meillassoux, justamente o autor que propõe um "retorno a Descartes", proponha como contraponto ao ateísmo e à teologia uma "divinologia" (possibilidade contingente da reemergência do caos como Deus insubordinado a qualquer lei), mas jamais mencione - considerado o debate Foucault/Derrida - o Gênio Maligno cartesiano. Talvez porque, como o próprio Derrida salienta, esse Gênio possa enganar *inclusive* a matemática, sendo mais

Slavoj Zizek percebeu esse ponto, colocando em destaque a posição hegeliana de Derrida contra Foucault e Levinas pela qual a loucura deve vir *de dentro*. No entanto, Zizek continua preso na esquematização do sujeito transcendental, mantendo a loucura como propriedade do "simbólico", à medida que mantém o conceito lacaniano de real no qual *nada falta*. A fratura louca viria, assim, do simbólico, ainda que essa articulação com o real seja imanente. Zizek, como também Adrian Johnston, querem preservar a qualquer custo o sujeito e a liberdade contra a invasão materialista da ciência⁶⁶⁰. Mas em Derrida as coisas são bem mais radicais do que isso: a dissolução começa pela própria psiqué na escritura, de modo que a própria categoria de sujeito se esvai na dinâmica diferencial. Lembro que Derrida elogiava a posição "cerebralista" de Lévi-Strauss contra o "mentalismo" do simbólico lacaniano. O sujeito, portanto, desintegra-se enquanto centro irradiador do simbólico (ou simplesmente como seu correlato ou mesmo efeito) dando lugar a uma teoria generalizada da escritura. Com isso, o inconsciente dispersa-se e passa a constituir o próprio real, que deixa de lado a imagem lacaniana de "repleção" para aparecer cindido, fraturado, espaçado, estratificado.

Trata-se mais uma vez do problema do "efeito de superfície" incidindo sobre a psicanálise: como o próprio Freud narra na sua "história da psicanálise", Bleuler chegou a nomeá-la de "psicologia profunda" para dar conta da dimensão inconsciente enquanto contraponto à psicologia racional⁶⁶¹. Essa imagem romântica de profundidade (de Jung a Bachelard) é precisamente o que o estruturalismo (especialmente em Lacan) contesta com a primazia da letra sobre o sentido⁶⁶². De fato, Derrida procurou diversas vezes, desde "Freud e a cena da escritura", afastar a imagem de "profundidade" do inconsciente⁶⁶³, preferindo trabalhar em termos de *ponto cego* esse efeito de superfície. Cegueira, portanto, não como efeito de profundidade, mas de uma dobra⁶⁶⁴. O real se criptografa (se forja como cripta) para afirmar-se em múltiplas dimensões ou perspectivas, inacessível na sua plena presença, mas

contingente que a própria "necessidade da contingência" (proposta a partir da teoria cantoriana dos conjuntos) de Meillassoux (ver, MEILLASSOUX, Quentin. *Spectral Dilemma*, pp. 274-275). Ver ainda, ROMANDINI, Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros*, pp. 108-109.

⁶⁶⁰ ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, pp. 156-165; JOHNSTON, Adrian. *Points of forced freedom: eleven (more) theses on materialism*, pp. 91-98, especialmente teses V e VI. Ver nota 90, em que abordamos a questão preliminarmente.

⁶⁶¹ FREUD, Sigmund. *História do Movimento Psicanalítico*. Obras Completas, v. XIV, p. 36.

⁶⁶² DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, pp. 251-254.

⁶⁶³ "Remarquons que la *profondeur* du bloc magique est à la fois une *profondeur sans fond*, un renvoi infini, et une *extériorité* parfaitement superficielle : stratification de surfaces dont le rapport à soi, le dedans, n'est que l'implication d'une autre surface aussi exposée." (DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 331).

⁶⁶⁴ "Sans relêve dialectique, sans relâche, ils appartiennent en quelque sorte à la fois à la conscience et à l'inconscient dont Freud nos dit qu'il est tolérant ou insensible à la contradiction. En tant qu'il dépend d'eux, qu'il s'y *plie*, le texte joue donc une *double scène*" (DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, p. 250).

sem recorrer a um suprassensível ou inefável. A perspectivação ou multidimensionalidade não são propriedades subjetivas, construções ou erros de um sujeito livre-ficcionista, mas *objetivas*, dão-se na diferencialidade de inscrição das mais diversas formas⁶⁶⁵.

3.3.1.3 *Psicanálise, economia e energética*

Finalmente, mais uma razão corrobora o potência paradigmática da psicanálise formando uma figura compositiva com a inconsistência, que é justamente ela poder servir como modelo da economia geral. Ao apontar para a crueldade (o dispêndio) "sem álibi", a psicanálise é *a própria economia geral* em Derrida⁶⁶⁶. Lembre-se, nesse sentido, que Freud propõe um modelo econômico do inconsciente, fundado numa matriz energética e cujo conteúdo é fantasmático, embora concreto. Apesar de Derrida mencionar seu ceticismo em relação à sobrevivência dos conceitos metapsicológicos, a base sobre a qual mais tarde a economia restrita irá ser construída é econômica, entendendo-se por esse termo um concepção energética do psiquismo. O choque da termodinâmica que iria gerar alguns anos mais tarde, com Alan Turing e depois Norbert Wiener, a cibernética enquanto teoria geral da informação já começava a ser digerido por Freud, um dos primeiros a pensar de modo não-oposicional real (vigília) e virtual (sonho) a partir da espectrologia⁶⁶⁷. E ao pensar o inconsciente privilegia o ponto de vista da econômico sobre o topográfico, estabelecendo as relações em termos de quantidades, não de essências. Tomando "por empréstimo" o modelo energético de Helmholtz para diferenciar entre energia de investimento em repouso (ligada) e energia de mobilidade livre, Freud (e Breier) descreveriam uma ideia de inconsciente em uma correlação indeterminada de forças, gerando uma reserva inesgotável para especulação. Derrida nomeia

⁶⁶⁵ Os trabalhos de Markus Gabriel têm demonstrado com exatidão esse ponto, ao deslocar, a partir do idealismo alemão, a "ilusão" para o âmbito do real e ver os "*blindspots*" como efeitos na não-totalização. Cf., p.ex., GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontologies*, p. 17 ("Schelling thus replaces the classical ontology of completeness, which opposes the world as the completely determinate domain of things to mind as the fallible excess over what is the case, with an ontology of incompleteness: the domain of all domains is not a thing, but a withdrawal constitutive of the possibility of something being given to knowledge. In this way, he avoids Cartesian-style skepticism about the (external) world."); idem, *Mythology, madness, and laughter*, pp. 29-32, 41-45.

⁶⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Estados da alma da psicanálise*, p. 26. Ver, sobre o tema, BIRMAN, Joel. *Cadernos sobre o mal*, especialmente pp. 129-137.

⁶⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 298-299. Para uma excelente comparação entre Derrida, Henri Atlan, Ilya Prigogine, Michel Serres e Lucrécio em torno dos sistemas fora de equilíbrio, ver JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, pp. 196-199.

esse efeito econômico-energético de "heterogeneidade dyferencial", a partir do qual não se trata de "riquezas substanciais", mas de "voltas", "ângulos suplementares" e "ardis dyferenciais"⁶⁶⁸. O *materialismo energético*, como já fora em Bachelard, *dissolve* a ontologia substancialista trabalhando relações, não essências.

3.3.2 Economia geral como imanência sem bordas

3.3.2.1 *Real sem estrutura*

A escritura é uma economia geral enquanto processo destituído de *telos* ou *arkhe*, pronto ao dispêndio puro e sem reservas, sem necessidade nem submissão a qualquer sentido (ao *logos*). Já em Bataille a economia geral estava liberada da prisão humanista. Como vimos, ela permite pensar uma economia não-humana, energética, geral e liberada do princípio homeostático (que, em Hegel, corresponde ao motivo da circularidade⁶⁶⁹). A forma como Derrida pensa a escritura, sempre com Bataille e Freud, é *dinâmica, formal e econômica (relacional)*. Pensar como a dyferença se interrompe, como funcionam os processos de entropia e neguentropia, equilíbrio e desequilíbrio, dissolução controlada e dissolução total, configuração e encriptação, incorporação e deiscência, contração e disseminação, tudo se passa em uma escritura que se dá economicamente, em uma conexão, como anunciado no primeiro capítulo, altamente materialista entre ontologia e economia. Uma vez superado o dualismo forma-matéria a partir da escritura, não há mais forma sem matéria nem matéria sem forma, a *formação da forma* enquanto traçado depende sempre e apenas de uma economia, embora nenhuma economia possa se afirmar como última ou fundamental, sequer tendo garantias contra seu próprio processo entrópico *dyferencial*⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud (CP)*, pp. 308-309; idem, *La différence (MP)*, pp. 19-20.

⁶⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 143-144.

⁶⁷⁰ "Ici ou là, nous avons discerné l'écriture : un partage sans symétrie dessinait d'une coté la clôture du livre, de l'autre l'ouverture du texte. D'un coté l'encyclopédie théologique et sur son modele, le livre de l'homme. D'autre, un tissu de traces marquant la disparition d'une Dieu excédé ou d'un homme effacé. La question de l'écriture ne

A escritura, já vimos, não obedece a qualquer ordem de sentido. Ela é condição do sentido, mas não é *regida* por qualquer *logos*. Portanto, a escritura não é uma estrutura⁶⁷¹. Ao contrário da tradição, Derrida inaugura o gesto que pensa o real sem estrutura, sem esqueleto formal, como um processo que se desenrola na sua própria imanência. Por isso, mais uma vez repetir que Hegel foi o primeiro pensador da escritura não é demasiado. Hegel caracteriza a Lógica como um processo de autodeterminação do espírito absoluto. Mas, sem o *telos*, essa escritura que trabalha não é uma lógica: ela é a própria condição da lógica e da teleologia, ela se entrega como puro dom. Combinação entre Hegel e Heidegger para pensar, de um lado, o ser sem ontologia fundamental, como imanência autorreferente (Hegel contra Heidegger), mas, por outro lado, abrindo mão da lógica e da *parousia*, pensando a indiferença do que se doa diante do humano, do espírito ou mesmo da história (Heidegger contra Hegel)⁶⁷². A arquiescritura não tem nem é uma estrutura, ela é a própria matriz da estrutura que exatamente por isso não pode ser senão *nada*, só se apresentando no seu rastro, na sua restância. Nenhum *logos* ou nenhuma estrutura comanda a escritura; é preciso pensar algo que transborde qualquer *logos* para pensar o origem não-teológica do *logos*. O Livro não existe senão como efeito mítico da própria escritura. Nada comanda esse movimento de fora⁶⁷³. Isso não significa negar que o real seja estruturado (do contrário, não poderia ser experienciado, como Kant já demonstrara), mas que essa estruturação é derivada enquanto feixe de conexões invisíveis a partir de uma economia (relação de trocas) não estruturada. Em outros termos: o real é estruturado, mas não *pré-estruturado* e nunca estruturado de forma *saturada*.

Se é verdade, de um lado, que não há "fora-textual", ou seja, "fora da imanência" (transcendência), isso não nos leva a um necessitarismo nem a uma totalização: é preciso pensar essa imanência como imanência aberta, imanência sem bordas, ao que corresponde a ideia, pensada desde Hegel (e considerado todo pensamento de Hegel em relação a Kant acerca do limite e limiar), das bordas "invaginadas". "Invaginar" as bordas significa

pouvait s'ouvrir qu'à livre fermé. L'errance joyeuse du *graphein* alors était sans retour. L'ouverture au text était l'aventure, la dépense sans reserve" (DERRIDA, Jacques. *Ellipse (ED)*, p. 429).

⁶⁷¹ DERRIDA, Jacques. *De l'économie restreinte a l'économie générale (ED)*, p. 399. "Savoir pourquoi on dit « structure », c'est savoir pourquoi on veut cesser de dire eidos, « essence », « forme », Gestalt, « ensemble », « composition », « complexe », « construction », « corrélation », « totalité », « Idée », « organisme », « état », « système », etc. Il faut comprendre pourquoi chacun de ces mots s'est révélé insuffisant, mais aussi pourquoi la notion de structure continue de leur Emprunter quelque signification implicite et de se laisser habiter par eux" (DERRIDA, Jacques. *Force et signification (ED)*, p. 10). Mas lembremos, por outro lado, que o estruturalismo, para Derrida, não é o pensamento da estrutura no sentido de "estruturas das estruturas", mas sim do *jogo* que se joga nas estruturas, criando o sentido a partir de configurações relacionais contingentes (ver, DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 226).

⁶⁷² DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 21, 76-77 e 156-158.

⁶⁷³ MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 19.

questionar o próprio limite entre dentro e fora, permitindo uma ruptura com uma topologia rígida que os separasse. Assim, a estratégia para exceder a totalidade não se dá afirmando um além ou fora, mas sim a partir de uma deformação do seu espaço.

3.3.2.2 *O indecível: nem um nem múltiplo*

"*Plus d'un*, cela peut signifier une foule, sinon des masses, la horde ou la société, ou encore quelque population de fantômes avec ou sans peuple, telle communauté avec ou sans chef - mais aussi *moins d'un* de la pure et simple dispersion." (J. DERRIDA, *Spectres de Marx*).

"Hypothesis: there is always more than one spirit" (J. DERRIDA, *Artifactualities*)

Como já dito nos capítulos em que trabalhei a "fenomenologia matemática" e a "filosofia do conceito", o problema da indecibilidade introduzido por Kurt Gödel em 1931 teve uma repercussão significativa no âmbito da filosofia francesa. Respondendo à exigência de fundamentação última de Husserl (todos os axiomas são demonstráveis ou refutáveis), Jean Cavaillès e Gaston Bachelard sustentavam que Gödel teria superado a exigência de saturação do sistema a partir da prova de proposições indecíveis. Mesmo Suzanne Bachelard, que procura defender Husserl de todas as críticas, reconhece que nesse ponto ele foi ultrapassado embora, contrariando a Tran Duc Thao, defenda a manutenção do ideal de saturação em termos regulativos. Para Suzanne Bachelard, a quimera do indecível não seria óbice à axiomatização de Husserl⁶⁷⁴. Não é difícil perceber porque essa *quimera*, como todos os monstros para a tradição, atraiu Derrida⁶⁷⁵. A existência do indecível é mais uma das anomalias "suplementares" que a tradição procurou recalcar. Ela inviabiliza a tendência unificadora e totalizante que se traduz no desejo de saturação do sistema.

Uma proposição indecível, diz Derrida, é aquela que, "estando dada em um sistema

⁶⁷⁴ BACHELARD, Suzanne. *La logique de Husserl*, pp. 111-113. Segundo Bachelard, a própria equivocidade do termo "saturação" teria sido responsável pelo erro de Husserl. Ela elenca pelo menos três sentidos: 1) sistema "completo" (permite deduzir todos as formas variáveis do seu domínio); 2) sistema saturado em sentido fraco (novos axiomas o tornam contraditório); 3) sistema saturado em sentido forte (toda proposição é refutável a partir dos seus axiomas). Ao contrário de Hilbert (que teria adotado o sentido 1), Husserl teria adotado o sentido 3, estando nesse ponto superado quanto à ideia de um sistema *definitivo* e rígido, fruto do seu entusiasmo pela sistematização (idem, pp. 114-122).

⁶⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 274.

de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem está em contradição com eles, nem verdadeira nem falsa em relação aos seus axiomas. *Tertium datum* sem síntese"⁶⁷⁶. A espectrologia não é lugar do um nem do múltiplo, mas do mais que um e menos que um oscilando fantasmaticamente de forma indecível. Na velha querela do Um e do Múltiplo de Platão, Derrida *multiplica o múltiplo*. Assim, se o múltiplo seguramente é mais que um, o indecível é *mais e menos* que um, de modo que nada pode ser um (outra forma de dizer que nada está plenamente presente). Em razão dessa inconsistência, torna-se impossível decidir fundadamente se X existe ou não existe. Esse é, por exemplo, o movimento de fratura que Derrida estabelece na palavra animal (*animal*), sua "questão decisiva", ao escrever *animot* (*animot*). Não se trata de estabelecer apenas o múltiplo animais (*animaux*), proibindo o singular, mas de *engendrar o plural no singular*. Em outros termos, não apenas reconhecer dois (ou três, ou quatro etc.), mas fraturar para sempre o Um, impossibilitando que ele se decida e com isso multiplicando os múltiplos⁶⁷⁷.

A existência dos fantasmas é indecível nos quadros de uma axiomática ontológica baseada na presença. Por isso, os temas da obra tardia (justiça, dom, perdão etc.) estão todos na órbita espectral: a justiça, por exemplo, é indecível dada sua natureza espectral. Ela está aquém e além da existência, por isso não pode se presentificar. É essa loucura do indecível, contudo, que possibilita a decisão. Trata-se de uma condição de possibilidade (não há decisão em um contexto saturado, só repetição) e impossibilidade (toda decisão decide o que é indecível). A justiça plena somente se dá na economia geral, mas na economia geral nada sobrevive, tudo é evanescente. Por isso, é necessário calcular, decidir: toda promessa já é, em si própria, perjúrio ("perverformativa")⁶⁷⁸. "O indecível permanece preso", diz Derrida, "alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em

⁶⁷⁶ No original: "... étante donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse" (DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, pp. 248-249). Sobre as relações entre Derrida e o indecível, ver LIVINGSTON, Paul. *Derrida and formal logic: formalising the undecidable*, pp. 221-239; PRIEST, Graham. *Beyond the limits of thought*, pp. 235-245; NORRIS, Christopher. *Diagonals: truth procedures in Derrida and Badiou*, especialmente pp. 168-177.

⁶⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 298.

⁶⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, pp. 43-58; HAMACHER, Werner. *Lingua amissa: the messianism of commodity-language and Derrida's Specters of Marx*, p. 196. Mais tarde, o filósofo, já indicando o caráter secundário que a temática da escritura vai tomando em sua obra e preferindo destacar sua proximidade com a psicanálise e a temática do *double bind*, irá aproximá-lo do indecível (p.ex, *Résistances*, p. 40, 43-45). Pode-se ver que esse espaço dos indecíveis será denominado precisamente de "quase transcendental", fazendo com que a espectrologia predomine sobre a grafemática. É que o movimento de desconstrução é, na maior parte dos casos, um deslocamento entre economias (restrita à geral). À medida que considero a solução grafemática, lida na chave da plasticidade, mais produtiva que o "quase transcendental", deixo o motivo em segundo plano.

qualquer acontecimento de decisão"⁶⁷⁹. É visível por que isso não se confunde com a ideia regulativa kantiana, da qual muitos intérpretes, apesar das denegações, ainda a aproximam. O espectro não se confunde com uma presença plena, ideia de perfeição que orientava ainda o *logos* infinitista kantiano enquanto *telos*⁶⁸⁰.

Tanto o *double bind* quanto o indecível são metonímias que cruzam, da matemática à psicanálise, o mesmo espaço textual. O que elas põem em xeque é a estabilidade do real ou, em outros termos, a ideia metafísica de que o ser é invariável. Como já mencionado com Bergson, o movimento é a regra da qual o estático é um caso. À medida que presa ao ser enquanto presença, a ontologia para Derrida seria "arrombada" por esse movimento suplementar que, a rigor, é apenas a variação contínua da economia geral que não pode ser contida por completo em nenhuma pulsão totalizante⁶⁸¹. Esse ponto nos leva a uma nova economia do real em cuja superfície os grafemas se inscrevem gerando economias restritas. Essa economia espectral é a própria diferença.

3.3.2.3 Da diferença ontológica à diferença

Apesar das muitas aproximações entre a diferença e a alteridade ou negatividade, a diferença emerge a partir da diferença ontológica de Heidegger. A alteridade enquanto transcendência e a contradição como oposição funcionam a partir da lógica dialética da contradição. A diferença, ao contrário, rejeita a economia oposicional, situando-se a partir do

⁶⁷⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, p. 48.

⁶⁸⁰ "Eu hesitaria em assimilar apressadamente essa 'idéia de justiça' a uma idéia reguladora no sentido kantiano, a algum conteúdo de promessa messiânica (digo *conteúdo*, e não *forma*, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer que ela seja) ou outros horizontes do mesmo *tipo*" (DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, pp. 49-50).

⁶⁸¹ Maniglier, contudo, pensa que essa questão deveria nos fazer repensar a própria ideia de ontologia. A partir do comparativismo estruturalista, estaríamos diante da superação da ideia platônica do ser como invariável, passando-se a pensar em termos de variação: "Ce que le comparatisme découvre, c'est qu'il y a une positivité du multiple comme tel. La variation en effet, au lieu d'être un obstacle à l'enquête scientifique, devient son instrument privilégié (...) Il ne s'agit plus de dépasser cette variation vers l'invariant, mais de trouver, dans les alternatives que chaque réalisation propose de l'autre, la seule vérité qu'on puisse énoncer sur elle. Si renversement du platonisme il y a jamais eu, celui-ci est peut-être le plus radical : non pas parce qu'il renonce au projet ontologique, mais au contraire parce qu'il sépare la notion d'être de celle d'invariant, por l'identifier à celle de variance" (MANIGLIER, Patrice. *Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale*, p. 385).

horizonte aberto pelo pensamento do ser. É no movimento de ultrapassamento enquanto radicalização que ela se configura. Assim, se para Heidegger o ser não é, à medida que isso o tornaria ente, e essa diferença ontológica é que dá a pensar, Derrida procura apagar o próprio ser como desejo de "nome próprio" em Heidegger, deixando apenas a diferença na origem, ou simplesmente a diferença como apagamento da origem. O ser em Heidegger ainda funciona como elemento mítico que deseja um nome próprio, uma queda no ente que deveria ser restaurada por meio de um pensamento aqui-originário do esquecimento. Em outros termos, o mito do ser seria ainda um mito de pureza:

Essa experiência seria considerada na sua maior pureza - e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade - como experiência do "ser". A palavra "ser" ou, em todo caso, as palavras que designam nas diferentes línguas o sentido do ser, seria com algumas outras, uma 'palavra originária' (*Urwort*), a palavra transcendental que assegura a possibilidade do ser-palavra de todas as outras palavras⁶⁸².

Heidegger permaneceria devedor da metafísica enquanto pensador da verdade como desvelamento, não por acaso o ser correspondendo à *voz* na sua dimensão fundamental. O privilégio da voz é articulado no "apelo do ser", demonstrando a natureza ainda "espiritual" que manteria Heidegger no limite da metafísica. No entanto, o mesmo Heidegger insistiria, já abandonando a "ontologia" em "Introdução à metafísica", que a dissimulação do ser ao se ocultar na presença, essa retirada não seria a marca de uma transcendência (como em uma teologia negativa), mas simplesmente a diferença entre significante e significado, história e ser, como nada. Transgredindo a metafísica, Heidegger apresenta uma abertura *na* imanência a partir do ser. Não se trata de apagar seu modelo, portanto, mas sim *ultrapassá-lo* a partir dele próprio⁶⁸³. À medida que o ser ainda é repleção, ainda é privilégio da presença na terceira pessoa do singular no presente do indicativo ("é") e desejo pelo sentido enquanto nome próprio, deve-se *passar* pela questão do ser, ultrapassá-la, ou seja, deixar-se tocar por ela na direção da sua radicalização⁶⁸⁴. Isso significa pensar *com* Heidegger *contra* Heidegger. O "ser escrito" vai na direção da materialização completa dessa abertura na imanência.

⁶⁸² DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 25. No original: "Cette expérience serait considérée dans sa plus grande pureté - et en même temps dans sa condition de possibilité - comme expérience de l' 'être'. Le mot 'être', ou en tout cas les mots désignant dans les langues différentes le sens de l'être, serait avec quelques autres, un "mot originaire" (*Urwort*). le mot transcendental assurant la possibilité de l'être-mot à tous les autres mots" (*De la grammatologie*, p. 34).

⁶⁸³ Ver, nesse sentido e já a partir da crítica de Derrida, como Malabou reconstrói a ideia de ser como metamorfose (MALABOU, Catherine. *Le change Heidegger*, passim).

⁶⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *La différance* (MP), pp. 23-29; *De la grammatologie*, pp. 36-37; *La dissémination* (LD), pp. 391-392.

Acompanhando o movimento da diferença ontológica, que abre a ente na sua forma potencial (e por isso abre a imanência sem transcendência), a enigmática passagem do ser significa pensar *a um só golpe* ser e ente, "materializar" o próprio ser tornando a abertura indiscernível do próprio ente⁶⁸⁵. Em outros termos, e por isso o conceito de signo desempenha um papel fundamental⁶⁸⁶, significa dessubstancializar o próprio ente riscando o dualismo heideggeriano. Esse "nada" que torna diferencial a constituição do ente não é mais o ser, resíduo mítico da metafísica clássica, mas a diferença.

...

O modelo para a economia geral, ou aneconomia da diferença, é o sonho⁶⁸⁷. Nele não vige a lógica, transborda-se inclusive a loucura. Tudo é acontecimento evanescente, repetição e fantasma. A realidade na sua forma maximamente dissolvida e acelerada é como o sonho, nada tem tempo de se condensar sem imediatamente se dissolver, perdendo consistência e por isso morrendo⁶⁸⁸. A escritura, portanto, se escreve de múltiplas formas, o flexível não é acidente do rígido nem o dinâmico do estático. E nem o inverso. A lógica acidente e essência é totalmente abandonada por um intermediário que pode se condensar ou dispersar, que pode

⁶⁸⁵ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 38.

⁶⁸⁶ Ver como Derrida risca com um X, tal como o último Heidegger riscava o ser, o signo enquanto coisa e "é" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 31). Ver ainda, idem, *La différance (MP)*, p. 6; *La dissémination (LD)*, pp. 393-394.

⁶⁸⁷ O sonho não é lógico nem dialético, a diferença não é negação nem contradição: FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, vol. 1, p. 344 ("O 'não' não parece existir no que diz respeito aos sonhos"); DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 348-349; *Especular - sobre Freud (CP)*, p. 296, 312, 315; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 324-325. Garcia-Roza, como muitos outros psicanalistas mais próximos de Lacan, aproxima Freud de Hegel e por isso afirma a negatividade e a *Aufhebung* na metapsicologia, utilizando como fonte um texto de Jean Hyppollite (GARCIA-ROZA, Luiz. *Introdução à metapsicologia freudiana*, v. 3, pp. 274-287). Pode-se ver que Derrida segue leitura distinta por no mínimo duas razões: 1) a rejeição da dialética e consequentemente 2) da negatividade (que ampara a ruptura, nos moldes kojévianos, entre humano e animal). Já Catherine Malabou, no exato oposto, aproxima Freud de Hegel pela *insuficiência* do conceito de negativo em ambos, sempre resultando em um termo positivo (MALABOU, Catherine. *Ontologie de l'accident*, pp. 72-84). Quanto à lógica, ver DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 307. Não descarto a "lógica do sonho" de Freud (embora tampouco me comprometa com o axioma "o sonho é a realização de um desejo"), mas o princípio do terceiro excluído da lógica formal, por exemplo, não funciona em relação à ambivalência. Poderíamos dizer que o sonho não se encaixa dentro da *lógica tradicional* ou da lógica aristotélica, simplesmente. - FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, vol. 1, p. 85, 119, 136, 344, 345, etc.

⁶⁸⁸ "Un certain polycentrisme de la représentation onirique est inconciliable avec le déroulement apparemment linéaire, unilinéaire, des pures représentations verbales. La structure logique et idéale du discours conscient doit donc se soumettre au système du rêve, s'y subordonner comme une pièce de sa machinerie" (DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 322). A incompreensão fundamental das leituras dentro dos eixos tradicionais da filosofia em torno de Derrida é que a generalização do sonho (do simulacro, mímica etc.) exige a ultrapassagem nietzschiana do platonismo para demonstrar que, após o "mundo real" (das formas inteligíveis e suprassensíveis) se revelar o verdadeiro *mundo das aparências*, o "mundo das aparências" (sensível) é o único *mundo real*, apagando portanto a distinção. Não se trata, portanto, de uma idealização fenomênica da realidade, mas exatamente o contrário: uma materialização do fenômeno (ver, p.ex, DERRIDA, Jacques. *La dissémination (LD)*, pp. 367-368).

se contrair ou dissolver sem que nenhuma lei externa possa controlar esse processo. As lógicas são aqui derivadas da "vibração" que cada grafema, ao modo espectral ou com a forma mais estabilizada, toma lugar, toma posição no jogo, como o estruturalismo já demonstrava pensando o signo como "variação das variações"⁶⁸⁹. Tudo emerge a partir da escritura como transbordamento do *logos*, superabundância do sentido a partir do não-sentido, origem de todas as possíveis economias a partir da dyferença enquanto economia geral.

De um lado, isso significa que a dyferença na forma pura não existe, e isso em basicamente dois sentidos. Primeiro, não existe porque se as coisas se dessem dessa forma nada consistiria, o que significa que as coisas não se dariam dessa *forma* porque simplesmente não haveria *forma* em geral. A economia geral não admite sequer plasticidade, como Freud já salientara na *Interpretação dos Sonhos*⁶⁹⁰. O âmbito fantasmático transborda qualquer forma, ele é demasiado inconsistente para formar. E essa é a segunda razão que especifica melhor o que significa não existir: exatamente porque existir é se inscrever, o fantasma não pode existir. Ele está numa zona onde a inscrição é tão "rala", tão escassa, que não pode simplesmente existir. Ele é o não-ser que existe ou a existência que não é⁶⁹¹. Isso significa que sua não-plasticidade é uma mínima plasticidade, ou não teríamos um espectro, mas um espírito. A diferença entre um materialismo virtualizado e um idealismo é exatamente entre espectro e espírito: o espectro é um feixe quase informe, que resiste mesmo à plasticidade na medida em que sua dinâmica é ainda tão veloz que parece romper com o materialismo, embora isso não signifique que ele não esteja *minimamente* inscrito; o espírito, por outro lado, não está inscrito em absoluto, e por isso pode escapar da própria noção de forma enquanto plasticidade, desaguando na concepção clássica do *eidōs* ou *ideia*.

A economia geral, portanto, é uma relação intrincada, à medida que não hilemórfica, entre o infinito dyferencial e a finitude da inscrição. A gramatologia afirma que, permanecendo nos motivos da finitude e da morte de Deus, continuaríamos no espaço da metafísica. É preciso portanto uma lógica do infinito⁶⁹². No entanto, esse infinito não pode ser o "bom infinito", a *Aufhebung* que, no seu movimento de elevação espiritual, apaga os rastros

⁶⁸⁹ MANIGLIER, Patrice. *Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale*, p. 385.

⁶⁹⁰ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, vol. 1, pp. 119-120, 203, 307, 338. Voltarei a esse ponto.

⁶⁹¹ BADIOU, Alain. *Jacques Derrida*. In: Pocket Pantheon, pp. 140-141.

⁶⁹² "Dès que l'infini se donne (à penser), l'*opposition* tend à se effacer entre l'économie restreinte et l'économie générale, entre la circulation et la productivité dépendière. C'est même, si l'on peu encore dire, la *fonction* du passage à l'infini : passe de l'infini entre don et dette" (DERRIDA, Jacques. *Economimesis*, pp. 71-72).

que permitiram sua ascensão ao divino⁶⁹³. A diferença é o "mau infinito" hegeliano, o infinito do indeterminado, aquele que não se deixa totalizar e tampouco se submete à disciplina do sentido. Esse mau infinito pode ser aproximado do transfinito cantoriano presente nas obras de Alain Badiou, Quentin Meillassoux e Markus Gabriel por permitir a divisibilidade sem limites, a impossível redução a um nível de átomo indivisível⁶⁹⁴. Essa dimensão *dyferencial* está mais vinculada ao lado que classicamente é da opacidade, da força, da dinâmica, inclusive como uma transposição transcendental da ideia termodinâmica de *entropia*. A escritura, por outro lado, equilibra *economicamente* finito e transfinito: toda inscrição é testamentária e por isso finita, ainda que *virtualmente* a possibilidade de inscrição seja infinita. Isso significa um infinito plenamente destruível até onde ele deixa rastros.

⁶⁹³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 104; *La voix et le phénomène*, pp. 111-117; DERRIDA, Jacques & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétil*, p. 122. Ver ainda SOUZA, Ricardo Timm de. *Hegel e o infinito - aspectos da questão*, pp. 163ss; *Sentidos do Infinito*, p. 87ss.

⁶⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *La dissémination (LD)*, p. 372; *Donner le temps*, pp. 200-201.

3.4 ECONOMIAS RESTRITAS: ESTRITURA, VIDA MORTE, *SURVIVRE*

3.4.1 ECONOMÍMESE

3.4.1.1 *Acontecer é acontecer o impossível*

A economia geral nunca é simplesmente apagada. Mesmo que estejamos no âmbito da economia restrita, ou simplesmente da economia enquanto tal, o espectro da dyferença continua rondando os grafemas. A transição de uma economia a outra, portanto, não é uma duplicação oposicional, mas sim um *ritmo*. E nesse ritmo o acontecimento é a ruptura que faz lembrar, ao lado da disseminação, que a ordem nunca é absoluta. Ele é consequência do fim da lógica tradicional da potencialidade. A materialização do virtual e virtualização do material que a espectrologia abre não apenas contraria a separação entre sensível e inteligível com que a tradição platonista operava, como inclusive faz ruptura em relação à lógica potência/ato do aristotelismo:

Essa grande tradição da *dynamis*, da potencialidade, de Aristóteles a Bergson, essa reflexão em filosofia transcendental sobre as condições de possibilidade, se encontra afetada pela experiência do acontecimento enquanto ela incomoda a distinção entre o possível e o impossível, a oposição entre o possível e o impossível. (...) Creio que hoje, se quisermos, para retornar à informação, pensar o que se passa com a virtualização e a espectralização no campo técnico da imagem ou da percepção - acontecimento virtual, no fundo, 'Dizer o acontecimento, é possível?', ocorre também para a questão da virtualidade: o que é um acontecimento virtual? Até aqui, não se podia pensar como o mesmo a acontecimentalidade e a virtualidade - para pensar o acontecimento virtual é preciso então incomodar nossa lógica do possível e do impossível⁶⁹⁵.

⁶⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*, p. 244. Sobre acontecimento, ver ainda DERRIDA, Jacques. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*, pp. 99-100. Nesse sentido, o virtual seria lido no mesmo sentido de Deleuze, como uma força que faz aparecer algo novo sem prefigurar ou predeterminar as atualizações que dela emergem (ver SHAVIRO, Steven. *Without criteria*, p. 35; compare-se, também, "quase-causalidade" ("*unreal and ghost causality*" e dyferença, idem, p. 37). No entanto, Derrida coloca o pensamento de Bergson, como consta na citação, ainda na tradição da potência aristotélica, à medida que a tensão ontológica do vivo constituiria um *telos* (DERRIDA, Jacques. *Ousia et grammé (MP)*, p. 72).

A lógica ato-potência que a tradição de Aristóteles a Hegel procurou sustentar está ligada à ideia de "pré-formismo", que Derrida explora seguidamente, como mostra Christopher Johnson, em *Glas*⁶⁹⁶. Ela corresponde à ideia de "germe" imortal que carregaria as formas seguintes, formando uma espécie de "miniatura" da realidade. A lógica do acontecimento, nutrida pela temporalidade forte, é de outra ordem: em vez do germe, a monstrosidade. O acontecimento é a irrupção do impossível, isto é, daquilo que não está nos quadrantes antecipados desde o acontecer. Em outros termos, o acontecimento arromba essas condições de possibilidade:

Para que haja acontecimento de invenção, é preciso que a invenção apareça como impossível; o que não era possível torne-se possível. Dito de outro modo, a única possibilidade da invenção é a invenção do impossível. Esse enunciado pode parecer um jogo, uma contradição retórica. De fato, sua necessidade, eu a considero muito irreduzível. Se há invenção - talvez nunca haja invenção, do mesmo modo que nunca há dom ou perdão - se há invenção, ela não é possível senão à condição de ser impossível. Essa experiência do impossível condiciona a acontecimentalidade do acontecimento. O que chega, como acontecimento, não deve chegar senão ali é onde é impossível. Se era possível, se era previsível, é que aquilo não chega⁶⁹⁷.

Devemos entender isso, contudo, sem conteúdo "místico", metafórico ou como "contradição retórica": uma vez que essas condições (a lógica da potencialidade) são fixadas retroativamente, o simples efeito de abertura que a temporalidade forte gera é capaz de provocar um evento que escape à antecipação. Como o grafema não pré-existe ao seu traçado, dando-se por sulcamento em uma superfície qualquer a partir da experiência e recebendo sua idealidade pela capacidade de iteração, subverte-se a temporalidade fraca (ou a sincronia) da tradição, pressupondo um acontecer como irrupção não-inscrita em um quadro pré-determinado. Se o que viabiliza o acontecer é a diferença, anacronismo que inscreve o próprio tempo no seu traçado, a retroação do acontecimento só é admitida em nível limitado, como um quadro de necessária - porque econômica - "antecipação" sem a qual a vida ou o conhecimento, por exemplo, nunca se estabilizariam a ponto de criar uma membrana a proteger da dissipação entrópica. Mas as condições não são dadas sempre e inexoravelmente *a priori*, sequer em nível de subdeterminação⁶⁹⁸, porque o real não é estruturado, mas efeito de uma ultra-historicidade.

⁶⁹⁶ JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, pp. 151-180. Ver ainda, DERRIDA, Jacques. *Glas*, pp. 35 e 134 e AGAMBEN, Giorgio. *Pardes*, pp. 461-464.

⁶⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*, p. 241.

⁶⁹⁸ LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*, pp. 84-85.

Uma vez que a diferença não é uma ordem transcendente ou mesmo imanente, mas um traçado contingente que se condensa ou dispersa seguindo economias também contingentes, as potencialidades são apenas o quadro *regular* de possibilidade, mas não eternamente compulsórias e irrevogáveis (como faz pensar o conceito onto-teológico de "lei")⁶⁹⁹. O acontecimento, nesse sentido, desordena o quadro de referência, fazendo desabar sua ordenação previamente estabelecida. Quando Derrida, portanto, seguidas vezes reafirma que a desconstrução é "o que acontece", significa simplesmente que está tentando liberar virtualidades que ficam esmagadas na programação regular da própria coisa. Essas virtualidades não estão apenas previamente inscritas, elas fazem parte do próprio acontecimento, emergem a partir do próprio fluxo temporal. No mundo da diferença pura, ou da economia geral, só haveria acontecimentos, mas exatamente por isso não haveria vida, conhecimento, instituições, organização. Exatamente por isso a diferença só pode ser *impura*, como já percebia Badiou nos anos 70⁷⁰⁰. O dizer do acontecimento supõe "uma forma de inevitável neutralização do acontecimento pela iterabilidade, que o dizer traz sempre em si a possibilidade de redizer"⁷⁰¹.

A desconstrução, assim, é sempre a desconstrução de um programa, o devir-acontecimento da ordem antes instituída, uma singularidade que, ao se dizer, se torna iterável; se inscreve e portanto é reprodutível⁷⁰². O acontecimento é a inscrição aneconômica, aquela que desestrutura o programa em repetição e abre um novo campo a partir de uma *impossibilidade efetivada*. Uma vez que o campo de possibilidades é de direito *a priori*, mas de fato *a posteriori*, a programação pode desabar pela irrupção do acontecimento, forjando uma nova economia à medida que se inscreve. O acontecimento não é apenas aquilo que dentro da ordem surge como novo enquanto efeito dessa ordem (por exemplo, a própria existência de programas científicos que deixam uma margem de aleatório a fim de produzir invenções); ele é aquilo que escapa ao próprio quadro instituído, para além de

⁶⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, p. 157 e 160. Comparar, por exemplo, com a leitura de Whitehead feita por Shaviri: "Each new experience, even each repetition of what we think of as the 'same' experience, implies a fresh creation, and a new subject. To say this is not to deny the sense of continuity that we actually feel from one moment to the next. Such a sense of continuity is easily explained, in Whitehead's terms, by inheritance. (...) But Whitehead crucial point is that this sense of continuity is not self-evident, not given in advance" (SHAVIRO, Steven. *Without criteria*, p. 12). Lucia Santaella aplica o mesmo raciocínio para a noção de lei enquanto "regularidade no futuro indefinido" em Peirce: SANTAELLA, Lucia. *O que é um símbolo?* In: **Computação, cognição, semiose**, pp. 129-130.

⁷⁰⁰ BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, p. 14.

⁷⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*, p. 242.

⁷⁰² DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, p. 34. "Todo eso, esta totalidad abierta y no idéntica a sí del mundo, es la deconstrucción" (DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevista con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, p. 81).

intencionalidade ou consciência, é o outro aleatório ao próprio cálculo das condições de possibilidade do programa⁷⁰³. Evidentemente que ao mesmo tempo em que torna possível a desordem (o acidente, o monstro, a anomalia etc.), a ruptura com o pré-formismo do atopotência sofre para explicar a ordem. É precisamente nesse instante que ingressa uma das questões centrais, a iterabilidade.

3.4.1.2 Dobradiça e Mimese

As dobradiças precedem os pólos que ligam. São conhecidas as "palavras-valise" que Derrida utiliza para falar delas: *pharmakon*, hímen, parasita, vômito etc. No interior da clausura do *logos*, as dobradiças são suplementos. Nenhum intermediário pode anteceder, de fato e de direito, as pontas que o sustenta, as substâncias que ele liga. Na metafísica do Livro os entes são pensados como essências das quais as formas, inscritas no Livro, incidem sobre a matéria amorfa, constituindo, no encontro entre as formas, as relações enquanto acidentes. No universo da escritura, ao contrário, as *relações antecedem as substâncias*⁷⁰⁴: os grafemas, a fim de inscreverem-se no real, podem *cortar* continuidades, já estando portanto em relação com um outro que não ele próprio. O sulcamento, na sua arquiviolência, é também um corte⁷⁰⁵. Existir é diferir, romper. Na economia da escritura, tem-se assim uma teoria relacional sem holismo. O acidente constitui a essência, devir-essência do acidente enquanto efeito econômico da escritura⁷⁰⁶. Trata-se mais uma vez da repercussão do "efeito de superfície": à medida que o plano não tem profundidade, ele só pode dobrar-se sobre si mesmo, de modo que a interioridade se constitui a partir da exterioridade (a rigor, a própria demarcação entre interior e exterior já é efeito dessa dobra inicial). Portanto, a "membrana" está antes do dentro e fora que ela separa. A individuação procede numa economia da inscrição ou economia da escritura: ou inscreve ou corta formando um novo corpo divisível (na economia geral "pura", na qual não mais estamos, só há fantasmas, nada consiste). A descontinuidade é condição para a existência.

⁷⁰³ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 53-54.

⁷⁰⁴ Ver, p.ex., KIRBY, Vicki. *Original science: nature deconstructing itself*, p. 204.

⁷⁰⁵ Mas não apenas cortar, também um sondar, talhar, raspar, limar, coser, descoser, esfarrapar, costurar (DERRIDA, Jacques & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétil*, pp. 117-122).

⁷⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *Glas*, p. 124, 214-215.

...

Essa questão altamente complicada envolve a desconstrução da ideia de *arkhe*, que já vimos ser o pilar "cêntrico" da onto-teologia. Derrida quer sustentar, a fim de resolver o problema do contínuo e do discreto⁷⁰⁷, duas afirmações aparentemente contraditórias: de um lado, o "complexo" na origem, impossibilidade de redução da realidade a um nível de simplicidade irreduzível, um anti-atomismo (o que o aproximaria de um holismo); de outro, a infinita divisibilidade, a permanente possibilidade de mais e mais cortes, cesuras, sem que esse processo esbarre em um ponto indestrutível (o que o aproximaria de um atomismo)⁷⁰⁸. O holismo explica com facilidade a ordem e com dificuldade a desordem; o atomismo, inversamente. Ambos problemas, contudo, estão ligados à ideia da origem simples enquanto *presença*, na via positiva (atomismo) ou negativa (holismo).

Não por acaso os temas da mimese e dobradiça aparecem no mesmo campo de pesquisa: os textos "A Farmácia de Platão", de um lado, e "A Dupla Sessão", de outro⁷⁰⁹. De um lado, a teoria de Platão, arquétipo fundante da metafísica ao distinguir original e cópia, tornando a segunda sombra do primeiro e com isso criando um conceito de verdade enquanto desvelamento cujo gradual progresso nos encaminharia mais e mais em direção ao original inteligível já previamente dado em uma esfera suprassensível⁷¹⁰; de outro Mallarmé mimetizando Hegel no "trabalho" da Ideia que embaralha, repetindo os gestos metafísicos, a própria distinção entre original e cópia. Na primeira página de "A Dupla Sessão" já compara Sócrates afirmando parecer a alma um livro, de um lado, e *à margem*, em outra citação,

⁷⁰⁷ A dobradiça é a resposta ao tradicional debate francês entre o contínuo e o discreto: Bergson, de um lado, e Bachelard, de outro. A dobradiça é aquilo que permite pensar o contínuo e o discreto *ao mesmo tempo* (ver, SOUZA, Ricardo Timm. *O novo e a inversão da ordem*. In: **O Tempo e a Máquina do Tempo**, pp. 142-146). O contínuo não dá espaço ao acontecimento, podendo ser tido inclusive como algo que não viabiliza a verdadeira diferença (por exemplo, Levinas, Meillassoux). Uma vez que os fenômenos são contínuos, não há espaço para negação, portanto tudo se passa numa linha sem alteridade. O discreto, por outro lado, pode ser tido como uma herança da ideia de criação *ex nihilo* da teologia, rompendo uma filosofia da imanência (por exemplo, Deleuze). Curiosamente, como veremos, Derrida não está nem ao lado de Bergson (contínuo durável) nem de Bachelard (instantes dialéticos), uma vez que admite o descontínuo (como Bachelard), mas sem instante (como Bergson), pois este seria uma presença. Ainda: JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, pp. 151-180; HÄGGLUND, Martin. *Radical atheist materialism: a critique of Meillassoux*, pp. 114-129.

⁷⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Résistances*, pp. 41-44.

⁷⁰⁹ Ambos fazem parte do volume "La dissémination", tendo sido apenas o texto "La pharmacie de Platón" traduzido, em volume isolado, para o português.

⁷¹⁰ DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, p. 209-213.

Mallarmé *encenando* a mímica⁷¹¹. Dois textos que trabalham com as dobradiças *pharmakón* e *hímen*, não se deixando dominar pela lógica oposicional. Efeitos de uma escritura que não se deixa submeter ao regime dialético, situando-se fora do campo da negatividade por meio do recuo para um intermediário que cria os próprios pólos que buscam o governar. A distinção entre original e imitação torna-se, assim, uma economia da imitação, ou "economímese"⁷¹².

O dilema exige que se pense de outro modo: a complexidade é irreduzível, o "primeiro" já é relacional, mas infinitamente divisível⁷¹³. Cortando-se o complexo, que é divisível, tem-se mais complexo, sem que nunca se esbarre finalmente no "simples" e tampouco em um "complexo" indivisível. A realidade sem divisão seria um contínuo interminável até o infinito sem nenhum acontecimento (uma homeostase perfeita). O vício dessa imagem, contudo, é que presume a existência de uma totalidade contínua, mas *a totalidade não é*. Não há livro, só escritura, a realidade se configura no seu próprio inscrever no vazio. O atomismo, por outro lado, ressuscita a teológica criação *ex nihilo*, recuperando a transcendência para perder a totalidade. Contra ambas, o movimento de zig-zag (inscrever/cortar, construir/desconstruir) que contrasta com a completude e linearidade do livro. A inscrição faz existir diferindo e sulcando a própria individuação, palavra que pode contudo enganar, já que não se forma um "indivíduo", mas sim um novo corpo de relações infinitamente divisível. Assim, o "começo", que não tem mais a ideia de simplicidade, já é relacional e divisível. Lógica da relação e da escritura ao mesmo tempo.

...

A constituição dessa questão aporética da origem sob outro enfoque - o temporal - permite visualizar como ambas soluções, holismo (contínuo) e atomismo (discreto), são dependentes da metafísica da presença⁷¹⁴. Uma vez que toda necessidade, suprimido o

⁷¹¹ DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, p. 201.

⁷¹² DERRIDA, Jacques. *Economimesis*, pp. 74-75; *Freud et la scène de l'écriture (ED)* pp. 313-314.

⁷¹³ "... la trace est bien une liasion (*Verbindung*) irréductible. C'est par cette composition originaire qu'elle résiste à l'analyse de type chimique; mais cette liasion ne relie entre eles ni des présences ni des absences (...)" (DERRIDA, Jacques. *Résistances*, p 42); "Há antes de tudo as camadas estratificadas (...), e assim até o infinito. (...) Há sempre uma camada a mais" DERRIDA, Jacques & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétil*, pp. 124-125).

⁷¹⁴ Não por acaso a questão da temporalidade surge exatamente nesse ponto com maior força em "A escritura antes da letra", perturbando inclusive a própria noção de dobradiça (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, pp. 96-108).

"Livro" onto-teológico (um invariável que permitiria compreender todas as variações), não é senão efeito de uma contingência (em maior ou menor grau) ou, dito de outro modo, tomando em consideração uma ideia de temporalidade forte que significa o abandono do "ponto de vista da eternidade", não existe origem senão sob efeito *après coup*. Elimina-se o problema à medida que somente se pode dizer que algo originou algo a partir de um efeito retroativo, sem que se soubesse de antemão aquilo que iria ocorrer. O salto que o holismo/contínuo nega existe, mas é retroativo; ao mesmo tempo, ele não se dá *ex nihilo*, como o atomismo/discreto pensa, fazendo-se ao contrário em um movimento multidimensional que rompe com a temporalidade linear do instante⁷¹⁵. Assim, um "espaçamento" na natureza (uma nova espécie, p. ex.) não pode se dar senão no contínuo evolucionário, por exemplo, mas apenas podemos o visualizar sob efeito *après coup*: somente "sabemos" que os "elos" da cadeia que gera uma nova espécie eram "elos" à medida que a nova espécie se realiza; não havia, nos próprios elos (ou no germe), um *telos* pré-formista que a encaminharia para a forma seguinte. Trata-se de uma repetição que, sem romper a imanência, se torna diferencial pelo ângulo retroativo. O espaçamento surgiu *a posteriori*. O acontecimento aconteceu *como* repetição e a repetição *como* acontecimento. Nele mesmo, portanto, é indecível⁷¹⁶.

Isso significa que o problema da origem, da repetição e do acontecimento é sobretudo o problema do *ritmo* da diferença, isto é, a ordem regular (previsível) é um efeito da diferença tanto quanto o acontecimento é um corte da ordem regular (embora a metafísica tenha nos acostumado a pensar como a regra a partir da qual a diferença deve ser pensada como exceção). Esses equilíbrios rítmicos é que permitiram que configurássemos economicamente o trinômio: natureza-cultura-artificial. Assim, do ponto de vista humano a "natureza" é uma regularidade abissal, a "história" é uma regularidade média e o "artificial" é uma irregularidade permanente (já é, nele próprio, irregularidade). No entanto, trata-se de uma mera economia contingente (que a metafísica do Livro reifica): se aumentarmos para a escala estelar, a contingência daquilo que parece "eterno e imutável" aumenta, o ritmo acelera, e a ideia de regularidade se dissolve⁷¹⁷. Uma montanha, tida como objeto estático,

⁷¹⁵ "La signification ne se forme ainsi qu'au creux de la différence : de la discontinuité et de la discrétion, du détournement et de la réserve de ce qui n'apparaît pas. Cette brisure du langage comme écriture, cette discontinuité a pu heurter à un moment donné, dans la linguistique, un précieux préjugé *continuiste*" (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 101).

⁷¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, p. 53.

⁷¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 162-163, 126 ("Il n'y a pas de nature, seulement des effets de nature: dénaturation ou naturalisation"). "It is crucial here to insist that 'nature' itself is a historical concept. The modern concept of nature as the totality of space-time-particles governed by necessary laws of nature is the

passa a ser altamente dinâmico do ponto de vista cósmico. O próprio universo, como especula-se pela teoria do Big Bang, não é imutável nem eterno; está, antes, sujeito à temporalidade desde sua explosão original até sua entropia final. Isso não significa que se está "relativizando" os objetos a partir das escalas numa direção "subjetivista": significa simplesmente que, neles próprios, os objetos não são imutáveis e eternos. Todos são "históricos", inclusive os objetos "transcendentais" (leis, categorias etc.). A mudança de escala não tem finalidade *subjetiva*, mas sim *comparativa*. Em outros termos, isso demonstra que a regularidade é uma desaceleração da irregularidade⁷¹⁸. O vício metafísico não foi apenas de subjugar a irregularidade à regularidade, mas também de tratá-las na economia oposicional da dialética, reduzindo-a a pólo acidental de uma totalidade regular.

3.4.1.3 Iterabilidade e reprodutibilidade

A desconstrução da ideia de *arkhe* perturba a lógica da invenção, baseada na ideia do "primeiro". Toda invenção é invenção do outro ("inventions de l'autre"). Articulação poligonal condensada em uma expressão, como sempre: invenção do outro (diferenciação, criação), invenção de outro (advinda do outro, portanto repetição) e invenção do outro (pertencente ao outro, não própria). Essa economia da mimese que está entre a tautologia e a heterologia, entre o programa e o acontecimento, entre a repetição e a alteridade, é que Derrida nomeia na maioria das vezes de "iterabilidade". A estrutura paradoxal da iterabilidade está presente em toda invenção: de um lado, ela envolve ruptura com o "contrato" instituído; de outro, ela somente pode ser reconhecida como invenção retroativamente por meio de contratos instituídos⁷¹⁹. Isso significa que teríamos a figura de uma "repetição na origem", a partir da qual tudo aquilo que começa já começa se repetindo, uma vez que o próprio original

result of a historical shift in the self-explication of living creatures" (GABRIEL, Markus. *The mythological being of reflection*, p. 77).

⁷¹⁸ Ver DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 124 ("... comme aucune stabilité naturelle n'est jamais donné, comme il n'y a que de la *stabilisation en cours*, c'est-à-dire essentiellement précaire, on doit bien présupposer des structures plus 'anciennes', ne disons pas originaires, mais plus compliquées et plus instables"); *Limited Inc*, p. 34, 82-83.

⁷¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 16-17; *Limited Inc*, p. 128, 174.

(a "invenção") só se dá a posteriori⁷²⁰.

A lógica da invenção mostra mais uma vez o velho problema do contínuo e do discreto como reflexo do problema original/cópia. Embora não se submeta à lógica teológica da criação ex nihilo, uma vez que envolve um encontrar algo que está no mundo, a invenção não deixa de ser dependente da metafísica da subjetividade (enquanto uma operação própria do sujeito humano). Um animal não-humano não inventa, só repete. A invenção é exatamente uma derrota do habitus que caracteriza o animal contra a autonomia do humano. Ela tem uma dimensão "tecno-epistemo-antropocêntrica" que permite ao humanismo distinguir, por exemplo, natural e artificial⁷²¹. No entanto, a própria invenção não ocorre em um espaço totalmente heterogêneo a um programa. É somente no espaço institucional, retroativamente, que ele se torna invenção. Assim como a marca, o grafema, toda invenção surge como única, à medida que a tautologia não pode deixar de repetir diferencialmente, mas ao mesmo tempo iterável, reproduzível e portanto tendencialmente máquina. Se toda máquina é um "dispositivo de repetição", não existe acontecimento fora de uma certa maquinação e nem máquina sem acontecimento⁷²².

Com isso, Derrida inverte a própria natureza das idealidades: não é porque é ideal que é iterável, mas porque é iterável que é ideal. A idealidade, inclusive a própria verdade, é portanto uma invenção⁷²³. Não invenção no sentido teológico (criação ex nihilo) ou subjetivo ("descoberta"), mas no seu sentido material, isto é, como uma prática específica de viventes, como um fenômeno da vida, que ocorre como uma forma de abordagem do real. A objetividade é uma iterabilidade integral, isto é, a possibilidade ilimitada de reprodução. A escritura é condição do transcendental, para além do sujeito, à medida que ela viabiliza uma transmissão objetiva sem necessidade de um emissor presente. A "objetividade pura", sonho dos idealistas que reificam em uma realidade paralela ao sensível os conceitos objetivos, é na realidade uma produção material, uma coisa fabricada, uma tekhnê que permite a emissão de

⁷²⁰ O mesmo vale para a ideia de "produção" que, para além do seu valor falocêntrico (ver nota 536), cultiva igualmente um antropocentrismo que vai de Kant a Marx na diferenciação, por exemplo, da produção da abelha em relação à produção humana (DERRIDA, Jacques. *Economimesis*, pp. 58-62). Ainda: *De la grammatologie*, pp. 284-286 e 289-295.

⁷²¹ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 36-37; idem, *Economimesis*, p. 68.

⁷²² "Se algum dia, num só e mesmo conceito, se pensassem juntos esses dois conceitos incompatíveis, o acontecimento e a máquina, pode-se apostar que, então, não se terá apenas (digo realmente não apenas) produzido uma nova lógica, uma forma conceitual inusitada. Na verdade, no fundo e no horizonte de nossas possibilidades atuais, essa nova figura se poderia a assemelhar-se a um monstro." (DERRIDA, Jacques. *A fita da máquina de escrever (PM)*, p. 37).

⁷²³ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 48-49.

uma mensagem e sua compreensão independente da presença do emissor⁷²⁴. Isso não é apenas uma trivialidade: a negativa de um mundo ideal paralelo exige uma reconfiguração do estatuto do transcendental a fim de explicar como em um mundo material é possível que existam idealidades. O materialismo vulgar dá uma explicação paradoxalmente "idealista": se tratam de "epifenômenos". No entanto, a lógica do epifenômeno é platônica: pressupõe real e cópia, apenas invertendo os eixos. Não se trata de os inverter, mas sim de deformar e com isso transformar. A grafemática permite pensar, portanto, a forma como sulcamento e o transcendental como efeito après coup agora ratificado pela capacidade de iteração. A idealidade mais perfeitamente iterável é a idealidade mais perfeita. Tem-se com isso, portanto, uma teoria materialista da verdade que não se dá como produção ou invenção subjetivas⁷²⁵, nem desvelamento ou descobrimento; a verdade é o enunciado que permite traduzir com maior capacidade de iteração, ou, em termos mais pragmatistas, é o modelo que funciona melhor.

3.4.1.4 *A dobra: criptografia do real*

Uma das predileções de Derrida, ligadas ao seu "gosto pelo segredo", é a criptografia. Já desde a leitura de Madeleine V-David e toda a história da decifração ficava clara essa ligação com o *real codificado*, com a estrutura reticular do real que, ainda alguns anos antes, havia o aproximado da matemática na introdução à "Origem da Geometria", da cibernética e depois da psicanálise⁷²⁶. O exercício mais arrojado nesse sentido é o texto que abre "O Cartão Postal", chamado "Envios", no qual faz uso de diversos espaçamentos pontuais que tornam indecível se ali havia palavras, lacunas, formas ou simples espaços brancos (pausas). "Envios" mescla questões teóricas e biográficas e as criptografa em linguagem literária, tornando-se um código hermético que desafia a decifração.

Novamente, como no acontecimento, devemos evitar entender, contudo, a criptografia

⁷²⁴ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 50-51.

⁷²⁵ DERRIDA, Jacques. *Invention de l'autre (PY)*, pp. 53-54.

⁷²⁶ Também fica claro não apenas o porquê do fascínio por Freud, pensador da decifração, mas a própria rivalidade com Lacan na encriptação, no modo de escrever, no código (ver, DERRIDA, Jacques. *Não todo* (CP), pp. 569-570; idem, *Résistances* (RP), p. 16 e *Pour amour a Lacan* (RP), pp. 64-65; DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã...*, pp. 24-25).

em sentido estritamente "metafórico"⁷²⁷. O que torna possível a criptografia no âmbito da informática é o que torna a criptografia possível em geral. Assim, em *Fors*, prefácio ao livro de Abraham e Torok, Derrida desenvolve o conceito de "cripta" como uma dobra do real que o codifica, sem que possamos reduzir isso apenas a uma relação de analogia. Em outros termos, não se trata apenas de uma "imagem" que, por deslocamento, sai do seu nome próprio (mineral) para um novo âmbito (psíquico), mas do mineral e psíquico como dobras do mesmo texto entendido o real na sua constituição formal. Se a cripta não é natural, é porque o artifício, o artefato, já desestrutura a própria ideia de *physis* enquanto ordem regular e transparente: a própria *physis*, nela mesma, se encripta, esconde seus artificios⁷²⁸. Lendo Nietzsche, esse será um aspecto que irá interessar particularmente Derrida: a forma como a natureza, nela mesma, pode ser perversa, sem que precisemos imaginar que isso nasça com o humano e o "simbólico". O simbólico já está na *physis*: criptografia geral que, lembrando Sarah Koffman, exige que se "jogue a chave" para sua decifração⁷²⁹. Pode-se entender melhor agora o que significa "jogar a chave": jogar, isto é, errar em programações finitas a fim de decifrar as codificações da natureza. Outra forma de ler a própria ciência.

Assim, a criptografia deve ser entendida no seu sentido literal: transmissão de mensagens por canais públicos a partir de um código finito. O interessante é superar a imagem da "analogia": ela pressupõe estrutura relacional (relação de relações) que pode fazer parecer que os dois pólos são nomes próprios, quando tudo é desdobramento textual⁷³⁰. Criptografar é codificar, e portanto "cifrar" (*chiffrier*), operação simbólica que revela a formação reticular dos objetos⁷³¹. O "fazer poético" do trabalho de Abraham e Torok, portanto, não trata de um simbólico humano incidindo sobre um substancial coisal, nem por isso a um "esteticismo literário", mas no sentido de um texto *sobre* e *em* outro texto, símbolo sobre símbolo, hieróglifo sobre hieróglifo. Seguindo os autores, Derrida descreve o organismo como "texto hieroglífico sedimentado ao curso da história da espécie", cuja decifração uma investigação apropriada poderia realizar, rejeitando assim qualquer

⁷²⁷ DERRIDA, Jacques. *Fors*, p. 11; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 310.

⁷²⁸ DERRIDA, Jacques. *Fors*, p. 12.

⁷²⁹ DERRIDA, Jacques. *La vie la mort*, s/p. Ver o contrário (a crença na "sinceridade" da natureza) em Kant: *Economimesis*, pp. 78-79. Ainda (sobre o animal, especialmente em relação a Lacan): *L'animal que donc je suis*, p. 283; *La bête et le souverain*, v. 1, pp. 147-187.

⁷³⁰ DERRIDA, Jacques. *Fors*, p. 39. O mesmo se passa na crítica a François Jacob, quando Derrida interroga como o pensamento analógico, de "relação de relações" entre quatro formas, embora represente um progresso em relação às ideologias humanistas e espiritualistas, acaba reafirmando a oposição entre sistemas simbólicos e naturais que o filósofo gostaria de problematizar em uma relação diferencial, e não oposicional (DERRIDA, Jacques. *La vie la mort*, s/p).

⁷³¹ DERRIDA, Jacques. *Fors*, p. 53.

linguisticismo. O modelo hieroglífico opera por tudo, superando a fronteira entre real e pensamento⁷³².

Isso também evita, e esse parece um ponto muito importante, a outra redução: entender a cripta como algo oculto, subterrâneo, no limite transcendente ou inefável. Ora, Derrida incontáveis vezes rejeita (embora às vezes pareça se aproximar muito da ideia) de que a alteridade possa ser algo "fora", uma transcendência inefável⁷³³. Dentro e fora não são espaços topologicamente fechados, eles se dobram e desdobram um sobre o outro. Essa abertura imanente é a própria alteridade. Abraham e Torok, ao teorizar sobre a cripta, não separam interior e exterior: a cripta é o fora interior excluído no interior do dentro. Ela inclui um dentro heterogêneo, como uma formação parasitária que "encrava" no sujeito uma contradição. Mas ela própria, ao constituir-se, não se faz senão violentando nas suas próprias dobras o material sobre o qual trabalha a fim de forjar suas paredes (angulosas), protegendo seu segredo (seu corpo estranho, guardado *como* estranho, portanto não introjetado). Ao contrário da introjeção, onde o movimento de contração incorpora e mesmifica o incorporado (sem mesmificação, economia, não há organização possível), a encriptação incorpora o outro *como* estranho, criando espécie de "fora interior"⁷³⁴.

Do mesmo modo, o segredo é muito mais um "ponto cego" que um "oculto". O segredo, a cegueira, a invisibilidade, não são propriedades de uma esfera inteligível ou mística: o efeito de superfície textual planifica o real, mas não impede que ele se dobre sobre si mesmo⁷³⁵. Texto sobre texto, no sentido geral de escritura que a grafemática, enquanto teoria formal, proporciona. Tudo é críptico, hieroglífico: palavras e coisas em uma hieroglifia

⁷³² DERRIDA, Jacques. *Fors*, pp. 38-39; *Donner le temps*, pp. 106-107; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 322-324. Ver ainda JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, p. 88. No entanto, esse é, de todas as concordâncias quase permanentes com Johnson, o *único* ponto em que não subscreveria *totalmente* suas palavras: quando afirma, a partir de leitura de *Fors*, que "the hieroglyph is not to be regarded as a dead symbol awaiting decipherment, but rather is to be seen from the point of view of its production" (idem, p. 91). Embora essa descrição seja verdadeira, acaba perdendo a duplicidade que a dobra pode gerar sem perder o efeito de superfície.

⁷³³ DERRIDA, Jacques. *Paixões*, p. 44.

⁷³⁴ DERRIDA, Jacques. *Fors*, pp. 13-15 e 51-53; idem, *Glas*, p. 187; idem, *Economimesis*, pp. 75-76, *Paixões*, pp. 45-46, 50-51; *Le monolingüisme de l'autre*, pp. 131-133. Obviamente, um levinasiano, comparando a dobra imanente com a alteridade transcendente, objetaria que isso *apenas* continua o "jogo de espelhos" da metafísica clássica, jogo da imanência que não encontra propriamente o *outro* enquanto *fora*, enquanto alteridade *pura*. A dobra, contudo, não é uma "reflexividade", antes a reflexividade é um efeito econômico da dobra como texto, o efeito de espelho já *fecha unilateralmente* a dobra numa direção intimista, de adequação a si (DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, pp. 302-303).

⁷³⁵ DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, pp. 271-272; idem, *La dissémination (LD)*, p. 397 ("L'épaisseur du texte d'ouvre ainsi sur l'au-delà d'un tout, le rien ou l'absolu dehors. Par quoi sa profondeur est à la fois nulle et infinie. Infinie parce que chaque couche en abrite une autre. La lecture ressemble alors à ces radiographies qui découvrent, sous l'épiderme de la dernière peinture, un autre tableau caché (...)); idem, pp. 402-403.

geral que não se deixa reduzir a um efeito específico confinado nos sistemas linguísticos. Nem tampouco pode ser lido como reserva mística, ponto escondido, profundidade obscura, transcendência inefável. Fora do campo metafórico, uma vez estabelecida a metaforicidade integral pela queda do nome próprio, a criptografia, superando a lógica da analogia, não está apenas em relação, seguindo uma mesma lógica, entre textual e natural, mas perpassa esse campo espaçado e dobradiço. É preciso entender, por isso, que o segredo não é um segredo *do sujeito*, não é apenas uma lacuna ou falha na sua cognição do mundo, mas um *efeito de perspectiva* que anoitece o próprio real nele mesmo, elidindo a ideia da "plenitude da luz" que a metáfora do sol platônico, por exemplo, poderia representar. O ver já é uma economia entre o visível e invisível, dia e noite, luz e sombra, uma vez que a visão plena é tão cega quanto a noite da cegueira.

3.4.2 ECONOMIA DA VIDA MORTE

3.4.2.1 A reticularização da vida

As relações entre economia geral e economia restrita vão muito além do nível humano e mesmo da vida. Derrida realiza assim o movimento contrário, típico da "filosofia do conceito" francesa, de reticularização da vida, de modo a convertê-la, se pudéssemos resumir a um termo, à ideia de "programa". Mas, como sempre, não se trata de apenas um termo: programa, instituição, economia e sobretudo *organização*. A própria "organicidade"⁷³⁶, noção cujas consequências políticas foram constatadas no século XX, agora se mostra *divisível* a partir da própria ideia da "vida desconstruível", entendendo-se o fenômeno da vida, vista do ângulo reticular (com o avanço da biologia molecular à época), como uma economia da diferença constituída a partir da formação de uma membrana protetora que permite ao organismo sua subsistência e reprodução. O trajeto sinuoso é cheio de dobradiças, mas apenas um que passa pelas organizações "orgânicas", tradicionalmente ligadas ao motivo teológico ou ao *logos zôon*, e as "instituições" no sentido estrito, criações do intelecto humano tidas

⁷³⁶ DERRIDA, Jacques. *A fita da máquina de escrever (PM)*, pp. 36-37.

como "artificiais"⁷³⁷. A artificialidade cobre tudo, tudo é produzido nesse movimento econômico geral. Mas por "artificialidade" não se entenda a construção intencional de um intelecto humano, de uma subjetividade. Trata-se do próprio acontecer objetivo das coisas, do real enquanto tal. "Real construído", embora não por uma mente humana, como usualmente acusa-se em vexatória interpretação. Longe de ser uma trivialidade, isso muda tudo.

No seminário infelizmente ainda não publicado *La vie la mort*, Derrida lê François Jacob e Georges Canguilhem exatamente com o fito de avaliar essa reticularização da vida⁷³⁸. É o fenômeno da "textualização geral": Jacob mostra, em seu livro, como a biologia contemporânea supera os preconceitos herdados da filosofia cristã, que hipostasia a categoria do "vivo" a partir do "ser falante", para pensar em termos de mensagem, informação, código e tradução. A reprodução seria a característica dos sistemas vivos, espécie de "código metateórico". Derrida irá começar aproximando as "instituições vivas" das "instituições culturais", fazendo um paralelo inesperado entre François Jacob e Pierre Bourdieu. É parte da dobradiça entre vivo e não-vivo que se articulará a partir do programa. Aliás, já Leroi-Gourhan afirmava que a diferença entre humanos e demais animais se dava entre dois tipos distintos de programação, o primeiro mais plástico que o segundo. Para Jacob, o programa é aquilo que permite conciliar memória e projeto a partir da herança genética, superando os problemas da teleologia e do mecanicismo a partir de um equilíbrio entre ambos⁷³⁹.

Ponto essencial de François Jacob: os textos dos códigos do vivo não são "referentes" no sentido substancialista clássico, eles provocam uma análise do vivo *como texto*. Assim, a consequência é que a própria franja que separa ontológico e epistemológico cai: há textos

⁷³⁷ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, pp. 274-275, 281-282; *La pharmacie de Platón (LD)*, pp. 87-90. *Donner le temps*, p. 195. Derrida sempre se mostrou particularmente interessado pelas formas intersticiais, dentro da economimese, entre vida e morte, tais como o vírus ou os espectros (p.ex., *Rhétorique de la drogue* (PS), pp. 251 e 267; *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*, pp. 133-134; *L'animal que donc je suis*, pp. 289-290).

⁷³⁸ Tomo o seminário inédito como referência, apesar de não publicado, por considerar essencial para a articulação da "sobrevivência". Note-se que o texto "Espeular - sobre Freud (CP)", integrante do livro "O Cartão Postal", é a sequência, após a análise de Jacob e Nietzsche, pertencente ao mesmo seminário. A eleição desse seminário para leitura entre os diversos possíveis nos arquivos do IMEC deve-se ao excelente texto de KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*, pp. 107-126, 2009.

⁷³⁹ A programação seria, contudo, descontínua, dividida entre um sistema "suave" ou "poroso" (cérebro, linguagem, pensamento) e sistema "fechado" ou "repetitivo" (genético). Para Derrida, contudo, a distinção entre "poroso" e "fechado" ainda repetiria a distinção entre natureza e cultura. O problema seria que Jacob considera *acidentes* as transcrições "anormais", fazendo uso ainda da velha lógica logocêntrica entre acidente e essência, necessidade e contingência, apesar de todos os progressos que a ideia de programa ganha em relação a ela. A contingência, assim, é integrada como pólo inferior da oposição (suplemento), e não como possibilidade *nunca* eliminável que revela uma *dyferença* originária da qual emergem o normal e o anormal. Essa lógica que ultrapassa a divisão normal e anormal é o que Derrida nomeia "gráfica do suplemento", na qual a possibilidade do "monstro" é *imanente* ao próprio programa, sem ser subordinada em uma hierarquia violenta (ver, p.ex., DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, p. 77).

sobre textos, tradução de tradução, sem que o esquema tradicional possa recorrer a um "modelo dos modelos". Isso se expressa no genitivo objetivo, mas também subjetivo: lógica *da* vida, ou seja, lógica como efeito da vida, lógica como *derivação* da vida. Derrida (como antes Hegel, Bachelard e Althusser, por exemplo) retira significativas consequências dessa penetração mútua de campos tidos como absolutamente heterogêneos. Jacob defendia uma espécie de "epistemologia evolucionária", na qual as ideias faziam parte do quadro evolucionário geral. Para Derrida, isso significa que não há "meta-texto", mas texto sobre texto. Outra forma de dizer que tudo é tradução, desde os códigos corporais até as práticas da linguagem⁷⁴⁰.

3.4.2.2 *O trauma*

Se a economia geral é de ordem fantasmática, dissolvendo o substancialismo da tradição em um modo que está aquém do próprio ser, esse fantasma é, antes de tudo, *Unheimlich*⁷⁴¹. Pode-se dizer que se para Levinas a alteridade tem sobretudo o sentido de *Outrem (Autrui)*, de uma interpelação ética material (o rosto como presença⁷⁴²), para Derrida, mais próximo de Freud, a alteridade tem um sentido sobretudo fantasmático, dissolvido, indecidível, uma espécie de estrangeiridade que assombra, perturba e obseca na sua forma ambivalente. Mais que substância e presença do outro que interpela no seu próprio olhar (*visage*), ela é imaterial e anacrônica, *out of joint*; menos que da ordem do visível e tangível, ela é invisível e intangível, um *ponto cego* que não se restringe à ordem metafísica da ilusão, constituindo uma própria margem opaca ou escura da realidade nela mesma enquanto abertura.

Para um universo constituído de diferenças, em que tudo se produz em um fluxo de contração e disseminação, o modelo do trauma é evidentemente um referencial potente. Se de

⁷⁴⁰ Ver ainda DERRIDA, Jacques. *Donner les temps*, pp. 130-131; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 311-313.

⁷⁴¹ Ver FREUD, Sigmund. *O estranho*, pp. 237-269.

⁷⁴² Nesse sentido, a tradução brasileira de *visage* por olhar, contrariando a mais óbvia e comum por rosto, já é uma *transcrição* de Levinas a confrontar a metafísica da presença que o "empirismo radical" do filósofo ainda parece guardar em alguns momentos (ver, p.ex., SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*, p. 30).

Platão e Aristóteles a Heidegger o principal impulso filosófico (seu *pathos*) vem do espanto (*thaumázein*)⁷⁴³, portanto de uma instância de reflexão, para Freud, Levinas e Derrida é precisamente o outro que faz pensar, tudo começa não por um intelecto que se especulando sobre si mesmo, mas com um choque entre diferentes⁷⁴⁴. O trauma é, exatamente como a economia geral, uma "suberabundância energética", definido pelo próprio Freud como aquilo que ultrapassa a possibilidade de ser repellido: "descrevemos como traumáticas quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor. Parece-me que o conceito de trauma implica necessariamente uma conexão desse tipo com uma ruptura na barreira sob outros aspectos eficazes contra os estímulos"⁷⁴⁵. Se, contudo, o universo fosse pura alteridade, puro trauma, puro choque, não haveria vida nem organização. A possibilidade de sobreviver está ligada diretamente a uma neguentropia, uma contração que põe em reserva, mediante a instituição de uma "parede" protetora, aquilo que se economiza⁷⁴⁶. Trata-se, portanto, de um deslocamento da "economia geral", que por si mesma é "aneconômica", para uma economia restrita, da qual pode emergir inclusive o sentido. O "deserto dos desertos", portanto, não está neutralizado. Foi necessária essa abertura radical, raiz da própria radicalidade, pré-originária, para que fosse possível pensar o sentido e as organizações (entre elas a vida, entre ela o humano, e entre eles o que costumamos chamar de "linguagem proposicional" ou "espaço de razões"). Esses fenômenos aparecem como *derivados*, aqui, dessa abertura abissal que é a diferença. Passa-se então de uma economia geral, pura disseminação, para uma economia restrita, a *economia da vida_morte*⁷⁴⁷.

⁷⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto - a filosofia?*, pp. 21-22; DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, p. 185.

⁷⁴⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história multicentenária*. In: **Sentido e Alteridade**, pp. 189-208; DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 186-187. Sobre a definição técnica do trauma e a questão do choque: FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, p. 42.

⁷⁴⁵ FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: *Obras completas*, vol. XVIII, p. 40.

⁷⁴⁶ "Au plus haut d'elle-même, l'hyperbole, l'ouverture absolue, la dépense anéconomique est toujours reprise et surprise dans une économie. Le rapport entre la raison, la folie et la mort, est une économie, une structure de différence dont il faut respecter l'irréductible originalité. Ce vouloir-dire-l'hyperbole-démonique n'est pas un vouloir parmi d'autres; ce n'est pas un vouloir qui serait occasionnellement et éventuellement complété par le dire, comme par l'objet, le complément d'objet d'une subjectivité. volontaire. Ce vouloir dire, qui n'est pas davantage l'antagoniste du silence mais bien sa condition, c'est la profondeur originaire de tout vouloir en général. Rien ne serait d'ailleurs plus impuissant à ressaisir ce vouloir qu'un volontarisme, car ce vouloir comme finitude et comme histoire est aussi une passion première. Il garde en lui la trace d'une violence. Il s'écrit plutôt qu'il ne se dit, il s'économise. L'économie de cette écriture est un rapport réglé entre l'excédant et la totalité excédée : la différence de l'excès absolu." (DERRIDA, Jacques. *Cogito et Histoire de la folie*, pp. 95-96).

⁷⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 282; *Donner le temps*, p. 132.

3.4.2.3 Economia, contração, reserva

Nem tudo em Derrida é diferença e disseminação: toda vez que o filósofo pontua esses tópicos, ele se afasta de qualquer perspectiva que negue a necessidade de uma violência originária ou arquiviolência, de uma efração enquanto efeito do grafema que possibilita a própria vida. Uma vida pura, destituída de qualquer contaminação violenta, é para Derrida nada menos que o Mal. Como mostra exaustivamente Hägg Lund, o *desejo* de imortalidade (da vida *pura*) é para Derrida a própria possibilidade do pior. Mas a imortalidade simplesmente não ocorre: não se trata de uma axiologia que incide sobre uma ontologia, fazendo que o termo "Mal", de conotação moral, torne defesa a existência de uma condição absolutamente pura. A condição absolutamente pura simplesmente não ocorre de modo algum, independente de qualquer critério moral, mas o seu *desejo* é o que leva às portas do Mal radical⁷⁴⁸. Dois níveis distintos de análise, portanto, que correspondem a dois momentos, o primeiro mais ontológico e o segundo mais existencial, dos próprios textos de Derrida. Os dois estão evidentemente entrelaçados, mas entre eles há uma dobradiça: a decisão. Na inconsistência geral da realidade, estamos no indecidível, mas para *viver* é necessário decidir⁷⁴⁹. Portanto, economizar a dispersão dyferencial.

Essa questão, contudo, vai muito além do nível humano. A contração é um elemento necessário para qualquer tipo de organização, condição do próprio fenômeno da vida. No fluxo da dyferença, tudo se dissemina diferindo e deferindo, mas sem a constituição de uma *reserva* energética não seria possível a qualquer vida existir⁷⁵⁰. Para explicar isso, Derrida diversas vezes recorreu à psicanálise. Para Freud, a constituição do psiquismo só pode ser

⁷⁴⁸ HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, pp. 30-34. Hägg Lund gostaria de provar que o próprio desejo de imortalidade é um contra-senso, à medida que a vida só existe em contraste com a morte, enquanto dividida pelo tempo. A plenitude da vida é a morte e portanto o desejo de imortalidade é uma dissimulação do desejo de sobrevivência (idem, *Cronolibidinal reading: deconstruction and psychoanalysis*, pp. 3, 10-11). No entanto, esse ponto parece excessivamente racionalista, de modo que acompanho a crítica de Adrian Johnston acerca do desejo (JOHNSTON, Adrian. *Life terminable and life interminable*, pp. 149-150; 152-153 etc.). Isso vale para a vida, isto é, para condição de imortalidade como vida *pura*. Já a morte, a queima do arquivo, não se submete à mesma restrição e pode se realizar integralmente. Isso porque, nesse caso contrariando a metafísica vitalista, não é a morte que é economia da vida, mas a vida é que é economia da morte (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 100 e 444). "Le don serait ce qui n'obéit pas au principe de raison : il est, il doit être, il se doit d'être sans raison, sans pourquoi et sans fondement. Le don, s'il y en a, ne relève même pas la raison pratique" (idem, *Donner le temps*, p. 197). Esse ponto pode ser talvez uma resposta a Romandini (ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 72-73).

⁷⁴⁹ HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, p. 40.

⁷⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, p. 140; "Il n'y a pas le narcissisme" (autobiophotographies) (PS), pp. 212-213; *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 300 e 335; *De la grammatologie*, pp. 125-126.

dada a partir de uma película que proteja o interior do exterior, diminuindo a intensidade dos choques externos. Freud começa pelo trauma, apresentando o fenômeno da memória como resultado de sulcamentos cujos rastros não se dão como essências, mas já em economia diferencial. Para o psicanalista, a vida se protege de ela mesma diferindo um investimento perigoso e com isso constituindo uma reserva. Ela, portanto, não pode se defender *contra* a morte, mas apenas diferir essa morte enquanto economia⁷⁵¹. Diante da superabundância energética do choque traumático, o trabalho de incorporação exige que a membrana protetora não provoque nem uma ruptura absoluta nem um choque permanente. Isso significa, contrariando simplificações políticas, que nada resiste a um completo não-recalcamento, uma liberação pura sem qualquer repressão ou censura⁷⁵². É somente no trabalho que o choque externo é gradualmente incorporado. A estrutura do luto enquanto trabalho é fundamental, pois à medida que todo choque é choque com a diferença, *todo trabalho é trabalho de luto*⁷⁵³. A vida está em permanente luto, incorporando e economizando o outro (a morte).

Esse quadro (*la vie la mort*) em permanente desequilíbrio corresponde, a rigor, a um sistema em equilíbrio metaestável, o que significa dizer que sua condição é a perpétua instabilidade *como* estabilidade (ou vice-versa)⁷⁵⁴. A contração absoluta, o fechamento integral, hermético, impossibilidade de "especular", é a morte, a "entorse moral que põe fim ao retorcido do cálculo". Se o princípio da realidade, diz Derrida, "se autonomiza e funciona sozinho (hipótese absurda por definição e que cobre o campo dito da patologia), ele perde o contato com todo prazer e todo desejo". Assim, segue ele, "ele mesmo morreria por serviço encomendado, por zelo econômico do prazer, de um prazer ciumento demais dele mesmo e de sua poupança. Isso seria o prazer que, a se conservar demais ele mesmo, terminaria por se asfixiar na economia de sua própria reserva"⁷⁵⁵. Em outros termos: a contração integral, a

⁷⁵¹ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 300-301.

⁷⁵² DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 334-335; *Limited Inc*, p. 179; *Le monolingüisme de l'autre*, pp. 57-60. Conforme Markus Gabriel visualiza já em Schelling, "*determination is repression*" (GABRIEL, Markus. *Transcendental ontologies*, p. 88).

⁷⁵³ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, p. 165. "Autrement dit, ce que Derrida nos paraît avoir introduit en philosophie, dans les années 60, mais aussi ce à quoi il nous paraît avoir introduit ou préparé la philosophie, aujourd'hui, ce n'est pas la vie et la justice, c'est d'abord *le deuil et la violence*" (WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle*, p. 494).

⁷⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, pp. 207-208.

⁷⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Especular - sobre Freud (CP)*, p. 316. Vejo como plenamente aproximável esse ponto específico com a ideia de "destruição da experiência" própria da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Benjamin e, mais atualmente, Giorgio Agamben. Essa experiência para Derrida é generalizável ao infinito, a tudo aquilo que possa ter experiência (a começar pelo animal, mas em direções ainda mais amplas): "Furthermore, Derrida does not only claim that spacing is the condition for the living as such. He also claims that spacing is the condition for everything that can be thought or desired" - HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism*, p. 28).

reserva sem qualquer tipo de despesa, a *economia absoluta* é a própria morte, à medida que perde o contato enquanto possibilidade experimental com a realidade no seu movimento.

3.4.2.4 *Dispêndio puro: a disseminação*

Não é apenas o acontecimento, a irrupção do novo enquanto repetição diferencial que arromba as condições de possibilidade, ou potencialidades, do programa. Herdeiro mais uma vez de Bataille, Derrida também pensa a possibilidade de uma despesa sem reserva, isto é, de um gasto excessivo que não representa qualquer utilidade homeostática para a forma organizada que o dispense (que Bataille nomeava a "parte maldita" e Freud a "pulsão de morte"⁷⁵⁶). Esse dispêndio, geralmente recalcado pelos motivos do sentido e da circularidade, advém da própria instabilidade diferencial do real. Aliás, essa é uma das querelas possíveis com o marxismo e seu sonho de totalização⁷⁵⁷. Uma vez que as formas não são senão estruturas estabilizadas de uma vibração permanente, sempre há possibilidade de uma dispersão sem sentido, violando com isso a pretensão de racionalidade do todo que o logocentrismo sempre desejou constituir. É pela "abertura sem sentido" que se pode constituir o sentido, mas sua dissipação entrópica sem reserva, mesmo sem deixar rastros, jamais está excluída *a priori*. Na disseminação voltamos à economia geral⁷⁵⁸.

À medida que cobiça uma lógica sem exceções, Hägglund mais uma vez é questionável nesse ponto: segundo ele, "a afirmação incondicional da sobrevivência" é um postulado universalíssimo, aplicável sem exceções devido à própria estrutura do tempo-

⁷⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Posições*, p. 95.

⁷⁵⁷ É nesse ponto onde o projeto utópico de uma sociedade igualitária pode se tornar *mal radical*: ao eliminar toda possibilidade de "parte maldita", a *capitalização*, o marxismo corre o risco de cair em uma ontologia totalizante, fechando o círculo hegeliano numa pulsação de ordem que não suporta a espectralidade e, com ela, seu efeito de disseminação. Evidente que o sonho totalizante não é mais que um desejo, uma vez que simplesmente *não ocorre*, mas, como vimos com Hägglund, esse desejo é o próprio mal radical. Ver DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, pp. 213-214; *Il n'y a pas le narcissisme* (autobiographies) (PS), pp. 221-223.

⁷⁵⁸ Em "Ideologia e Idealismo", Levinas afirma: "À crise do sentido, atestada pela 'disseminação' dos sinais verbais que o significado não consegue mais dominar, pois ele nada seria que ilusão e artil ideológico, opõe-se o sentido, prévio aos 'ditos', repelindo as palavras e irrecusável na nudez do rosto, na indigência proletária de outram e na ofensa sofrida por ele" (LEVINAS, Emmanuel. *Ideologia e Idealismo*, p. 32). Obviamente, é uma resposta a Derrida. Nesse caso, Levinas gostaria de conter a disseminação a partir da dimensão ética, da nudez do rosto, empirismo que Derrida nunca aceitou senão como resíduo da metafísica da presença.

espaço enquanto rastro. Contudo, na mesma medida em que expõe brilhantemente a estrutura do rastro exorbitando o correlacionismo nas leituras de Derrida, Häggglund mantém o que nomeia de "ultratrascendental" no âmbito de uma lógica, tornando essa própria lógica da temporalidade indestrutível. O que ele recalca em relação ao pensamento da escritura é que justamente por toda forma ser uma inscrição no sensível e nada comandar esse movimento, existe a ameaça da destruição radical, a *queima das cinzas*, eliminação do próprio arquivo. Esse é precisamente o espaço que a psicanálise reserva à pulsão de morte, única ciência segundo o próprio Derrida a pensar essa questão sem alibi. Que exista a crueldade, o mal pelo mal, independente do desejo de sobreviver, é algo que extrapola qualquer lógica e qualquer sentido. Essa "parte maldita" é que elimina a circularidade lógica, seu fechamento, sua absolutização. Mesmo a estrutura do tempo enquanto escritura - devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, temporização e espaçamento - estão ameaçados na sua materialidade. Por isso pensar a *materialidade* é pensar a destrutibilidade (Häggglund sabe que esse é o argumento de Derrida contra Lacan). Nada é invulnerável, indestrutível, nem mesmo o desejo de sobrevivência⁷⁵⁹.

...

Na recepção da teoria literária exagerou-se um pouco acerca desse tema: uma vez que o pensamento de Derrida foi recebido como uma filosofia da linguagem, marcou-se como seu traço primordial o jogo dos significantes sem possibilidade de estabilização do sentido, uma

⁷⁵⁹ Isso decorre da forma como Häggglund equaciona o tempo. Ser por um lado o rastro inviabiliza a estrutura da presença, paradoxalmente (e apesar ainda das críticas a Bergson) o filósofo somente pensa o rastro em termos de *duração*, isto é, como um "agora" que está em permanente movimento de protensão e retenção em contraste com a imortalidade da presença plena ("immortality cannot admit any form of *duration*"; *Radical Atheism*, p. 44, grifei; idem, p. 56, 60). Apesar de admitir a destrutibilidade do suporte (pp. 47-49), não concebe a destrutibilidade da lei transcendental. Se o rastro é um efeito da diferença e esta é o devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, então o próprio tempo é destruível em um futuro não-durável, morte absoluta que excede a própria sobrevivência (*survival, survivre*) e cuja fresta trágica não é reprimida pela disseminação. Simetricamente, portanto, a sobrevivência está para a duração como a alteridade para o futuro totalmente outro. O desafio de Derrida não é opor um ao outro, mas pensar os dois *ao mesmo tempo*. Alguns dos principais textos sobre a destruição são DERRIDA, Jacques. *La difunta ceniza = Feu la cendre*, pp. 7ss; *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missives, sept missiles* (PY), pp. 368-386; *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Edição digital de *Derrida en castellano*; *Donner le temps*, pp. 30 e 69. É essa destrutibilidade pura e sem redenção que Malabou tem explorado nos seus dois últimos trabalhos a partir da ideia de "plasticidade destrutiva": MALABOU, Catherine. *Les nouveaux blessés*, pp. 34-38 e 48-53; *Ontologie de l'accident*, pp. 19-24). Ver ainda, relacionando ambos, PINTO NETO, Moisés. *Plasticidade destrutiva, filosofia messiânica e ecologia: notas sobre o fim do mundo*. Disponível em <culturaebarbarie.org/sopro>.

vez que todo sentido estaria sujeito a uma disseminação infinita. Todo sentido seria desconstruível e Derrida, a rigor, o pensador da "incomunicação"⁷⁶⁰. A construção, embora tentadora, é errada e simplista em vários aspectos: para além da crítica à apropriação correlacional que percorre esta tese, trata-se de confundir a impossibilidade de *soberania* em torno do sentido com a impossibilidade total de se fixar um sentido. Sem contração e *economia*, como já vimos, nenhuma organização (programa, vida, instituição, língua, comunicação etc.) pode sobreviver. Isso não significa que ela domine de uma vez por todas o sentido: dominá-lo soberanamente seria a "vida plena", repleção que, sem poder diferir de si própria, seria equivalente à própria morte. A virtualidade disseminatória é que não pode ser exterminada completamente; ela é, ao mesmo tempo, o lançar-se à morte (ao não-sentido, outro, alteridade) e a possibilidade de viver (experenciar). Todo sentido é uma economia dessa diferença originária, uma espécie de homeostase da linguagem que a qualquer momento pode ser despedaçada pela sua condição finita e precária, uma vez que, sendo tudo efeito de escritura imanente, não há significado transcendental a que possamos recorrer. Em síntese, trata-se da impossibilidade de totalização do sentido (de um "dicionário" ou "enciclopédia" total), da sua clausura em um sistema de uma vez por todas⁷⁶¹.

3.4.2.5 *Vida em deiscência: todo grafema é testamentário*

Essas questões, uma vez generalizadas, permitem rearticular o próprio binômio vida e morte: a morte não é um suplemento externo da vida, ela é *feito* da vida enquanto sua condição de possibilidade e de impossibilidade. Um suplemento que vem de dentro. Isso

⁷⁶⁰ Ver, p.ex., a análise (em que imputa a Derrida a recusa de "conversa entre adultos") de FRANK, Manfred. *Is self-consciousness a case of présence a soi? Towards a critique of the recent French critique of metaphysics*, pp. 218-234, especialmente pp. 231-232. Frank afirma expressamente que "like that of Tugendhat, Derrida's outbidding of Heidegger results (here admittedly specifically French) variant of the linguistic turn", quando, como vimos, o contrário é o verdadeiro. Além disso, postula um conceito intuitivo e não-relacional de "eu", o que simplesmente pareceria uma decisão dogmática (ainda mais que a husserliana crítica em "A Voz e o Fenômeno") a Derrida.

⁷⁶¹ A lógica da disseminação pode ser comparada com o que Eduardo Viveiros de Castro partindo de outra grade conceitual chama "equivocidade controlada", um regime não-essencialista de tradução que, pressupondo a identidade como um caso da diferença, procura *economizar* os efeitos disseminatórios a partir de um regime de tradução (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*, pp. 51-61). Derrida afirma: "la traduction serait, comme elle doit toujours l'être, transformation d'une langue par une autre" (DERRIDA, Jacques. *La différance* (MP), p. 15).

explica o espaçamento *la vie la mort*: toda vida se constitui em reserva, a partir de uma membrana que a separa do choque e dissipação entrópica no meio, mas ela própria, vida, não pode se reproduzir sem que entre em deiscência, isto é, morra a partir da sua disseminação no outro⁷⁶². Temos uma espécie de *equilíbrio precário* que poderíamos aproximar da ideia de "homeostase" para que a vida se constitua; essa economia, no entanto, já é um efeito da morte, uma vez que a vida é uma espécie da morte (a pulsação diferencial que se faz e desfaz), e que, para viver e se reproduzir, apesar da proteção que a contração inicial garante, precisa se lançar na morte, afetando qualquer tipo de equilíbrio absoluto em uma identidade. Temos assim um sistema "auto-imune", aberto desde dentro, ou seja, uma imanência aberta que precisa estar em relação com o outro (a morte) para que se dê como vida, numa relação que não é de oposição. É essa estrutura não-dialética que Derrida herda de Freud, trabalhando ao mesmo tempo pulsão de vida e morte, vida que só se constitui como economia da morte (contração, incorporação), mas que, no seu próprio movimento vital (reprodução), precisa se lançar no outro (morte, saída de si, entropia), sem que isso corresponda unicamente a uma teleologia (reprodução, circularidade), mas igualmente num dispêndio sem reserva (disseminação). Essa imagem, no entanto, contraria a metafísica tradicional que herdamos: a imagem do Livro pronto e eterno das leis da natureza escrita em linguagem matemática sujeito à decifração por um intelecto transparente. Por meio de uma contestação dessa estrutura, em um movimento de "generalização da biologia" (que Derrida expressa diversas vezes ao afirmar que não é possível saber onde terminam as fronteiras da biologia), o autor contrapõe a esse modelo do Livro a escritura, isto é, a contínua historicidade do processo de escrita do real; em contraponto ao idealismo platonista e a imagem de uma estrutura implícita do real, um hipermaterialismo histórico (temporalizado) ou materialismo hiper-histórico da plasticidade grafemática; em contraponto ao modelo da *mathesis universalis*, uma *história da organização em seu pulsar diferencial*.

Que o grafema seja testamentário, portanto, é uma frase que, como tantas outras, tem uma estrutura polidimensional: de um lado, sinaliza o luto que faz todo grafema à medida que sua estrutura não é de "plena presença", de algum modo já sempre trabalhando essa ausência constitutiva na sua forma de feixe diferencial (todo grafema é habitado pelo fantasma de ausência, por exemplo a ausência do emissor)⁷⁶³; de outro lado, sinaliza a finitude do próprio grafema, isto é, sua característica que enfatizaria na estrutura do "quase transcendental" o

⁷⁶² DERRIDA, Jacques. *La Double Séance (LD)*, p. 243; KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*, p. 121.

⁷⁶³ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, p. 21.

"quase" em detrimento do "transcendental", para que a virtualidade seja ela mesma mortal⁷⁶⁴. Em outros termos, não se trata apenas do pensamento infinito, mas não tangível, contemplando o vazio não-humano, como descreve Meillassoux. Aqui, o "deserto negro" da *Khora* suga até o transcendental para dentro do seu abismo.

⁷⁶⁴ Como afirma Johnson, esse é um dos pontos de divergência com Freud, para quem os traços do inconsciente são indestruíveis (JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, p. 99; DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 339). É o mesmo debate sobre a letra com Lacan: "Se o falo fosse por infelicidade divisível ou reduzido ao estatuto de objeto parcial, toda a edificação desabaria e é o que é preciso evitar a qualquer preço. Isso sempre pode sobrevir se seu ter-lugar não possui a idealidade de uma letra fonemática (o que o Seminário chama bizarramente 'materialidade do significante', alegando que isso sobrevive ao papel queimado ou rasgado, e dura por não se poder deixar dividir)" (DERRIDA, Jacques. *O carteiro da verdade (CP)*, pp. 524-525).

3.5 A SUPERFÍCIE: KHORA

3.5.1 Khora: a superfície plástica

A grafemática é uma hipótese que permite pensar formal e material, empírico e transcendental de uma só vez. Para ela, o que existe se inscreve, constituindo, por isso, um grafema. O grafema não é um átomo, mas um corpo de relações infinitamente divisíveis. Seu processo de individuação não se dá, portanto, a partir de uma essência, mas é imanente à própria inscrição, ao seu traçado enquanto economia da diferença. Ele remete, portanto, a um "passado que nunca foi presente", uma condição transcendental que não se expressa em termos categoriais, mas apenas sob efeito retroativo, uma vez já materializada. Por isso, essa diferença é *nada*; ela não existe, não se corporaliza, é a raiz de toda corporeidade. Esse efeito é que leva à timpanização ou ao "efeito de viseira", a partir do qual um espectro somente pode ser visto obliquamente, nunca *encarado*, visto frente-a-frente como uma presença. A condição do aparecer, portanto, é ela própria invisível. Somente se deixa ver - e tudo que é visto é visto em razão dela - a partir de seu efeito diagonal⁷⁶⁵.

É fácil perceber porque essa argumentação pode remeter à teologia negativa. O próprio texto "A diferença", ainda em 1968, já dizia que a diferença não era nem mesmo da ordem do mais negativo da teologia negativa, uma vez que esta carregaria uma "supra-existencialidade" para além das categorias finitas da essência e da existência a fim de expressar o modo de ser superior e inefável de Deus⁷⁶⁶. E de fato, após a disseminação dos trabalhos de Jean-Luc Marion e a dita "virada ética" proclamada por Simon Crichtley, uma grande leva de intérpretes, entre os quais destaquei no primeiro capítulo John Caputo, cultivaram uma associação entre teologia negativa e desconstrução. A temática já foi abordada na discussão em torno ao correlacionismo e por isso não é preciso repetir,

⁷⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Paixões*, p. 24 e 35; *Donner le temps*, pp. 72-74.

⁷⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *La différence (MP)*, p. 6. Ver ainda, comparando *Khora*, teologia negativa e a mística judaica, DROB, Sanford. *Tzitzum and différence: Derrida and the Lurianic Kabbalah*. Disponível em <www.newkabbalah.com>. Mas ele afirma: "*Há segredo*. Ele não concerne àquilo a que uma paixão revelada (a saber, um mistério da paixão) *inicia* ou àquilo que ela *revela* nem a uma douta ignorância (numa confraria cristã praticando uma espécie de teologia negativa), nem ao conteúdo iniciático de uma doutrina esotérica (por exemplo, numa comunidade pitagórica, platônica ou neoplatônica). Em todo caso, não se reduz a eles, pois os torna possíveis. O segredo não é místico" (DERRIDA, Jacques. *Paixões*, p. 44).

remetendo ademais à crítica demolidora que Hägglund faz dessas apropriações teológicas do pensamento derridiano. A questão reaflorou, contudo, porque essa diferença oblíqua, origem não-presente do sentido e da própria originariedade em geral, exige uma *superfície* de inscrição. E é exatamente nesse ponto, com a trilogia *Khora-Salvo o Nome-Paixões* (de 1987), que Derrida irá tocar o problema.

O "efeito de superfície" provoca a exigência de que o que existe se inscreva em algum suporte⁷⁶⁷. Derrida encontra na "*Khora*" (figura que Platão utiliza no *Timeu* e excede o próprio "platonismo"⁷⁶⁸) uma imagem para desenhar essa superfície. Como o Deus da teologia negativa, *Khora não é*, é um excedente do ser. Se ela *existisse*, estaria limitada. Seria um espaço topologicamente determinado que traduziria a ideia de totalidade e por isso de um "quadro" no qual as coisas se inscreveriam "dentro". No debate com Kant em *Economimesis* Derrida já procurara *deformar o parergon*, abrindo-o para um espaço que excede o quadro⁷⁶⁹. Esse lugar, diz o filósofo, "nada tem de objetivo, nem de terrestre. Ele não diz respeito a nenhuma geografia, geometria ou geofísica. Não é *isso dentro do qual* se encontram um sujeito ou um objeto"⁷⁷⁰. À medida que o "enquadramento" da totalidade geraria o paradoxo de que ela precisa estar contida em uma totalidade maior para ser pensada (e isso ao infinito), é necessário substituir essa imagem por outra topologia. Ela portanto não pode estar dada. Mas tampouco equivale ao Deus da teologia negativa, porque, mesmo que a teologia negativa seja nada, espécie de "desmoronamento sem fundo" ou "desertificação sem fim da linguagem", ela salva o nome, mantendo portanto uma relação com a divindade como inefável, sagrada⁷⁷¹. *Khora*, ao contrário, segue a lógica do bastardo, contaminado, impuro, híbrido. Não se trata de um inefável, mas de uma superfície sem fundo cujas inscrições se produzem sem que com ela se confundam totalmente. Como a película do bloco mágico, é

⁷⁶⁷ Uma aproximação no mesmo sentido entre Deleuze e Derrida, comparando *Khora* e o rizoma, está em WELTMAN-ARON, Brigitte. *Rhizome and Khôra: designing gardens with Deleuze and Derrida*, p. 50.

⁷⁶⁸ A questão da *Khora* já vinha anunciada desde pelo menos *A Farmácia de Platão* (DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platon (LD)*, p. 184). Embora esses textos sejam desconstruções severas do platonismo, já apontavam esse excedente no próprio Platão em relação ao *efeito textual* nomeado "platonismo" (DERRIDA, Jacques. *Khôra*, p. 30 e 61-63).

⁷⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Economimesis*, pp. 87-91; idem, *Enlouquecer o subjétil*, p. 86.

⁷⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*, p. 39; *Khôra*, pp. 22-23.

⁷⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*, p. 10, 37 e 51-54. Segue "A teologia negativa está em toda parte, mais jamais está sozinha. É também por isso que ela pertence, sem completá-lo, ao espaço da promessa filosófica ou onto-teológica que parece renegar: constatar, dizíamos há pouco, a transcendência referencial da linguagem, dizer Deus tal como ele é, além de suas imagens, além desse ídolo que pode ainda ser o ser, além daquilo que é dito, visto ou conhecido dele; responder ao verdadeiro nome de Deus, ao nome ao qual Deus responde e corresponde além do nome sob o qual lhe conhecemos e ouvimos (...) De qualquer modo, desejo de dizer o que é *próprio* a Deus e unir-se a ele" (idem, p. 55). A posição mais próxima a Derrida é o que ele mesmo define como "ateologia negativa" (DERRIDA, Jacques. *Ellipse (ED)*, pp. 432-433).

uma espécie de "sobreimpressão sem fundo"⁷⁷².

Contrariando portanto a velha lógica da profundidade, *Khora* é uma abertura abissal. Ela provoca uma *mise en abyme*, é uma "cratera sem fundo", como afirma o tradutor brasileiro⁷⁷³, ou, como diz Derrida, "figura o lugar de inscrição de *tudo aquilo que no mundo se marca*"⁷⁷⁴. Lugar? A topologia desse *topos* perturba nossas próprias representações de espaço. Se de um lado *Khora* remete a um lugar habitado, um território, de outro ela não se deixa confundir com aquilo que a ocupa. Ela representa a dificuldade de se pensar no mesmo gesto um espaço que nunca está vazio, como um espaço geométrico, e se deixa marcar como lugar movediço. Espaço neutro, *Khora* é uma espécie de "lugar sem lugar", uma superfície imanente na qual as coisas se inscreveriam sem que pudessem se confundir, mas igualmente sem que essa superfície exista *fora* das coisas. Espécie de condição de inscrição que excede a própria divisão entre sensível e inteligível, empírico e transcendental, à medida que ambos precisam dessa superfície para serem escritos. Sem profundidade ou altura, essa superfície remete à "ama", ou seja, à mulher, pela sua receptividade infinita, mas não se deixa reduzir a ela enquanto *tertium genus*, espécie de *neutro* que precede a própria diferença sexual, embora se deixe marcar por ela⁷⁷⁵.

Khora, portanto e simplificando um pouco, é espécie de *superfície transcendental* que possibilita se pensar o espaço de inscrição dos grafemas. Partindo da diferença espectral o grafema se inscreve enquanto corpo de relações divisíveis na *khora*, receptáculo infinito que não excede o próprio inscrito, imanência aberta que perturba a própria representação entre dentro e fora à medida que é infinitamente deformável em seu espaço⁷⁷⁶. Isso permite a Derrida estender a ideia da superfície para tocar outros modelos menos gerais que o cósmico, por exemplo da democracia como *khora* do político. Essa inscrição excede o próprio passivo e ativo, à medida que seu processo não é comandado por nenhuma intencionalidade, antes é sua condição de possibilidade⁷⁷⁷. É desse jogo entre passividade e atividade, essa *plasticidade*, que emerge a própria ideia de intencionalidade. Mas, não custa repetir, *Khora* não é uma totalidade, um "quadro" no qual as coisas se inscreveriam "dentro"⁷⁷⁸. Ela própria é

⁷⁷² DERRIDA, Jacques. *Khôra*, p. 10, 35 e 70-71.

⁷⁷³ DERRIDA, Jacques. *Khôra*, p. 32.

⁷⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Khôra*, p. 37.

⁷⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Khôra*, pp. 38-45 e 68-72.

⁷⁷⁶ DERRIDA, Jacques & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétil*, pp. 110-114.

⁷⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, p. 175.

⁷⁷⁸ Parece nítido que quando Markus Gabriel afirma que o "mundo não existe" é exatamente nesse sentido da *Khora*, isto é, o mundo *enquanto totalidade fechada*, enquanto *moldura*, não existe, e disso emerge uma quantidade imensa de questões. P.ex.: "The very substance of the world, which unites the manifold, finite

plástica, infinitamente deformável e transformável, e portanto aberta à experiência que, *enquanto* experiência, é sempre uma experiência do acontecimento e, por isso, do outro.

3.5.1.1 *Escritura e Plasticidade: o problema da forma em Derrida e Malabou*

Khora é uma imagem plástica da superfície. A maneira como essa superfície se dobra e desdobra de modo imanente, sem se poder afirmar claramente o passivo e o ativo, espécie de terceiro gênero que hibridiza essas operações, apresenta um espaço movediço, dinâmico e aberto. Como já exposto, o "esquema-motor" da plasticidade de Catherine Malabou foi fundamental para a exposição do transcendental enquanto sulcamento. Por ele, ingressamos em uma teoria que, embora formal, é "não-metafísica". O pensamento de Derrida nasceu no contexto do formalismo estruturalista e do projeto de ontologia formal enquanto *mathesis universalis* husserliana. No entanto, Malabou tem razão quando afirma que Derrida poucas vezes explicitou seu pensamento em termos de forma⁷⁷⁹. O motivo para isso, como ela própria afirma, pode estar no modo como o próprio Husserl articulou a questão. Malabou situa-se no espaço pós-desconstrutivo, no sentido de que já tenta pensar a partir do "círculo de fogo" que Derrida traçou. Não se trata, portanto, de objeções frontais, mas de abertura de novos espaços e de reconsiderações, releituras, transcrições daquilo que a desconstrução já dissolveu⁷⁸⁰.

O *eidos* e *morphé* serão conceitos que em Husserl irão receber nova coloração fenomenológica distinta daquelas que Platão e Aristóteles haviam lhe concebido. Husserl buscava, com isso, determinar "o presente vivo (*lebendige Gegenwart*) como a 'forma' última, universal, absoluta, da experiência transcendental em geral"⁷⁸¹. A experiência transcendental

structures into the contradictory unity of the *polemos* of determinacy, cannot itself be structurally realized. It is therefor the proper void or, to be more precise, it is not even the void in the sense of a paradoxical elusive object. The substance of the world is substanceless. It is not something determinate, but the blank space which is a presupposition of determinacy. For this reason, democracy is a manifestation of the world's elusiveness. It goes hand in hand with an ontology of substanceless" (GABRIEL, Markus. *The mythological being of reflection*, p. 85; idem, p. 17, 55 e 56; *Transcendental ontologies*, p. 124).

⁷⁷⁹ MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, pp. 87-90, 97-106.

⁷⁸⁰ MALABOU, Catherine. *Sleeping like an animal: philosophy between presence and absence*, p. 2; idem, *La plasticité au soir de l'écriture*, pp. 57-58 ("La plasticité désigne déjà, dans *L'Avenir de Hegel*, la capacité de la dialectique - et, au-delà, de la philosophie traditionnelle en son ensemble - à négocier avec sa *destruction*").

⁷⁸¹ DERRIDA, Jacques. *A Forma e o Querer-Dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem*. In: **Margens da Filosofia**, p. 198. No original: "tout s'est passé comme si l'expérience transcendantale était silencieuse, inhabitée

se dá numa esfera sem expressividade (silenciosa), cuja tentativa de fazer dizer é sempre errante em relação ao "querer-dizer" perfeito. Há, portanto, uma "camada pré-linguística" que se refere a um âmbito não-discursivo⁷⁸². Husserl põe de lado a face sensível da linguagem, seu "corpo próprio", uma vez que a expressão supõe uma intenção de "querer-dizer". Ou seja, o filósofo alemão apenas repete a lógica hilemórfica do significado transcendental em termos de "querer-dizer" associando-o ao *eidós*. A questão da superfície seria para Husserl simplesmente irrelevante, "o meio que recebe o empréstimo seria neutro", um "médium sem cor própria, sem opacidade determinada, sem poder de refração"⁷⁸³. Não apenas essa compreensão da linguagem passa por uma ideia de transparência do meio, ou seja, o dito apenas espelha o que é referido, como também pressupõe, "do outro lado", ser o que é dito presente, ou seja, uma metafísica da presença. O pensamento da forma fica de algum modo sujeito a esse *constraint* husserliano na sua associação ao *eidós* (presença)⁷⁸⁴, criando uma polaridade entre forma e espectro que faz surgir o "quase-transcendental". É aqui que se pode suspeitar que Derrida, aproximando-se da psicanálise e fazendo predominar a espectralidade, tenha criado a própria fonte da leitura "quase-transcendental" da sua obra.

Por essa razão, Malabou parece constantemente afastar *gráfica* e *plasticidade*. A plasticidade seria aquilo que apareceria "ao anoitecer da escritura", como um movimento que parte da desconstrução para pensar o aparelho conceitual da tradição sem logocentrismo. Seu privilégio enquanto "esquema-motor" sobre o motivo da escritura estaria gradualmente se impondo a partir, por exemplo, da transição da cibernética e biologia molecular para as neurociências e novos modelos biológicos baseados em estruturas populacionais, formações em redes, emergência de imagens. A plasticidade, por isso, já seria um suplemento da escritura. Vejamos a objeção que Malabou realiza para, sob o efeito palindrômico desses próprios escritos, reequacionar esse balanço.

par aucun langage; désertée plutôt par *l'expressivité* comme telle, puisque, depuis les *Recherches*, Husserl a en effet déterminé l'essence ou le *télos* du langage comme *expression* (*Ausdruck*). (...) Le monde de la culture a bien été évoqué, et celui de la science, mais même si en fait les prédicats de la culture et de la science, mais même si en fait les prédicats de la culture et de la science son impensables hors d'un monde du langage, on se donnait le droit, pour des raisons de méthode, de ne pas considérer la 'couche' de l'expression, de la mettre provisoirement entre parenthèses" (*La Forme et le voir-dire* (MP), p. 189).

⁷⁸² DERRIDA, Jacques. *A Forma e o Querer-Dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem*. In: **Margens da Filosofia**, p. 201; DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, pp. 34-52, 70-71; *Force et signification* (ED), p. 23.

⁷⁸³ DERRIDA, Jacques. *A Forma e o Querer-Dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem*. In: **Margens da Filosofia**, p. 206.

⁷⁸⁴ MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, pp. 90-91.

3.5.1.2 Impressão e deformação

O cerne da crítica pode ser expresso na relação entre forma e impressão. O fato de ter tomado Husserl como modelo da forma enquanto *eidos* imaterial teria feito Derrida privilegiar seu oposto, a ideia de impressão. A modificação dos conceitos na "dupla escritura" seria por isso uma "reinscrição". Mas Malabou prefere nesse caso falar de *deformação*, e não reinscrição, dos conceitos: a metamorfose ou a morfogênese, por exemplo, fazem parte da própria maneira como Derrida rearticulava em novas dobras a linguagem, provocando a plurivocidade, não-linearidade, dissimetria. Essa possibilidade imanente do grafema de transformação é exatamente sua plasticidade, de modo que sua retranscrição excederia o "esquema-motor" gráfico que a biologia molecular teria legado em conjunto com a cibernética. A deformação geraria uma ideia não-gráfica de escritura⁷⁸⁵. Em outro texto, Malabou sugere uma dialética que complementaria a desconstrução, à medida que aquela possibilitaria justamente a deformação e por isso transformação dos velhos conceitos executada por esta⁷⁸⁶.

A ideia fica mais clara em um dos últimos textos publicados pela filósofa, chamado "*Like a sleeping animal*", no qual compara três modelos de reação ao trauma. O modelo hegeliano, imagem perfeita da metafísica da presença, seria o modelo da fênix. Segundo ele, "o espírito se recupera sem cicatrizes". Trata-se do movimento que foi trabalhado como ascensão falocêntrica na direção sublimatória, cujo modelo espiritualista acabaria mitificando-se ao apagar as próprias marcas do trabalho sem o qual não teria chegado ao *telos* visado. O modelo derridiano contraporá a isso a imagem do "tecido", abrangendo com a palavra tanto o sentido biológico quanto o genérico. Com esse modelo, Derrida expõe as cicatrizes produzidas pelos sulcamentos, mostrando as inscrições que percorrem o corpo dilacerado pela escritura. Finalmente, Malabou propõe seu próprio modelo chamando-o de "modelo da

⁷⁸⁵ MALABOU, Catherine. *The end of writing? Grammatology and plasticity*, p. 439.

⁷⁸⁶ MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 47. Derrida, em sua defesa de tese, declarou: "Pero yo me he esforzado incansablemente en justificar esta generalización sin límite, y creo que toda ruptura conceptual consiste en transformar, es decir, en deformar una relación acreditada, autorizada, entre una palabra y un concepto, entre un tropo y lo que se tenía interés en considerar como un indesplazable sentido primitivo, propio, literal o corriente." (Trad. de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 14.11.13)

salamandra": para este, trata-se de uma recuperação sem cicatrizes que não envolve igualmente uma ressurreição. A salamandra pode se recuperar sem precisar passar pela cicatrização, mas essa recuperação nada tem de espiritual. Ela é simplesmente uma possibilidade do seu corpo que aparece, segundo se especula, exatamente *porque* não há cicatrização. A medicina contemporânea estaria cogitando exatamente que é a própria cicatriz, enquanto forma mais rápida de cura, que inibiu a regeneração comum aos répteis. Sem se confundir com a fênix hegeliana ou com o tecido derridiano, a salamandra forja um modelo *transdiferencial* que escapa tanto da *Aufhebung* quanto do rastro⁷⁸⁷.

...

A forma de se responder à questão é perceber um desequilíbrio *econômico* entre as posições de Derrida e Malabou. Malabou não está apenas interessada na diferença que produz a forma, mas também na forma que toma a diferença⁷⁸⁸. Em outros termos, ela está interessada no que poderia ter sido a grafemática se tivesse sido levada adiante por Derrida, transformando-a em "plasticologia". Este, por sua vez, parece ter perdido o interesse no desenvolvimento de um equilíbrio entre forma e diferença, migrando para a direção mais próxima da economia geral. Assim, a forma para Derrida é mínima, seguindo a lógica do espectro, a partir da qual se trata da inscrição de um ynexistente. A transição da grafemática enquanto teoria que precede a própria cisão entre empírico e transcendental, forma e matéria, para a imagem de um quase-transcendental espectral cujos contornos são bem pouco nítidos, uma vez que muito próximos da inconsistência, acabou encaminhando Derrida para a desconstrução enquanto performance textual e dos indesejáveis. Malabou, por outro lado, parece buscar menos a *dyferença* na sua modalidade espectral que o continente da forma em equilíbrio (metaestável) com a identidade, abrindo a possibilidade imanente, contudo, dessa identidade se reconfigurar permanentemente a partir da plasticidade (inclusive em uma metamorfose total)⁷⁸⁹.

O mesmo vale para o trauma, apenas com raciocínio invertido. O fato de Derrida

⁷⁸⁷ MALABOU, Catherine. *Like an sleeping animal: philosophy between presence and absence*, pp. 3-8; *Again: 'the wound of the Spirit heal, and leave no scars behind'*.

⁷⁸⁸ MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 16.

⁷⁸⁹ MALABOU, Catherine. *Ontologie de l'accident*, pp. 9-13.

privilegiar a economia geral acabou fazendo com que ele focasse na inscrição enquanto sulcamento, colocando em destaque a imagem psicanalítica que envolve uma arqui-violência cujas cicatrizes produzem o luto testamentário do grafema. Malabou, por outro lado, parece oscilar para uma economia menos indeterminada, em uma dobradiça possível entre a identidade e a diferença, fazendo com que essa marca possa se deformar e transformar sem que isso se converta em espectralidade. Malabou afirma: "I call plasticity the resistance of the *différance* to its graphic reduction"⁷⁹⁰. A "plasticologia", assim, é uma economia entre a indeterminação da espectrologia e a programação da grafemática. Não se deixe pensar, contudo, que esse "entre" queira dizer "no meio" de uma linha. Uma das características mais interessantes da salamandras é exatamente apagar o rastro, isto é, apagar a ferida e a cicatriz. Com isso, ela *transforma a inscrição*⁷⁹¹.

Pode-se entender agora que o movimento da tese ao relacionar sulcamento e plasticidade é passível de ser interpretado como pouco rigoroso. A resposta a isso é que, apesar das diferenças, sempre foi afirmado que se trata de uma leitura *palintrópica* de Derrida, buscando reconstituir as virtualidades que a teoria da escritura proporcionava, em especial em relação ao "quase-transcendental" e à construção de novos materialismos⁷⁹².

⁷⁹⁰ MALABOU, Catherine. *Like an sleeping animal: philosophy between presence and absence*, p. 9. Também recuperando a grafemática, KIRBY, Vicki. *Original science: nature deconstructing itself*, p. 205; idem, *Tracing life: 'la vie la mort'*, p. 113, 123.

⁷⁹¹ Afirmando isso porque em diversos pontos Malabou confronta Derrida com as neurociências e mostra como a própria biologia pode ser mais desconstrutiva que a desconstrução (mais apoiada na psicanálise), por exemplo na ideia de "auto-afecção" (MALABOU, Catherine. *How subjectivity is undergoing deconstruction today*, pp. 120-121) ou na "metamorfose" (idem, *Ontologie de l'accident*, passim).

⁷⁹² A própria Malabou fala de uma "convertibilidade mútua entre rastro e forma" MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 87). O palíntropo também está ligado ao desequilíbrio econômico entre a inscrição e o indecível que permeia as últimas obras e o pensamento do acontecimento, acabando por gerar a ideia de "messianidade sem messianismo". Nessas obras, a dobradiça da decisão entre o espectral e a inscrição (por exemplo, a justiça e o direito) parece excessivamente "solta", de modo que o pensamento derridiano acaba se tornando passível tanto de uma leitura revolucionária quanto de uma leitura conservadora. A intenção de estabelecer outro ponto médio a partir da grafemática, aproximando-a da plasticidade, envolve a ideia de programas futuros em torno da economia política e da dimensão do *ethos* como economia da violência (ver DERRIDA, Jacques. *La bête et le souverain*, v. 1, p. 65).

3.5.2 Gráfica e plasticidade

Apesar das diferenças entre sulcamento e plasticidade, existe uma possível dobradiça entre eles. Malabou equaciona a questão gráfica a partir das tendências da biologia dos anos 60 e 70, relacionando-a com a apropriação da noção de programa em *Da Gramatologia*. Conforme já dito, François Jacob e André Leroi-Gourhan mostrariam como o programa permite um equilíbrio entre contingência e necessidade, permitindo a existência de antecipações e heranças sem a necessidade de um *telos*. A plasticidade, por outro lado, funcionaria como desequilíbrio, situando-se em permanente excesso em relação a qualquer modalidade de programação. Em outros termos, a plasticidade acaba aprofundando o movimento de desconstrução, fazendo com que a própria ideia de programa acabe secundária em relação a esse modelo mais dinâmico e que não recorre a uma metafísica da presença. Não apenas Malabou tem razão acerca da tendência da biologia contemporânea em privilegiar a plasticidade em relação ao "genocentrismo" como inclusive biólogos como Giuseppe Longo criticam a associação dos anos 60 entre as tecnologias de informação e os fenômenos biológicos, especialmente no conceito de programa⁷⁹³. Aliás, Malabou elogia um trabalho de Daniel Dennett exatamente por desfazer a associação entre cérebro e máquina, mostrando como as metáforas de programação hoje explicam pouco do funcionamento do cérebro. A tendência, diz ela seguindo Dennett, é justamente a inversão⁷⁹⁴.

Sem discordar em nada desse movimento guiado pelas tendências da biologia contemporânea, em nível transcendental parece não ser intenção nem de Malabou nem de Dennett - e tampouco era de Derrida - de criar uma particularidade que torne o "biológico" impregnado de uma substância inatingível ao "artificial". O que parece ser o ponto aqui é menos uma incomensurabilidade que uma inversão de modelos. Enquanto a biologia dos anos 60 e 70 usava os códigos da escritura para pensar os fenômenos orgânicos, hoje parece nítido que o cérebro, por exemplo, é muito mais complexo que a simplória "Máquina de Turing". Assim, a própria ideia de programação perde espaço para outras - p.ex., a plasticidade - em face de um dinamismo que esses quadros teóricos ainda estão apenas começando a decifrar. O

⁷⁹³ LONGO, Giuseppe & TENDERO, Pierre-Emmanuel. *The differential method and the causal incompleteness of programming theory in molecular biology*. Disponível em <ftp://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo/CIM/DNA-incompl.pdf>. Acesso 9.11.2013. Ver ainda CROCKET & MALABOU, *Plasticity and the future of philosophy and theology*, pp. 28-29.

⁷⁹⁴ MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?*, pp. 97-105.

próprio Derrida afirmava, em *De que amanhã...*, essa defasagem:

O que me incomoda em certos cientificistas aos quais a senhora alude é que seus modelos mecânicos nem sempre estão à altura da hipercomplexidade das máquinas, reais ou virtuais, produzidas pelos homens (o que é atestado, por exemplo, por todas as aporias ou os "im-possíveis" que ocupam a "desconstrução" ali mesmo onde ela põe à prova, na linguagem, as mais poderosas máquinas de formalizar; não para desqualificar a "máquina" em geral, muito pelo contrário, mas para "pensá"-la de outra forma, pensar de outra forma seu acontecimento e historicidade). A meu ver, o pensamento mais "livre" é aquele que transige o tempo todo com efeitos de máquina⁷⁹⁵.

Relacionando Derrida com a cibernética e a biologia a partir da "Máquina de Turing", Malabou encontra uma dobradiça entre gráfica e programa a partir da ideia de *cálculo*. O programa, funcionando como antecipação que segue instruções gravadas em um suporte físico, segue a lógica calculatória. Porém existe a alternativa de pensar outra dobradiça, desta vez entre gráfica e plasticidade: o *desenho*. O ponto de torção nesse caso se revelaria por exemplo nas artes plásticas, cuja relação com a forma excede os quadros metafísicos tradicionais e não se deixa reduzir pela programação⁷⁹⁶. Não por acaso contemporaneamente o modo privilegiado no tratamento da forma é o *design*. O *design* é a articulação que permite dar plasticidade ao grafema, possibilitando sua deformação e transformação. Ele configura o grafema sem recorrer a uma forma que não opere no mundo concreto em que é executada. Não restrito às artes pictóricas ou ao desenho industrial, o *design* projeta-se sobre diversos campos, entre os quais a própria escultura, cujo movimento é uma das fontes da própria ideia

⁷⁹⁵ DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, p. 64. Aliás, como insiste Bernard Stiegler mencionando Simondon, a tendência técnica não vai na direção da "automação", como o "mito do robô" postulado, mas da *indeterminação* (STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo, 1 - el pecado de Epimeteo*, pp. 102-110).

⁷⁹⁶ Trata-se, portanto, de "escrever desenhando" (DERRIDA, Jacques & BERNSTEIN, Leda. *Enlouquecendo o subjétil*, p. 33). Ver ainda MALABOU, Catherine. *Plasticité*, pp. 22-25. Que Deleuze e Guattari lamentem que "as disciplinas da comunicação" se apoderaram da palavra conceito, considerando o "fundo do poço" que o design (ao lado da publicidade, informática e marketing) se auto-intitule criativo em nada prejudica essa análise, à medida que se trata de uma *captura* capitalística do design (tal como, por exemplo, a captura eugênica da biotecnologia ou do que Malabou chama de "ideologia neuronal"), e não algo que se põe contra o design em si (DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?*, p. 19). Aliás, trata-se do mesmo raciocínio que os filósofos desenvolvem em relação ao próprio conceito de conceito. Lembro que os poetas concretos, como veremos, diziam-se *designers* (AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira*, p. 36). "Com o poema concreto ocorre um fenômeno até certo ponto semelhante ao da *metacomunicação*: a diferença maior estará, porém, sempre em que tal poema não cogita da comunicação de mensagens ou conteúdos exteriores, mas usa desses recursos para comunicar formas, para criar e corroborar, verbi-voco-visualmente, uma estrutura-conteúdo" (CAMPOS, Haroldo de. *Poesia Concreta-Linguagem-Comunicação*, p. 81). Trata-se, como se pode ver, de uma superação do *hilemorfismo* típico da tradição filosófica e a concepção de linguagem a ela correspondente a partir da ideia de *isomorfismo*. Ver ainda CAMPOS, Augusto de. *A Moeda Concreta da Fala*; CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de & PIGNATARI, Décio. plano-piloto para poesia concreta, p. 155.

de plasticidade. A preponderância do *design* mostra que a realidade é formalizável, mas essa formalização não esgota as virtualidades dos objetos e nem cai sobre eles sem consideração do próprio material moldado. Joga entre ambos, está no espaço intervalar que a tradição metafísica separou. A forma está em permanente movimento plástico, processo de deformação, transformação, metamorfose.

Por isso, a comparação da natureza com nosso aparato computacional ainda é pobre. Os esforços para o desenvolvimento de novas ciências da formalização (matemática inconsistente, geometria fractal etc.) apontam para a necessidade de que o privilégio da simetria enquanto herança grega seja questionado. As nervuras das formas naturais são infinitamente mais ricas e complexas que as linhas retas das formalizações computacionais (compare-se, p. ex., os sistemas nervosos mais complexos e o repertório de um computador)⁷⁹⁷. O "biológico" ou "orgânico" é infinitamente mais criativo que o inorgânico não em virtude de uma ruptura ontológica, mas porque suas dobras, articulações e bordas são muito mais sutis que as ciências formais de hoje em dia podem considerar, especialmente porque ainda devedoras de uma concepção metafísica (simétrica, linear, exata) da forma. A *Khora* da natureza, mais extensa e intensa, produz mais que qualquer inteligência possa produzir. Não se trata de desacreditar as matemáticas ou as lógicas (tradicionais e não-tradicionais), mas de perceber que as matemáticas não estão *atrás* da realidade, sendo programações finitas que permitem um certo grau de antecipação de acordo com a capacidade de traduzir a sutileza das formas do mundo. Os trabalhos de M. C. Escher ou a "Grande Onda" de Kanagawa indicam que o modo como as artes plásticas - dobradiça entre o gráfico e o plástico - apontam para uma nova concepção da *design* que excede as simetrias da abordagem tradicional e exige novos modelos de pensamento. Trata-se de perceber, portanto, que a arte não está separada do mundo, como o modelo consagrado da museificação promove, mas ela é, *em si mesma*, uma experimentação desse mundo.

...

⁷⁹⁷ Em relação a essa superfície hipercomplexa e nervosa que é o cérebro e o impacto dos traumatismos, Malabou afirma: "Nous savons qu'il suffit d'un rien - quelques ruptures vasculaires, minimes quant à leur taille et leur étendue - pour que l'identité soit atteinte, parfois irréversiblement" (MALABOU, Catherine. *Les nouveaux blessés*, p. 35). Ver também a fragilidade do poema em CAMPOS, Haroldo de. *Da tradução como criação e crítica*, p. 24.

Os concretistas brasileiros, atentos à materialidade dos grafemas, procuraram mostrar no próprio corpo do poema como esse jogo não-metafísico da forma opera. Não por acaso Haroldo de Campos se viu fascinado pela filosofia de Jacques Derrida e vice-versa. Para Derrida, a linguagem é o *campo experimental* por excelência. Seu estilo, embora às vezes cause motivada irritação, encontrava justificativa como demonstração daquilo que seus filosofemas trabalhavam, na plurivocidade das palavras (inclusive em jogos fônicos e anagramáticos que excedem a etimologia), na sua tipografia (uso de colunas, desenhos, tatuagens) e na sua própria performance, sempre apontando para a multidimensionalidade que qualquer grafema carrega. Reduzir o trabalho textual para se adequar às regras usuais discursivas era, para Derrida, um retrocesso na sua forma de equacionar os problemas filosóficos a partir da própria linguagem nos textos, em uma prova imanente daquilo que era afirmado. Diferentemente dos modos de abordagem tradicionais, que cotejam afirmações gerais com exemplos, Derrida estabeleceu uma nova economia de escrita, na qual o conceito já é, na sua própria forma de enunciação, a prova daquilo que afirma. Aos tradutores em sentido amplo - intérpretes da obra - cabe desdobrar e decifrar o texto a fim de transformá-lo a uma dimensão mais expositiva, explorando os jogos que ali estão colocados. O experimento não podia perder tempo, pois o tempo é finito, já estamos em luto por saber que o pensamento não é infinito e é um pensamento *da* vida, no genitivo subjetivo.

Cabe então lançar a conjectura do porquê de à primeira geração dos concretistas brasileiros (Haroldo de Campos, Augusto de Campos, Décio Pignatari), mais "geométrica" e "formal", ter se sucedido a segunda (Hélio Oiticica, Lygia Clark, Lygia Pape), mais "energética" e "visceral" (sem que isso signifique uma ruptura ou oposição entre ambas)⁷⁹⁸. Assim como no movimento que descrevemos, trata-se de perceber que a linguagem como *corpo* encontra sua plurivocidade *no próprio corpo*, de modo que as formas orgânicas mostram-se sempre mais ricas que as simetrias artificiais⁷⁹⁹. Lembre-se que Lévi-Strauss já afirmava que era necessário configurar um inventário das práticas corporais por meio da

⁷⁹⁸ AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileña*, pp. 66-69, 72-73, 144-149. Impossível evitar comparar o próprio deslizamento ocorrido mais ou menos no mesmo intervalo de tempo do estruturalismo, mais formal e geométrico, para o "pós-estruturalismo", mais enérgico e ligado à "força".

⁷⁹⁹ Ver CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*, passim, por exemplo 7-11. Esse trabalho congrega e desenvolve com muito mais competência todas as noções que desenvolvi na tese: o arquivo como descontínuo na fratura entre programa e acontecimento, a fresta, a corporalidade, a pluridimensionalidade do tempo, a descida atomista, o experimental etc. Flávia Cera cita Restany na seguinte passagem: "o *hapenning* se situa na encruzilhada e na saída da pintura, da escultura, da arquitetura interior e exterior, da decoração, do teatro, da dança, da pantomima, da música, da reportagem jornalística e do cinema. Constitui de certa forma a *síntese plástica de nossa época*" (p. 21, grifo no original). Mário Pedrosa afirma que a "arte ambiental" de Oiticica não se baseia em "valores propriamente plásticos", mas na "plasticidade das estruturas perceptivas e situacionais" (*apud* AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileña*, p. 145).

antropologia cultural, de modo que testemunharíamos a plasticidade do corpo em níveis que nem poderíamos imaginar⁸⁰⁰. E o próprio Derrida, na Gramatologia, afirmara que o conceito de escritura não se restringiria à marca sobre um papel, mas por exemplo às práticas pictóricas, esculturais, coreográficas, cinematográficas e até musicais, todas as modalidades de possíveis de situações das quais a idealização é apenas um resultado⁸⁰¹. Em síntese, o *design* visceral é mais poderoso que o mais sofisticado formalismo⁸⁰².

⁸⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: **Ensaio sobre a dádiva**. Marcel Mauss, pp. 10-12. Não por acaso, ao lado do campo das artes, a antropologia cultural parece ser a área mais avançada (com a qual a filosofia apenas inicia contato) no âmbito do que se designava "ciências humanas".

⁸⁰¹ Essa estrutura de *contração polidimensional* que é a do grafema encontra um dos seus lugares mais interessantes no poema. Por isso, o espaço da clausura se abriu antes para, p.ex, Mallarmé que para a filosofia (*De la grammatologie*, p. 140) e Paul Celan e Francis Ponge serão permanentemente lembrados na exemplificação dessa abertura (a poesia é o sonho que se traduz em corpo - *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 312). Em resposta à questão de Lena Bergstein, com quem compartilha o livro "Enlouquecer o subjétil", Derrida sugerira para a obra tanto o texto utilizado quando "*Che cosa è la poesia*" quanto *Khôra*. Ou seja, tratam-se de três textos do autor *acerca da plasticidade*. Ver, DERRIDA, Jacques. *Enlouquecendo o subjétil*, p. 47, 71-72, 93. O problema da materialidade da letra que o concretismo explora como campo experimental perpassou a obra dos principais filósofos próximos de Derrida: Lacan, Lyotard, Foucault. No Brasil, o poeta André Vallias hoje em dia explora as relações entre poesia e *design* inclusive exorbitando o espaço do papel(-máquina) e as próprias fronteiras entre música, artes plásticas, design, poesia e performance, "enlouquecendo o subjétil". Ver, por exemplo, os trabalhos na revista virtual E R R A T I C A <<http://www.erratica.com.br/>>. Acesso em 9.11.2013, contando também com a participação de Augusto de Campos, entre outros. A ideia de "poesia do mundo" de Eduardo Viveiros de Castro inspirou as relações entre poesia e contração desta nota.

⁸⁰² As khoreo-grafias não são também *escrituras plásticas* do próprio corpo no *passo de dança* nietzscheano? Derrida pensava essas relações entre corpo, grafema, plasticidade e teatro a partir das relações entre o sonho freudiano e o teatro de Artaud (DERRIDA, Jacques. *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation (ED)*, p. 353-354). Ver ainda: CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*, pp. 105-108.

3.6 A ESCRITURA DA NATUREZA

"Nunca trabalhei senão para tornar o mundo insólito para mim, para fazer surgir quaisquer coisas à minha volta como se por milagre; não sei mais o que é a natureza - ou o natural -, sinto-me dolorosamente perplexo perante tudo".

(J. DERRIDA, Carta a Michel Monory, sem data - provavelmente março de 1951).

Após traçar essa tentativa de cartografia do pensamento derridiano (e sempre sabendo dos limites que este próprio pensamento impôs à cartografia e sua espacialização finita), nesta última sessão proporei dois *experimentos* a partir do material construído até aqui, focando na reconstrução da relação entre pensamento e cérebro a partir do conceito de *subjétel*, de um lado, e da deriva evolucionária na biologia enquanto *dança das formas*, de outro. Esses experimentos não foram pensados sem o aparato conceitual que Derrida traçou, mas procuram lançá-lo para outros setores que não aqueles que encontraram sua atenção preferencial.

3.6.1 Pensamento e inscrição: o subjétel

"O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo"

(*Manifesto Antropófago*)

3.6.1.1 O corpo do pensamento

O que existe está inscrito. As práticas de informação demonstram que todo programa é um conjunto de instruções que opera sobre um suporte material. Portanto, não existe informação sem suporte. A informática poderia se chamar, se não privilegiasse o aspecto

imaterial (em uma paradoxal herança idealista), grafemática, pois toda informação é um grafema enquanto corpo polidimensional fraturado e divisível. A divisão entre informação abstrata, inscrição no suporte e o próprio suporte "cru" (que gera por exemplo a separação entre *software* e *hardware*) já é nela própria derivada, isto é, uma divisão contingente de um corpo de grafemas. Mas essa estrutura do virtual codificado afeta o equilíbrio da epistemologia e da divisão entre real e pensamento. As teorias da informação permitem uma reinvenção das respectivas metáforas.

Na tradição logocêntrica, as três principais metáforas são o mundo paralelo, o espelho e o espaço. O platonismo tradicional postula simplesmente uma esfera puramente inteligível de formas que se refletiria em um intelecto transparente, ou uma estrutura especular que cancelaria sua própria existência ao refletir a totalidade inteligível. Para Platão, contudo, o *logos* não é interno, mas a harmonia inscrita no próprio real. O privilégio da voz vem da sua proximidade com o inteligível. O "mundo objetivo" de Frege, o "mundo-3" de Popper⁸⁰³ e mesmo certa leitura do saber absoluto de Hegel seriam versões dessa mesma metáfora do mundo paralelo das idealidades. Kant modifica essa metáfora, considerando-a como metafísica dogmática e substituindo pela ideia espacial. Assim, a "coisa em si" passa a ser diferente do "fenômeno", único acesso que dispomos ao real. Há um limite inultrapassável cujo "outro lado" não acessamos. Uma fronteira nos separa da "zona escura" da coisa-em-si. Finalmente, uma versão menos sofisticada que a grega e a kantiana, baseada em um platonismo pós-cartesiano, seria a "internalização do *logos*" da filosofia da representação. Isso corresponderia aos postulados realistas que Lee Braver descreve como "correspondência" (coincidência entre ideias, coisas e estados mentais), "unicidade" (há apenas um modo de capturar a realidade) e "conhecedor passivo" (a mente percebe a realidade como ela é, independente do sujeito), respectivamente R2, R3 e R5 para o autor⁸⁰⁴. Como os platonistas, ela postula a transparência do intelecto e a existência em si das idealidades. Mas, como Kant, internaliza a percepção, só que não admite a existência da "coisa em si". Ela cai portanto em um psicologismo que pressupõe a ocorrência de "estados mentais" que funcionam como espelho da realidade. Embora a mais pobre e frágil de todas, essa é a imagem mais difundida do pensamento.

⁸⁰³ POPPER, Karl. *Conhecimento Subjetivo versus Conhecimento Objetivo*, pp. 58-59. Skagestad, aproximando de Peirce, faz uma interpretação generosa do "Mundo-3" de Popper, relacionando-o com a "exosomatização" do conhecimento. Ele percebe, no entanto, que Popper segue Frege numa concepção clássica (e indiferente) de matéria, tomando-a como irrelevante, enquanto Peirce a tomaria como constitutiva (SKAGESTAD, Peter. *Peirce Inkstand as an external embodiment of mind*, p. 555-558).

⁸⁰⁴ BRAVER, Lee. *A thing of this world*, pp. 14-23.

É fácil perceber que a primeira tese corresponde ao que Meillassoux chama de "metafísica" e a segunda e terceira ao "correlacionismo". O que o pensamento de Derrida permite reconstruir é uma nova imagem dessa estrutura completamente alheia a essas imagens.

Como visto nas sessões anteriores, o pensamento do grafema parte do signo. Ele não descarta a materialização que o signo provoca na idealidade da tradição a partir da objetificação na linguagem. A linguagem enquanto esfera intersubjetiva afasta a primazia psicologista dos "estados mentais" enquanto herança da metafísica do espírito. No entanto, a bidimensionalidade do signo comportaria uma "face voltada para Deus", o significado transcendental, em contraste com sua face "decaída", o significante. A escritura, significante do significante, seria mais um grau de afastamento da "origem". Derrida mantém a capacidade de o signo ultrapassar o sujeito transcendental, deslocando para a linguagem o valor da objetividade. Nesse sentido, ele acompanha por exemplo Wittgenstein, ao demonstrar que não existe "linguagem privada". Mais ainda mais que Wittgenstein, é com Charles Sander Peirce que Derrida se identifica, tanto na dessubstancialização da ontologia a partir da generalização semiótica do signo quanto na crítica ao internalismo⁸⁰⁵. A crítica do fonocentrismo implica pensar que a própria ideia de linguagem vinculada à voz seria herança da onto-teologia, fazendo prevalecer o aspecto desmaterializado do som. A *Origem da Geometria* seria o deslocamento do campo transcendental da linguagem, suporte frágil e vulnerável, para a escritura, mais durável e resistente, ganhando em dessubjetivização. O grafema, à medida que só adquire sentido enquanto inscrito, deslocaria a fratura para o interior do próprio traço, tornando-o polidimensional a partir das diversas possíveis economias que ele, enquanto corpo de relações, virtualmente comporta.

Assim, se a tradição pragmatista ajudaria a dissolver o problema dos estados mentais a partir da inseparabilidade entre pensamento e linguagem, Derrida daria um passo adiante para tornar o pensamento indissociável da ideia de inscrição. O que é pensado é inscrito. Não

⁸⁰⁵ São muitos os trabalhos que aproximam Derrida e Wittgenstein. Ver, p.ex., STATEN, Henry. *Wittgenstein and Derrida*; AGACINSKI, Sylviane. *Découpages du Tractatus*; PRIEST, Graham. *Beyond the limits of thought*; NORRIS, Christopher. *Wittgenstein and Derrida (review)*; e os trabalhos já mencionados de Rorty, entre outros. A proximidade do filósofo franco-argelino com o pragmatismo é evidente, a começar pela própria noção de performativo legada por John Austin e que Derrida leva até as últimas consequências. A diferença, contudo, é que enquanto o pragmatismo ficou predominante adstrito à filosofia da linguagem, Derrida procurou generalizar as questões com a grafemática (DERRIDA, *Signature, evenement, context; Limited Inc.; Psyché; Le monde au telephone*).

existe pensamento sem inscrição⁸⁰⁶. Em outros termos, isso significa que se as idealidades não dependem da presença de um sujeito emissor, elas tampouco flutuam em mundos paralelos, precisando de uma inscrição em algum suporte físico. A superfície das idealidades em nível "cósmico", por assim dizer, é a *Khora*. Ela é o receptáculo geral, o vazio onde tudo se grava. No entanto, o fato de que toda idealidade seja uma inscrição significa que toda idealidade é, por via de consequência, destruível. Nada se preserva fora da imanência. Nenhum *logos* comanda de fora esse processo. O próprio *logos* só pode ser uma programação finita inscrita na *Khora*, receptáculo virtualmente infinito.

A hipótese grafemática do pensamento como inscrição nos permite pensar a informação não mais a partir do seu conteúdo, mas sim da sua *forma*. Assim, a *in-formação* é a *impressão de uma forma* sobre uma superfície, gerando com isso um grafema. O que o realismo idealista faz é reificar o conteúdo abstrato separando-o da matéria física. Ao fazer isso, no entanto, está ignorando que é o aspecto relacional da impressão que, na economia entre forma e força (matéria e energia), gera a informação. Assim, a independência da idealidade é uma reificação de um dos quadrantes da relação. Essa manobra pode ser extremamente útil (do contrário não teria sobrevivido tanto tempo), mas apenas como economia restrita⁸⁰⁷. A primazia da informação não é uma primazia da idealidade, um idealismo absoluto, nem tampouco sua independência, gerando um novo dualismo, mas o contrário: a constituição da matéria como *feixe* diferencial cuja estrutura grafemática *in_forma* - e portanto deforma e transforma - o real.

A partir da virada cibernética, o pensamento deixa de flutuar no éter metafísico do espírito e passa a habitar o mundo material enquanto inscrição em um suporte. A teoria da informação é uma reconstrução da imagem do pensamento. Por isso o pensamento *nele mesmo* é um "branco textual". Ele não pode ser nada em si, sem que esteja gravado. A dessubjetivização não se confunde com a dessubjetilização. Pensar é informar, deformar, transformar um suporte ou, em termos mais derridianos, pensar já é escrever. O subjétil, por isso, não se confunde nem com o sujeito nem com o objeto, ele é a superfície, a *khora* do pensamento. Aproximando-se de Artaud, Derrida não está apenas interessado no *pensamento do corpo* (genitivo subjetivo e objetivo), mas também no *corpo do pensamento*, que é o

⁸⁰⁶ Tomo inscrição como um termo maior que abrange sulcamento e plasticidade, considerando o debate do capítulo anterior. Ela pode ser associada à ideia de "materialidade".

⁸⁰⁷ Em sentido parecido, GABRIEL, Markus. *The mythological being of reflection*, p. 76.

subjétíl⁸⁰⁸.

3.6.1.2 O cérebro-subjétíl

"Plus qu'une valeur, l'esprit semble désigner, au-delà d'une déconstruction, la ressource même de tout déconstruction et la possibilité de toute évaluation."

(DERRIDA, Jacques. *Do Espírito*)

A exigência de inscrição desloca portanto a questão do pensamento do âmbito da "mente" (e com elas seus avatares do sujeito) para o próprio cérebro. O cérebro é a *khora* do pensamento humano, a superfície em que esse pensamento se inscreve predominantemente. Assim, podemos perceber porque Derrida via com bons olhos a ousadia de Claude Lévi-Strauss em dissolver o "espírito" no próprio cérebro, opondo-se ao simbólico de Jacques Lacan e dos lacanianos (até hoje)⁸⁰⁹. A dobradiça antecede os pólos e por isso não é necessário nenhum tipo de "internalismo" como segurança epistêmica. Deslocar as estruturas do "mundo externo" para o "sujeito" não resolve absolutamente nada, antes cria um problema ainda maior. A alternativa cético-relativista, rival construída pelo internalismo, por isso, é completamente absurda, à medida que depende do próprio internalismo como seu ponto de partida⁸¹⁰. Em Derrida, nenhum sujeito ancora a escritura do real. As fraturas e dimensões

⁸⁰⁸ DERRIDA, Jacques & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétíl*, pp. 24-26, 56-57, 66, 97. Ver ainda *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, pp. 328-332.

⁸⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture (ED)*, p. 336. No entanto, estou radicalizando, contra o próprio Derrida, alguns dos seus postulados. Em *De que amanhã...* sua posição é mais mitigada, criticando a ideia dos neurocientistas de que "os neurônios pensam" (DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, pp. 64 e 66). Por isso, Malabou critica a "desmaterialização" que Derrida executa sobre nossos afetos, defendendo o tipo de imanentismo biológico aqui sustentado (MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?*, pp. 30-31; *How subjectivity in undergoing deconstruction today*, pp. 120-121). O próprio debate com Roudinesco, contudo, mostra que a posição não seguia as demarcações tradicionais, embora sua posição tenha porventura oscilado. Não por acaso para Lacan o simbólico é o lugar *propriamente humano* enquanto avatar do espírito que ainda sobrevive no pensamento do psicanalista. Trata-se também do recalque filosófico de Darwin e da animalidade do humano, ferida narcísica por excelência para Derrida. Também não por acaso a ideia de *alma* sempre foi a *arma* com que se manteve o pensamento colonial, seja na dominação e escravização dos negros e índios (que os cristãos debatiam ter ou não alma) e mais tarde dos africanos (privados de "razão") como simetria com a superioridade humana em relação ao animal (NUNES, Benedito. *O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura*, pp. 13-19; DERRIDA, Jacques. *L'invention de l'autre (PY)*, pp. 55-61; *La mythologie blanche (MP)*, pp. 282-283; *L'animal que donc je suis*, p. 267 e 283-284; *La bête et le souverain*, v. 1, pp. 49-51 e 147-187).

⁸¹⁰ A estrutura dessa crítica é recorrente nos trabalhos de Markus Gabriel (p.ex., *Transcendental Ontologies*, pp. 10-19 e 25-30). Ver também a argumentação hegeliana de Eduardo Luft, com a qual estou de acordo, acerca da questão de que a delimitação entre coisa-em-si e representação já pressupõe o conhecimento dos dois lados (LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*, pp. 33-37).

estão todas no próprio real, que não pode ser chamado de "mundo externo" porque ele é o mero espelho invertido do "mundo interno". *Não existe nada como uma "mente"*. Sob esse ponto de vista, Derrida não é apenas um externalista extremado (descontando o fato de a nomenclatura "externalismo" já ser marcada pelo dentro-fora que se deseja desconstruir), mas inclusive sempre analisa o *logos* no seu sentido grego, não apenas de "espaço de razões", e sim como "harmonia cósmica". O *logos* no sentido clássico é, para Derrida, uma programação, embora essa programação não dependa em nada de uma intencionalidade humana.

A grafemática recusa a existência de "estados internos", da "mente" ou do "espírito", aderindo a uma primazia da dobradiça como espaço intervalar cujas dobras forjam o dentro e fora. Isso, contudo, não significa aderir ao fisicalismo ou ao eliminativismo. Como visto, o fisicalismo não consegue pensar a existência das idealidades senão como epifenômenos. O epifenômeno, no entanto, faz parte da lógica platônica enquanto seu espelho invertido. Com a espectrologia, podemos *dessubstancializar* o real e com isso abrir mão de uma única descrição, vocabulário dos vocabulários, físico-química. Reduzir o cérebro às interações físico-químicas é repetir o gesto substancialista que não consegue pensar a forma como tal, equiparando o real ao substancial. A constituição grafemática do real, ao contrário, é relacional, de modo que o reducionismo eliminativista, embora não seja falso (toda atividade do pensamento que passa pelo cérebro tem que ter uma correspondência físico-química, à medida que só há pensamento com inscrição), corta apenas um dos pólos da relação. A reificação psicologista, assim, é simétrica à reificação eliminativista: enquanto o psicologismo coisifica os estados mentais, tomando-os como atividade de uma "mente" irreduzível ao cérebro humano, o eliminativismo coisifica o próprio cérebro, confundindo o existente com o visível e substancial e reduzindo a nada a *in-formação* enquanto estrutura relacional.

A própria forma como a neurobiologia vê hoje em dia o cérebro, pensando em termos populacionais a partir de redes e considerando como as sinapses são relações, indica que é equivocado estabelecer uma cartografia reificadora, estática e determinística do cérebro⁸¹¹. Como diz Malabou, nossos cérebros ainda não sabem o que pode um cérebro. A questão política da nossa época não é criar um sujeito transcendental irreduzível às suas configurações neuronais (tarefa destinada ao fracasso vertiginoso), mas potencializar nossas sinapses para que elas próprias se tornem explosivas diante do capitalismo neuronal em que vivemos. As

⁸¹¹ MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?*, pp. 112-120.

ferramentas teóricas de Derrida não apenas nos permitem dessubstancializar o cérebro desde dentro, mas inclusive eliminar as suas bordas externas. Assim, não apenas as sinapses são "dobradiças" no sentido derridiano, corpos de relações entre neurônios, mas inclusive *o próprio cérebro é uma dobradiça* cujas bordas não se delimitam de modo saturado⁸¹².

3.6.1.3 Exosomatização: um corpo sem bordas

O pensamento do subjétil demonstra que não existe pensamento sem suporte. Pensar é inscrever signos em alguma superfície. No caso humano, o cérebro é a superfície preferencial. No entanto, já André Leroi-Gourhan demonstrara que a liberação da mão e da boca, correspondendo ao manuseio de ferramentas e à linguagem, é um processo complementar que se guia por meio de tendências técnicas. Bernard Stiegler leva esse raciocínio até o extremo, forjando um pensamento da composição entre humano e tecnologia que nomeia "maiêutica instrumental". O resultado desse processo é que a própria capacidade de memorização, constituindo um elemento *sine qua non* para a experiência antecipatória, somente pôde se forjar por meio de próteses externas que Stiegler, lembrando Husserl, chama de "retenções terciárias". O que caracterizaria a contemporaneidade seria um processo de progressiva industrialização da memória a partir da sua estocagem em suportes telemáticos e hoje em dia digitais, provocando uma disputa entre a programação sincronizada da "indústria cultural" do século XX e as programações geradas a partir do espaço criado pelas novas tecnologias⁸¹³.

Evidentemente tudo isso parece repetir o problema da "máquina de Turing", considerada hoje em desvantagem em relação a outros modelos teóricos de descrição do cérebro. A primeira solução ao problema seria simplesmente pensar em termos de "augmented reality": as plataformas exosomáticas apenas amplificam a percepção e a capacidade de cálculo, passando posteriormente a integrar o cérebro por meio de uma

⁸¹² DERRIDA, Jacques; BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecendo o subjétil*, p. 37 ("A não ser que ela [a palavra subjétil] institua a fronteira que afinal ela é, entre *abaixo* e *acima* (suporte e superfície), *diante* e *detrás*, *aqui* e *ali*, *aquém* e *além*, *da* e *fort*, fronteira do tecido, papel, véu ou tela mas *entre* o que e o quê? Como entrar, por perfuração ou defloração, naquilo que não tem outra consistência senão a do entre-dois, pelo menos enquanto não se lhe emprestar outra coisa?"). Idem, p. 43, 45, 46, 48.

⁸¹³ Ver STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps*, vols. 1, 2 e 3; *Mécréance et discrédit*, vols. 1, 2 e 3; e *For a new critique of political economy*, passim.

operação "canibal" a partir da qual o cérebro devora as próprias ferramentas que ampliam sua cognição⁸¹⁴. A segunda solução seria um pouco mais ousada: tomadas as teorias da "*extended mind*" e "*embedded cognition*", seria possível pensar em termos de sistemas de cognição estendida nos quais a própria fronteira entre dentro e fora torna-se porosa, fazendo a rigor irrelevante a divisão entre o corpo e exterior⁸¹⁵. Finalmente, uma terceira forma de equacionamento radicalmente materialista seria admitir a existência da máquina de Turing, mas perceber que a plasticidade neuronal torna o cérebro um aparelho que, embora em continuidade com o restante dos dados computacionais (evitando, com isso, a imagem de uma "mente" descontínua e própria do humano), seria capaz de um processamento infinitamente superior, tornando a comparação com os computadores - ferramentas inventadas por esse próprio cérebro - como absolutamente rudimentar. Trata-se de uma extensão do argumento cálculo/plasticidade, a partir do qual a forma mais "inteligente" é a mais aleatória, aquela que segue uma programação mais indeterminada.

Isso significa que a inteligência artificial não é *a priori* e *em tese* impossível. Não se trata de uma incomensurabilidade entre sintaxe e semântica, gerando o "salto" teológico que tornaria o humano uma espécie irrepetível. Trata-se de uma diferença de plasticidade, sendo que o que temos feito em termos de máquinas é ainda totalmente insuficiente para reproduzir o que chamamos de "pensamento" enquanto capacidade recursiva e criativa em comparação com o aparato que a própria aleatoriedade de uma *khora* mais extensa e intensa, a natureza, foi capaz de produzir. A irredutibilidade da intencionalidade humana somente se justifica se tomada do ponto de vista a-histórico, sem levar em conta as circunstâncias evolucionárias em

⁸¹⁴ Isso mostra o campo virtual de pesquisa entre as culturas ameríndias e a pesquisa neurocientífica, comunhão de interesses que o próprio Claude Lévi-Strauss já identificava. A antropofagia enquanto incorporação da alteridade para fraturar a identidade, movimento de imanência aberta, converge para a forma que o cérebro devora as próprias ferramentas que lhe servem de anexo numa relação compositiva em sistemas de cognição amplificada. Sobre a relação canibal cérebro/ferramenta, NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu*, pp. 126-129 e 319-358. Sobre o canibalismo enquanto auto-cisão do eu: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem* e NODARI, Alexandre. *a posse contra a propriedade*, pp. 124-142 e 150-153. Procurei desenvolver essa conexão no ensaio *The Plasticity of Savage Soul*, apresentado na London Conference for Critical Thought de 2013. O pensamento da hospitalidade poderia ser reequacionado, retirando certas afinidades mais tradicionais, com essa relação (sobre o canibalismo em Derrida, ver *Paixões; Manger l'autre; Il fait bien manger*, entre outros).

⁸¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture*, pp. 336-337; *Mal de Arquivo*, pp. 119-121; *Le monolingüisme de l'autre*, p. 24, 47-48. Para uma leitura da cognição estendida: MENARY, Richard. *Introduction: the extended mind in focus*; SUTTON, John. *Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process*; CLARK, & CHALMERS, David. *The Extended Mind*; CLARK and CHALMERS, *Coupling, Constitution, and the Cognitive Kind: a reply to Adams and Aizawa*, todos no volume **The Extended Mind**; CLARK, Andy. *Natural born cyborgs*; PROTEVI, John. *Adding Deleuze to the mix*, pp. 417-436. Relacionei em mais detalhes Derrida, Stiegler e as ciências cognitivas em PINTO NETO, Moysés. *Nós fora de nós: Derrida, Stiegler e os sistemas de cognição estendida*, pp. 329-346. Também isso não escapou aos tropicalistas, que já percebiam a tecnologia como "arquivo de imagens" e "próteses dos corpos" (AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira*, p. 157 e 164-165).

que esse padrão emergiu. Recusar essa relação de continuidade é comprometer-se com uma noção teológica, ou "divinológica", de acontecimento. Apesar de eventualmente consistente do ponto de vista matemático, a hipótese de Meillassoux não tem qualquer ressonância quando levada à confrontação empírica, sendo totalmente contra-intuitiva. Uma vez abdicado o privilégio fundamental da filosofia, cabe garantir uma certa confluência com as ciências empíricas.

O que chamamos de "mente", portanto, é apenas um espaço poroso formado nas dobras do próprio corpo humano por meio de uma cognição encorpada, afetiva e estendida que, contudo, não pode ser separada da própria capacidade de processamento do cérebro. O próprio suporte cerebral interfere no pensamento, deforma-o, à medida que ele somente pode se dar se inscrevendo em alguma superfície. A plataforma do real - a *khora* - é infinitamente mais plástica, extensiva e intensiva que o cérebro humano, sendo essa a razão de o conhecimento não ser coextensivo à própria natureza, embora o próprio cérebro talvez seja a forma contraída mais plástica que essa própria natureza produziu, ao menos na face da Terra. O que chamamos de natureza, essa superfície sobre a qual se inscrevem os objetos terrenos, excede a capacidade de tradução cerebral, mas não em um sentido inefável (como "coisa-em-si"), e sim porque ela excede o cérebro como "motor" de processamento. Em vez da metáfora espacial correlacional, a metáfora de uma corrida de carros, com um motor mais potente que o outro em uma pista sem fim, parece melhor. No entanto, vale repetir que não sabemos o que pode um cérebro. A recursividade que permite a esse aparelho pensar a si próprio por uma mediação exosomática pode nos levar a incrementar sua plasticidade, liberando-a de diversos *constraints* que a atravancam. A dimensão política é um desses constraints, que bem poderiam ser aproximados dos "obstáculos epistemológicos" de Bachelard. Nesse sentido, o conhecimento evolui com o cérebro e o cérebro com o conhecimento.

Entende-se com isso a força daquilo que Derrida declara na polêmica de *Limited Inc.* quando afirma que nunca abandonou o conceito de verdade, buscando antes reinscrevê-lo em "contextos mais potentes, mais amplos e estratificados"⁸¹⁶. Se todo pensamento é a inscrição em uma superfície, o que a desconstrução faz é reinscrever o pensamento em uma superfície "mais ampla e estratificada". Husserl já havia buscado pensar as relações entre lógica formal e lógica transcendental a partir de uma estratificação. E, de fato, aquilo que a experiência do

⁸¹⁶ "Compreender-se-á, aí, que o valor de verdade (com todos os que lhe são associados) nunca é contestado ou destruído, só reinscrito em contextos mais potentes, mais amplos, mais estratificados" (DERRIDA, Jacques. *Em direção a uma ética da discussão*. In: **Limited Inc**, p. 201).

pensamento da desconstrução realiza é a dessedimentação, o desdobramento dessa superfície em um maior número de camadas a fim de torná-lo mais extenso e intenso. A superfície privilegiada por Derrida no seu materialismo experimental é especialmente a própria linguagem.

3.6.2 A Escritura da Natureza

3.6.2.1 *Evolução e a dança das formas*

A teoria das formas pensada a partir da grafemática e da plasticidade é simétrica ao debate entre o criacionismo e o evolucionismo hoje em dia. Não resta dúvida que para ambas a forma é um *design*. A novidade na teoria do *design* inteligente é que ela pretende ser pós-Livro, isto é, não corroborar a visão platônico-aristotélica que pensa a forma a partir do *eidos*, refletindo-se na biologia de Lineu⁸¹⁷. Buscando se apropriar até certos limites da teoria de Darwin, o *design* inteligente postula apenas que não pode haver *aleatoriedade* em razão da "perfeição" das formas que a evolução deságua. Necessário postular, por isso, uma "inteligência" conduzindo o processo, de modo que com isso se reestabelece o privilégio de um *telos* pré-ordenador. Não é nenhum paradoxo que filósofos identificados com perspectivas logocêntricas tradicionais hoje se sintam entusiasmados com esse "neoidealismo", postulando a impossibilidade lógica da teoria da evolução. A redução materialista acabaria por solapar nossos principais pilares morais e nossa auto-imagem, sendo por isso falsa⁸¹⁸.

⁸¹⁷ Sobre as relações entre a visão taxonômica e fixista da natureza de Lineu, platonismo e aristotelismo, LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*, pp. 107-108; DI MARE, Rocco. *A concepção da teoria evolutiva desde os gregos*, pp. 31-40 e 89-91.

⁸¹⁸ A desconstrução da auto-imagem ("ferida narcísica") é sempre prevenida pela acusação de niilismo. Brassier, em seu livro *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, inverte o argumento do arqui-fóssil de Meillassoux e, em vez de postular a prova da ancestralidade, postula exatamente o contrário, isto é, nossa consciência *absoluta* da extinção. Pela extinção inevitável seria possível ao humano alcançar um ponto do conhecimento acima de qualquer faticidade determinada ou da correlação, coincidindo com isso o "desencantamento" próprio da consciência iluminista que avança sempre na direção do *nonsense* das coisas. Contra Jacobi (o primeiro crítico de Kant), propõe que o niilismo não seria uma exacerbação do subjetivismo, mas o contrário: supremo realismo, o corolário inevitável de uma realidade independente da nossa mente. Assim, Brassier propõe que não consideremos o niilismo como algo a ser corrigido ou refutado, mas, desconstruindo nossa auto-imagem tradicional, que observemos como a gradual força da razão que corresponde ao desencantamento nos encaminha

Paradoxalmente, a filosofia herdeira do positivismo lógico que sempre se vangloriou de estar mais próxima à ciência (e de falar em nome dela) agora contesta o robusto material empírico que abastece a teoria da evolução em nome de princípios morais ou crenças dogmáticas.

Com efeito, o *design* inteligente ressuscita a onto-teologia em todos os seus aspectos: não apenas postula uma ordem lógica pré-inscrita no mundo, revivendo a mitologia do Livro, como também recalca as margens que perturbam essa representação. Assim, toda *weird ecology*, as formas bizarras de existência no mundo, as assimetrias, mutações, clonagens, os espectros e tudo aquilo que escapa à "perfeição" simétrica acaba sendo tomado como *acidente*, revivendo a pulsão eugênico-totalitária que percorreu o *logos* grego-cristão na construção do Ocidente⁸¹⁹. O design é "inteligente" porque projeta sentido sobre os movimentos das formas, não percebendo que esse movimento é a própria raiz do sentido. O sentido precisa vir de algum lugar *na* história, ou, dito de modo inverso, é a história que forja o sentido.

Contrariando esse dogmatismo, Daniel Dennett, por exemplo, nos ensina que a "ideia perigosa de Darwin" é exatamente a eliminação da teleologia, a passagem direta da aleatoriedade⁸²⁰. Henry Staten foi um dos primeiros a escrever acerca dessa conexão, muito discreta no próprio texto derridiano, entre Derrida e Darwin. Sua frase, mencionada mais de uma vez por Christopher Johnson, era que a estória contada por Derrida era, de certa forma, uma repetição daquela contada pela teoria da evolução⁸²¹. Se à época de Johnson ainda não

ao fundo vazio do universo ao nosso redor (BRASSIER, Ray. *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, p. 21). Ver ainda ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 77-79.

⁸¹⁹ "What we call Nature is monstrous and mutating, strangely strange all the way down and all the way through" (MORTON, Timothy. *The ecological thought*, p. 61; *Ecology without nature*, p. 16; DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, pp. 292-293). Sobre a dimensão eugênica do *logos*, ver ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La comunidad de los espectros*, pp. 75-90. Ainda: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 61. Em *O animal que logo sou*, Derrida chega a dividir os textos sobre os animais entre aqueles que simplesmente analisam, mas não *vêem* o animal (Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, Levinas) e os que *vêem* (DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, pp. 264-265). Também Agamben chama atenção para o seguro argumento de Lineu diante de Descartes: "evidentemente Descartes nunca viu um símio!" (*Lo abierto*, pp. 53-54). De fato, trata-se de *ignorar*, de simplesmente *recusar* sob a exigência taxonômica de simetria a diversidade infinita de formas que a natureza produz, inclusive aquelas que nunca foram alcançadas pelo olho humano porque habitam espaços não atingidos por esse olhar.

⁸²⁰ DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, pp. 18-25 e 28-34; DI MARE, Rocco. *A concepção da teoria evolutiva desde os gregos*, pp. 111-113. DeLanda vê como último resíduo da teleologia ainda em Darwin o "design mais apto" (DELANDA, Manuel. *A thousand years of nonlinear history*, p. 13).

⁸²¹ JOHNSON, Christopher. *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*, p. 187 ("The separation between the biological and the textual is fictional, rethorical, discursive, a theoretical fiction, since the one is simply an articulated (adherent and detached) continuation of the other. One arrives therefore at the rather surprising conclusion that more than being 'like' a form of natural selection, deconstruction *is* evolution. (...) If there is any truth in deconstruction, it is in this mundane truth of common descent rather than in the ascendent (idealist) truth of the teleological horizon".)

havia o texto em que Staten contava essa história, hoje ele existe, relacionando de modo brilhante Darwin (via Dennett) e Derrida⁸²². Staten demonstra como as filosofias que preservam a "mente" e uma irreducibilidade da experiência humana à dimensão material estão na verdade reprisando a "metafísica espiritualista", mostrando com singularidade como Derrida sempre se afastou desse ponto de vista, jamais recuando em relação à posição "naturalista". Staten mostra, comparando essas filosofias internalistas com Dennett, como elas sempre recorrem ao final a uma noção "intuitiva" para explicar a experiência "interna" que consideram irreducível e singular⁸²³. Aqui relembre-se a recalcitrância husserliana (e inclusive contra o próprio Husserl) que Derrida sempre mostrou em relação a qualquer solução "intuitiva", mostrando que no fundo esse tipo de argumento é apenas a porta de entrada do dogmatismo. Ao afirmar em *Glas* que a ferida narcísica de Darwin é a mais dura de todas e que sua "questão decisiva" sempre foi a questão do *anymal*⁸²⁴, não estaria Derrida fazendo um gesto profundamente darwinista no campo filosófico?

A "ecologia sem natureza" de Timothy Morton é a proposta mais insistente de estabelecer uma conexão entre o filósofo e o biólogo. Morton procura demonstrar como o conceito de "natureza" tem suas origens no romantismo e remete à totalização, tomando a "ecologia" como contraponto enquanto "malha" (*mesh*) de relações entre humanos e não-humanos⁸²⁵. Morton e outros estão não apenas radicalizando a "nova chave" com que Derrida desenvolve o pensamento do *anymal*, mas exponenciando-o para direções ainda inusitadas. O que as filosofias especulativas contemporâneas vêm fazendo é nada menos que "reencantar" a natureza *sem* a sacralizar. Se o sagrado é separado, não há dúvida que a natureza é profana. A textualidade invade qualquer separação. Esse "reencantamento" é, como mostram Staten e Morton desde Derrida e outros por outros meios (por exemplo, Shaviro recuperando o panpsiquismo e Eduardo Viveiros de Castro pelas cosmologias ameríndias), a "democratização" dos atributos que a metafísica ceifou do mundo natural a fim de preservar sua ordem hierárquica dualista e marginalizadora. É também a reintrodução da "mágica" enquanto *tecnologia natural* que o pensamento moderno reprimiu em decorrência de uma concepção mecanicista que proíbe toda ocorrência do *fantástico* como superstição, tendo como parceira paralela, concorrente e às vezes rival a perseguição religiosa sobre as bruxas, as feiticeiras e os mágicos.

⁸²² STATEN, Henry. *Derrida, Dennett, and the ethico-political project of naturalism*, pp. 19-41.

⁸²³ STATEN, Henry. *Derrida, Dennett, and the ethical-political project of naturalism*, pp. 27-35.

⁸²⁴ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 285.

⁸²⁵ MORTON, Timothy. *The ecological thought*, pp. 35-68; *Ecology without nature*, p. 12.

As formas *dançam*, portanto, ao modo afirmativo que Nietzsche reivindicava. A natureza, nas suas encriptações, dobras, mutações, desvios, clonagens, fabricações, maquinações, está em um permanente movimento cujos *ritmos* forjam diferentes *designs*⁸²⁶. A plasticidade das formas não obedece a nenhuma teleologia, simetria ou intencionalidade: ela é, na sua própria economia da inscrição, um movimento que oscila entre dar, receber e explodir. A própria intencionalidade é reequacionada enquanto jogo da plasticidade na qual o fator ativo predomina sobre o passivo. Mas essa contingência, contrariando a de Meillassoux, não é uma contingência "absoluta", *ex nihilo*, um salto sem qualquer vestígio de continuidade. Trata-se, ao contrário, de uma contingência *gradual* que se equilibra com a necessidade, forjando uma economia entre identidade e diferença que hoje em dia é inclusive superior àquela da sociedade humana, na qual predomina a flexibilidade enquanto avatar passivo da plasticidade na sua modalidade passiva⁸²⁷. Por isso e com vistas a equacionar de modo mais "inteligente" nosso habitat humano, fala-se por exemplo em "biomímica" e outras formas de aprender com os comportamentos não-humanos⁸²⁸.

A resposta religiosa à teoria da evolução é simétrica à resposta filosófica ao niilismo e ao materialismo. Ela exige o sentido. Não percebe que a abertura do sentido não pode vir do próprio sentido, mas de algo que possibilita a existência tanto do sentido quanto do absurdo. Que a evolução seja um processo sem *telos* ou *arkhe* não é algo a se lamentar como se algo tivesse sido perdido; é *porque* a evolução é aleatória que as ideias de origem e fim podem existir. A exigência de uma "inteligência" que comanda o processo é a pulsão logocêntrica por excelência, sem perceber a "ferida narcísica" de que a natureza, na sua aleatoriedade infinita, é mais inteligente que a inteligência.

⁸²⁶ "Le tenant par le mors, il le fait danser, il lui commande des pas de danse. Je souligne au passage cette allusion à la chorégraphie de l'animal, pour annoncer que, beaucoup plus tard, nous reconstruirons une certaine densité de l'animal sous la plume de Lacan" (DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, p. 292).

⁸²⁷ MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?*, pp. 109-133. Sobre a contingência gradual e plasticidade, ver PIGLIUCCI, Massimo. *Phenotypic plasticity: beyond nature and nurture*, pp. 197ss; PIGLIUCCI & MÜLLER, *Elements of an extended evolutionary synthesis*, pp. 3-18; BEATTY, John. *Reconsidering the importance of chance variation*, pp. 21-45.

⁸²⁸ Biomímica que Derrida explorou com seu bestiário de abelhas, serpentes, gatos, crustáceos, lobos, bicho-da-seda, etc., contestando o privilégio humano sobre o qual se baseia a ideia de "invenção" e todos os demais conceitos de "próprios do homem" (DERRIDA, Jacques. *L'invention d'autre*, pp. 57-58; *L'animal que donc je suis*, pp. 285-288).

3.6.2.2 O arquivo geral

Se a escritura elimina a ideia do Livro eterno, isso significa que *nada mais* escapa à história. Ao contrário da definição de Sartre e Kojève ainda muito comum no campo filosófico, a emergência do humano não provoca uma cesura que divide o universo entre campo das leis eternas e regularidades absolutas ("natureza") e campo da contingência e da liberdade ("história" ou "cultura"), nem tampouco, como deseja um tipo de naturalismo, estende o primeiro sobre o segundo. Ao contrário: o efeito da escritura é projetar o segundo (história, cultura) sobre o primeiro, permitindo-se visualizar não apenas a indeterminação e transformabilidade da natureza, mas a própria insustentabilidade da ideia laplaciana *como tal*⁸²⁹. Trata-se, portanto, de um movimento que de um só golpe generaliza e apaga a natureza, a partir do estabelecimento de uma nova "*mathesis*" não submetida à soberania do Livro que procurei designar, no primeiro capítulo, de "hiper-materialismo histórico". Isso significa que a verdadeira revolução materialista não foi realizada por Marx, mas por Darwin: a libertação de toda e qualquer *arkhe* ou *telos* eterno a partir da *deriva aleatória da evolução*. Apesar de Marx ter relacionado o trabalho epistemológico com o trabalho em geral, como mostra bem Althusser, seu materialismo é limitado por ainda ser devedor de uma 'filosofia da história': sendo assim, somente em Darwin, em um novo equilíbrio entre necessidade e contingência, a filosofia verdadeiramente se fez materialismo histórico, antecipando todas as "temporalizações" do século XX. A generalização da biologia em contraponto à matemática e à física tradicionais é, na realidade, uma generalização da história. O pensamento evolucionário de Darwin é antes de tudo uma *historicização da biologia* que, a rigor, prova não existirem espécies. A ontologia aristotélica, com seu modelo a-temporal e classificatório, é simétrica à biologia taxonômica de Lineu. Por isso, uma nova ontologia é uma ontologia que necessariamente passa pela história. Toda forma é a inscrição de uma história⁸³⁰.

Isso nos leva a entender o problema da *memória*, tão comum ao judaísmo e sobretudo nesses três pensadores seminais do início do século XX - Bergson, Husserl e Freud - de modo

⁸²⁹ DERRIDA, Jacques. *La bête et le souverain*, v. 1, pp. 36-39, 49-51.

⁸³⁰ Ver também DELANDA, Manuel. *A thousand years of nonlinear history*, pp. 11-14; ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico*, pp. 24-25.

generalizador⁸³¹. Ou seja, o fenômeno da memória não deve ser apenas tomado como particularidade da subjetividade humana, mas ampliado para o campo da experiência *em geral*. Nesse caso, a memória torna-se o próprio acúmulo histórico geral, isto é, uma "história geral das organizações" que transcende a esfera humana e representa a própria capacidade arquivadora do real como tal. A própria natureza é um processo de reserva, inscrição, filtragem e herança. É nítido, aliás, que o que permitiu a Derrida generalizar essa estrutura foi a genética, à medida que o DNA é um registro histórico que rompe com qualquer ideia de intencionalidade humana, antes é o que a constitui e viabiliza. A possibilidade de inscrição de informações no âmbito extra-humano, enquanto tecnologia natural, rompe com o primado da consciência que era responsável pela cesura entre natureza e história, tornando a fronteira mais porosa e efeito de uma diferenciação *no interior* de uma historicidade radical. A *biotecnologia* começou desde sempre.

Mas a materialização que as práticas da informação liberam em torno do que a tradição costuma caracterizar como a codificação puramente inteligível do real se generaliza por todos os lados. Não apenas o conceito de tecnologia se livra do preconceito humanista que a vinculava a uma intencionalidade, como também o próprio campo do transcendental deixa de ser intangível. Voltamos ao motivo da introdução à "Origem da Geometria" abundantemente repetido na tese: a idealidade depende de um suporte como condição para sua própria objetividade. Sem escritura (no sentido estrito), a possibilidade de sulcamento ficaria inviabilizada e portanto as formas geométricas não poderiam se materializar; em outros termos, não haveria geometria. Não há mais idealidade pura: toda idealidade é, ao mesmo tempo, uma materialidade, verdade que o signo havia demonstrado na sua estrutura bilateral, mas que o grafema *condensa* em uma só imagem material infinitamente divisível, eliminando a "face voltada a Deus" que o significado transcendental representava. Por isso, o próprio campo da idealidade - leia-se, *a ciência* - não poderia se inscrever senão mediante a existência de suportes. Em outros termos: a própria ciência é um arquivo geral que permite a determinados grafemas um certo grau de antecipação de acordo com suas necessidades prático-econômicas (no sentido mais amplo possível, inclusive de economia geral). Arquivo do arquivo: a ciência é já, de ponta a ponta, histórica, desde a física até a própria história, significando com isso que esse arquivo se constitui como texto sobre texto a partir de um dispositivo de filtro que no caso da ciência é a intencionalidade humana. Isso não nos conduz

⁸³¹ DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture* (ED), p. 298. O fato de a memória ser fenômeno central para esses três autores era o sinal da historicidade ingressando de forma definitiva na filosofia, sendo agora o momento de transpor a ideia de "memória" e "arquivo" para uma dimensão não-correlacional.

a nenhum tipo de ceticismo: trata-se de um "objetivismo generalizado", desde que se entenda por objetivo não aquilo que é suprassensível e imaterial, mas o próprio real enquanto tal independentemente do ponto de vista subjetivo ou humano (correlacional). Toda a idealidade científica, portanto, é infinitamente destruível, o que significa dizer simplesmente que a destruição absoluta da Terra - superfície onde hoje estão inscritas a maior parte das informações arquivadas - representa a destruição dos respectivos arquivos e por isso das respectivas informações, sem que estas se preservem em algum éter metafísico, matemático ou lógico paralelo ao mundo real. Assim pode se entender porque o tema da desconstrução não é simplesmente um método, mas *o que acontece*.

Aliás, esse ponto nos permite comparar Derrida e Meillassoux pela última vez, utilizando o último apenas por ter sido referência central da problemática desde o início da tese, embora muitos outros filósofos continuem acreditando que as idealidades não precisam de inscrição. A situação bem poderia ser chamada do problema da ancestralidade derridiano. Em "A fita da máquina de escrever", o filósofo conta que enquanto ministrava um curso sobre Rousseau acabava de ser exumado e em seguida decifrado um arquivo prodigioso na Picardia. Cuidava-se de um inseto surpreendido pela morte no momento em que sugava o sangue de outro inseto ("um vampiro fazendo amor") há cinquenta e quatro milhões de anos em virtude de uma catástrofe geológica ou geotérmica, imobilizado em um âmbar. Diferentemente da análise de sedimentos, pedras ou vegetais muito anteriores à emergência do humano, o caso era de um acontecimento singular ocorrido de fato e gravado em um suporte, contrariamente aos primeiros (p.ex., o âmbar em geral) que teriam *permanecido* desde então⁸³². Derrida compara esse arquivo com o caderno de Rousseau cujas pontas já se deterioravam e com isso o próprio texto, na sua idealidade e materialidade, ia se destruindo, apesar da reivindicação do filósofo de que o arquivo fosse conservado. O que o filósofo gostaria de salientar é a vulnerabilidade do documento delével:

O arquivo é tão precário quanto artificial. A vulnerabilidade desse artefato o expõe precisamente nesse lugar mesmo em que o signatário acautela, conclama, conjura, previne contra o risco do que viria, como ele diz, 'aniquilar esta obra'. Embora tenha sido ele que *apagou* as doze suplementares e *cortou* a folha, isso demonstra *a priori* que tinha razão de se preocupar: o documento de arquivo é transformável, alterável, até mesmo destrutível ou, numa palavra, falsificável. A integridade autêntica está,

⁸³² DERRIDA, Jacques. *A fita da máquina de escrever (PM)*, p. 102.

em seu corpo mesmo, em seu corpo próprio e único, de antemão ameaçada. Cedo ou tarde, virtualmente, o pior pode lhe acontecer⁸³³.

A comparação com o arqui-fóssil é inevitável: enquanto para Meillassoux o problema da ancestralidade traz a revisita do realismo, fazendo com que o pensamento necessariamente "saia de si mesmo" a partir da idealidade matemática (que daria acesso às qualidades primárias, absolutas, do objeto), o problema da ancestralidade para Derrida consiste na *sobrevivência material* do arquivo como condição para o seu acesso ou, em outros termos, que o arquivo somente existe contanto que esteja inscrito em algum suporte. Onde Meillassoux invoca o *realismo*, revivendo o platonismo a partir da primazia da matemática como acesso absoluto ao real, Derrida revigora o *materialismo*, sustentando que sem o "corpo de inscrições" a verdade "não teria condição de advir e estaria por sua vez comprometida"⁸³⁴. Em outros termos, a radicalidade do materialismo derridiano está em romper com a fronteira entre real e pensamento de modo que o próprio transcendental é destruível. Meillassoux convida o pensamento a habitar um mundo em que o humano nunca esteve presente a partir da matemática, já que ela é o modelo do pensamento infinito que se dá fora do círculo correlacional. Com isso, visitaríamos um vazio extra-humano, um deserto de idealidades. Derrida, de modo mais radical, faz com que o próprio deserto sugue, com sua destruição, as idealidades que o sustentam. À medida que o ideal não pode deixar de estar inscrito em uma superfície, a explosão da superfície explode também as idealidades, que nada mais são que rastros infinitamente deléveis - e exatamente por isso *frágeis*, vulneráveis. Meillassoux mantém o pensamento intangível, reivindicando um transcendental purificado do corpo que se daria em nível puramente formal; Derrida, sem abdicar da forma, a faz inscrever-se na terra, de modo que a destruição da terra é também a destruição da respectiva forma. Nada mais está garantido, pois o pensamento só existe à medida que se faz corpo. O pensamento de Meillassoux é um absoluto infinito e imaterial que cruza o vazio das estrelas; o pensamento de Derrida é um corpo frágil e vulnerável inscrito na superfície da Terra.

⁸³³ DERRIDA, Jacques. *A fita da máquina de escrever (PM)*, p. 118. Na realidade, o problema do arquivo já aparecia desde a introdução à "Origem da Geometria", como é lógico. À medida que para Husserl a "encarnação" das idealidades é um processo de *constituição*, Derrida já se perguntara, à época, o que aconteceria com a destruição integral dos suportes. Numa filosofia que seria o contrário do empirismo apareceria uma hipótese que apenas costumava aparecer no próprio empirismo: a *desaparição* da verdade. A hipótese da destruição fática não interessa a Husserl, à medida que a exteriorização corporal, embora *indispensável*, não se confundiria com a idealidade. É óbvio, contudo, que o jovem Derrida já levanta a hipótese que mais tarde irá desenvolver, especialmente a partir da desconstrução do "querer-dizer" husserliano que amparava essa proteção contra a destruição geral (DERRIDA, Jacques. *Introduction (OG)*, pp. 87-92).

⁸³⁴ DERRIDA, Jacques. *A fita da máquina de escrever (PM)*, p. 119.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

POR UM MATERIALISMO EXPERIMENTAL

"... e os que me lêem daí de cima pergunto-me se vêem minhas lágrimas, hoje, as da criança de quem diziam 'ela chora à toa', e de fato, caso descubram que minha vida não foi senão uma longa história de preces, e o retorno incessante do 'tenho vontade de me matar' corresponde menos ao desejo de pôr um fim à minha vida do que uma espécie de compulsão a ultrapassar cada segundo, como um carro a outro, a desdobrá-lo de preferência sobreimprimindo antecipadamente o negativo de uma outra fotografia já tirada com um mecanismo de 'retardo' (...)" (J. DERRIDA, *Circonfissão*)

"Entonces, bueno, para contestar sin más rodeos a su pregunta, no, nunca aprendí-a-vivir. Pero de ningún modo! Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin salvación, ni resurrección, ni redención: ni para si ni para el otro). Desde Platón, es una vieja exhortación filosófica: filosofar es aprender a morir. Creo en esa verdad aunque no la admita."

(J. DERRIDA, *Aprender a vivir enfin*)

"El mundo de la política humana es el lugar del exilio de los ángeles caídos" (F. L. ROMANDINI, *La comunidad de los espectros*).

Pensar um materialismo experimental significa romper as bordas que separam real e pensamento, de um lado, e natureza, cultura e tecnologia, de outro. Os *gaps* kantianos deixam de ser abismos intransponíveis para contaminarem-se numa operação mimética e tradutora. O *parergon* se deforma. A dimensão experimental, por isso, excede os próprios campos em que esteve confinada: da "experiência" vital, passando pelo "experimento" científico até o "experimentalismo" artístico, trata-se de um mesmo processo, disseminado em camadas, nas margens da desconstrução, *jogando-se no escuro* que é o acontecimento. Se o pensamento da desconstrução é também o pensamento do acontecer, é porque arrisca uma experiência que não se reduz a um método nem a um *slogan*: o que existe está exposto à desconstrução o faz enquanto *instituição* contingente cujas fundações podem ser permanentemente questionadas exatamente porque não inscritas em nenhum mundo paralelo que nos adestraria de fora ou de cima. Um materialismo experimental significa um pensamento *insubmisso*, que recusa obedecer, indomesticável à medida que sua experiência é infinita, jamais sucumbindo ao medo que na sua contração ensimesmada equivale à própria morte por dispersão. Recusa dos

soberanos e suas ordens, experimentação como *dissonância* em relação à harmonia totalitária e *re-invenção* para a construção de novos mundos. A desconstrução é a experiência da textualidade geral que permite cruzar os âmbitos da natureza, cultura e tecnologia e encontrar o fio comum que as liga na mesma imanência cujas bordas são infinitamente porosas e movediças.

Mas um materialismo experimental consequente também não é a garantia de nada: o outro não é nenhuma promessa de bem-aventurança. Aquilo que *vem* pode ser também a catástrofe, a destruição total, a queima das cinzas. A experiência desconstrutiva, por isso, é também a experiência do mal, de uma danação sem salvação, uma experiência demoníaca que não tem álibi nem garantias, sequer a sobrevivência. Por isso, ao mesmo tempo em que aponta a contingência das configurações humanas e não-humanas no mundo, a desconstrução aponta igualmente o caráter apagável irrestrito, inclusive das idealidades como tais. Isso significa que o pensamento de Derrida é também o pensamento da *fragilidade*, de uma vulnerabilidade exposta cujo único destino é arriscar-se em direção ao abismo da experiência sem promessa de "alto", numa *descida* cujo sentido não pode mais se render à mitologia onto-teológica que a considera a partir de "Idade de Ouro" cuja caída poderia ser redimida no Juízo Final.

O que o materialismo experimental da desconstrução põe em jogo, portanto, é nada menos que *tudo*: tudo está exposto ao outro, à medida que esse "todo" não é uma totalidade, não está fechado, enclausurado, confinado no seu próprio hermetismo. Exposição absoluta e integral. Por isso, a escritura da natureza é infinitamente destruível até a queima da última cinza. O que a torna, ao mesmo tempo, infinitamente *transformável*. A experiência da desconstrução é essa paciência que, sabendo da sua própria fragilidade, prolonga a experiência na direção do outro sem qualquer espécie de garantia. O calor com que é recebida, a rejeição obtusa e a chacota dogmática são a própria expressão do medo que a falta de fiador absoluto provoca. O medo contrai, rejeita, reforça os muros. A fragilidade do real não é um niilismo, mas a condição de possibilidade da experiência como tal. Aventura que Derrida nos ensinou a levar até seus limites, deformando-os até onde seu alcance finito foi capaz. Errância exilada e nômade em cuja herança aprendemos a deslizar. Aventura cujos *dados*, de agora em diante, *estão lançados*.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.
- _____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Pardes*. In: **La potencia del pensamiento**. Flavia Costa e Edgardo Castro Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- _____. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. Trad. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- _____. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O Reino e a Glória*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O que é um dispositivo?* In: **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Honesco. Chapecó: Argos, 2009.
- AGACINSKI, Sylviane. *Découpages du Tractatus*. In: **Mimesis des Articulations**. Paris: Flammarion, 1975.
- AHMAD, Aijaz. *Reconciling Derrida: 'Specters of Marx' and Deconstructive Politics*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. *A transformação da filosofia*. Trad. João Araújo. Lisboa: Estampa, 1972.
- _____. *Lenin and Philosophy*. In: **Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays**. Trad. Ben Brewster et al. London/New York: Verso, 2011.
- _____. *On ideology*. London/New York: Verso, 2008.
- _____. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. In: *Materialismo histórico y materialismo dialéctico. Cuadernos de Pasado y Presente/8*. Trad. Nora Pasternac e Santiago Funes. Córdoba: Pasado y Presente, 1972.
- _____. *Sobre a relação entre Marx e Hegel*. In: **A transformação da filosofia**. Trad. João Araújo. Lisboa: Estampa, 1972.
- _____. *Sobre el pensamiento marxista*. In: **Para un materialismo aleatorio**. Trad. Pedro Liria. Madrid: Stock, 1982.
- _____. *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. In: **Para un materialismo aleatorio**. Trad. Zahonero y Diéguez. Madrid: Stock, 1982.
- BACHELARD, Gaston. *A Filosofia do Não*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

- _____. *O Materialismo Racional*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BACHELARD, Suzanne. *La conscience de rationalité : étude phénoménologique sur la physique mathématique*. Paris: Presses universitaires de France 1958.
- _____. *La Logique de Husserl : étude sur 'Logique formelle et logique transcendantale'*. Paris : Presses universitaires de France ; (Vendôme : Impr. des Presses universitaires de France), 1957.
- BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico. Cuadernos de Pasado y Presente/8*. Trad. Nora Pasternac e Santiago Funes. Córdoba: Pasado y Presente, 1972.
- _____. *L'aventure de la philosophie française - depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique éditions, 2012.
- _____. *Pocket Pantheon: figures of Postwar philosophy*. Trad. David Macey. London/New York: Verso, 2009.
- _____. *Theory from structure to subject: an interview with Alain Badiou*, Paris, France, 6 May 2007. In: *A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*. Paris, France, 6 May 2007. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.
- BALIBAR, E. *Karl Marx et le Marxisme*. In: **Cinq études du matérialisme historique**. Paris: François Maspero, 2006.
- _____. *From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'*. Trad. E. Kingdom. **Economy and society**, v. 7, n. 3, Agos/1978.
- _____ & DUROUX. *A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*. Paris, France, 6 May 2007. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.
- BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. New York: Cambridge University Press, 2011
- _____. *Derrida, Lévi-Strauss, and the Cahiers pour l'analyse; Or, how to be a good structuralist*. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.
- BATAILLE, George. *A Noção de Despesa*. In: *A parte maldita*. Trad. J. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. *A Parte Maldita*. Trad. J. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. *Teoria da Religião*. Trad. Sérgio Paula. São Paulo: Ática, 1993.
- BAUGH, Bruce. *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. New York/London: Routledge, 2003.
- BEATTY, John. *Reconsidering the importance of chance variation*. In: & MÜLLER, *Elements of an extended evolutionary synthesis*. In: **Evolution - the extended synthesis**. Ed. Massimo Pigliucci e Müller. Cambridge/London: The Mit Press, 2010.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. Adolfo Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. *A intuição filosófica*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- _____. *Carta a William James*, de 27 de julho de 1907. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Introdução à Metafísica*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *La philosophie française (1915)*. Edição eletrônica de Bertrand Gibier.
- BERNARDO, Fernanda. *Do 'Tout autre' (Lévinas/Derrida) ao 'Tout autre est tout autre' (Derrida): pontos de não-contato entre 'Lévinas e Derrida'*. Revista Ítaca, n. 14, 2009, Disponível em < <http://revistaitaca.org/>>. Acesso em 05.06.2012.
- _____. *Lévinas e Derrida: 'um contacto no coração de um quiasma'*. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 33 (2008), pp. 38-78.
- _____. *O dom do texto - a leitura como escrita (o Programa Gramatológico de J. Derrida)*. **Revista Filosófica de Coimbra - 1 (1992)**.
- BIRMAN, Joel. *Cadernos sobre o mal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BLOOM, Harold; DERRIDA, Jacques; DE MAN, Paul; MILLER, J. Hillis; HARTMAN, Geoffrey. *Deconstruction and criticism*. London: Routledge, 1979.
- BÓRQUEZ, Zeto & RODRÍGUES, Marcelo. *Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales*. **Revista Pensamento Político**, p. 200, disponível em <www.pensamientopolitico.udp.cl>. Acesso em 10.08.2013.
- BOURETZ, Pierre. *D'un ton guerrier en philosophie: Habermas, Derrida & co*. Paris: Gallimard, 2010.
- _____. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BRASSIER, Ray. *Nihil unbound: enlightenment and extinction*. Hampshire: Palgrave, 2007.
- _____, HARMAN, MEILLASSOUX & GRANT, *Speculative realism*. **Collapse**, III, pp. 307-449.
- BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese da percepção*. Trad. Ana Andrade. Desterro: Cultura e Barbárie, 2009.
- BURCKHARDT, Sigur. *Shakespeare Meanings*. Princeton: Princeton University Press, 1968
- BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- BRYANT, Levi et al. *The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- CAMPOS, Augusto de. *A Moeda Concreta da Fala*. In: **Teoria da Poesia Concreta**. São Paulo: Edições Invenção, 1965.
- _____; CAMPOS, Haroldo de & PIGNATARI, Décio. plano-piloto para poesia concreta. In: **Teoria da Poesia Concreta**. São Paulo: Edições Invenção, 1965.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ideograma, Anagrama, Diagrama: uma leitura de Fenollosa*. In: **Ideograma: lógica, poesia, linguagem**. Org: Haroldo de Campos. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. *Metalinguagem: ensaios de teoria e crítica literária*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- _____. *Poesia Concreta-Linguagem-Comunicação*. In: **Teoria da Poesia Concreta**. São Paulo: Edições Invenção, 1965.

- CANGUILHEM, Georges. *Sur une épistémologie concordataire*. In: BACHELARD, Suzanne et al. **Hommage a Jean Hyppolite**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell: a commentary*. In: **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.
- _____. *Desmitificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Piaget, 1993.
- _____. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org: Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *The Return of Anti-Religion*, **JCRT** 11.2, 2011, p. 32-124.
- CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE. *L'écriture et la psychologie des peuples*. XXII Semaine de Synthèse. Paris: Armand Colin, 1963.
- CERA, Flávia. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2012.
- CHÉRIF, Mustapha. *Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida*. Trad. Teresa Fagan. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008.
- CHEVITARESE, Leandro. *A 'resposta' que Derrida não concedeu a Sokal: a desconstrução do conceito de contexto*. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org: Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002.
- CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. London/New York: Continuum, 2010.
- CIXIOUS, Hélène. *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*. Paris: Galilée, 2001.
- CLARK, Andy. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Coupling, Constitution, and the Cognitive Kind: a reply to Adams and Aizawa*. In: **The Extended Mind**. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.
- _____ & CHALMERS, David. *The Extended Mind*. In: **The Extended Mind**. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.
- CLASTRES, Pierre. *Copérnico e os selvagens*. In: **A Sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- COCCIA, Emmanuele. *A vida sensível*. Trad. Diego Cervelin. Desterro: Cultura e Barbárie, 2010.
- COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Animal, Vegetable, Mineral: ethics and objects*. Washington: Oliphant Books, 2012.
- COHEN, Tom. *Polemos: 'I am at war with myself' or Deconstructiontm in the Anthropocene*. **The Oxford Literary Review** 34.2 (2012): 239-257.
- CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- CROCKETT, C. & MALABOU, C. *Plasticity and the future of Philosophy and Theology*. **Political Theology**, 11.1 (2010), 15-34.
- CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Trad. F. Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

- DAGOGNET, François. *Vie et théorie de la vie selon Jean Hyppolite*. In: BACHELARD, Suzanne et al. **Hommage a Jean Hyppolite**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- DEBRAY, Régis. *De la grammatologie a la médiologie*. In: **Un jour Derrida: actes du colloque organisé par la Bpi**. Paris: Centre Pompidou, 2006.
- DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London/New York: Continuum, 2002.
- _____. *A thousand years of nonlinear history*. New York: Zone Books, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Jean Hyppolite, Lógica e Existência*. In: **A Ilha Deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* In: **A Ilha Deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Lógica do Sentido*. Luiz Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____ e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra e Costa Pinto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- _____. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prato Jr e A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. Penguin Books, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Introduction*. In: **L'Origine de la géométrie**, de E. Husserl. Paris: PUF, 1962.
- _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- _____. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria B. M. Nizza da Silva et al. 4a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- _____. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- _____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Costa e Antonio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seul, 1972.
- _____. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *L'archéologie du frivole: lire Condillac*. Paris: Galilée, 1973.
- _____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- _____. *Economimesis*. In: **Mimesis des Articulations**. Paris: Flammarion, 1975.
- _____. *La vie la mort (1975-1976)*. Seminário inédito.
- _____. *Fors* (prefácio). In: *Le verbiere de l'Homme aux loups*, de Abraham e Torok. Aubier-Flammarion, 1976.

- _____. *Limited Inc.* Tradução de Constança César. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *Éperons: les styles de Nietzsche.* Paris: Flammarion, 1978.
- _____. *O Cartão-Postal: de Sócrates a Freud e além.* Trad. Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *Las buenas voluntades del poder.* Conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer-Derrida de abril de 1981. Traducción de Gabriel Avanzueque en *Cuaderno Gris*, N° 3 (1998). Edición digital de Derrida en castellano. Acesso em 10.10.2013.
- _____. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía.* Trad. Ana Maria Palos. Siglo XXI: México, 1994. Edição digital de *Derrida en castellano*.
- _____. *Enlouquecendo o Subjétil* [com BERGSTEIN, Lena (pinturas, desenhos e recortes textuais)]. Trad. Geraldo de Souza. São Paulo: UNESP, 1998.
- _____. *De l'esprit: Heidegger et la question.* Paris: Galilée, 1987.
- _____. *La difunta ceniza/Feu la cendre* (bilingue). Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2008.
- _____. *Psyché: inventions de l'autre.* Tome 1. Paris: Galilée, 1989.
- _____. *Memoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.* Louvre: Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- _____. *Circonfessão.* In: **Jacques Derrida.** Bennington e Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *Politiques d'amitié - Manger l'autre, I (1989-1990).* Seminário Inédito.
- _____. *Donner le temps: la fausse monnaie.* Paris: Galilée, 1991.
- _____. *Points de Suspension - entretiens Jacques Derrida.* Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Khôra.* Trad. Nícia Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *Salvo o Nome.* São Paulo: Papirus, 1995.
- _____. *Paixões.* Trad. L. Machado. São Paulo: Papirus, 1995.
- _____. *Spectres de Marx.* Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Espectros de Marx.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. *Moscou aller retour.* Paris: Éditions de l'Aube, 1995.
- _____. *Donner la mort.* In: **L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don.** Royaumont: Diffusion Seuil, 1992.
- _____. *Résistances - de la psychanalyse.* Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Fazer Justiça a Freud: a história da loucura na era da psicanálise.* In: **Três Tempos sobre a História da Loucura.** Org: Maria Cristina Ferraz. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. *Foi et savoir.* Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. *Le Monolinguisism de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris: Galilée, 1996.

- _____. *Del materialismo no dialéctico*. Entrevista con Kadhim Jihad, **Culturas**, 69, 3 de agosto de 1986, pp. III-V. Edición digital de **Derrida en castellano**. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>.
- _____. *Marx, c'est quelqu'un*. In: **Marx en Jeu**. Paris: Descartes & Cie, 1997.
- _____. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.
- _____. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Trad. de Patricio Peñalver. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 11-22. Edición digital de Derrida en castellano. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 14.11.13.
- _____. *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo*. In: **Desconstrucción y Pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. *Sobre la fenomenología*. In: **Palabra! Instantâneas filosóficas**. Trad. C. Peretti e P. Vidarte. Madrid: Trotta, 2011.
- _____. *Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid*. In: **Palabra! Instantâneas filosóficas**. Trad. C. Peretti e P. Vidarte. Madrid: Trotta, 2011.
- _____. *Les temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, t. 188, n. 1, jan/mar 1998
- _____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001.
- _____. *L'animal que donc je suis*. In: **L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida**. Org: Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 1999.
- _____. *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- _____. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Trad. Piero Eyben. **Revista Cerrados**, v. 21, n. 33, 2012.
- _____. *O que é uma tradução "relevante"?* Trad. Olivia Santos. **Alfa**, São Paulo, n. 44, pp. 13-44, 2000.
- _____. *Entretien*. In: JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, vol. II. Paris: Aubin Michel, 2001.
- _____. *The Villanova Roundtable*. In: **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.
- _____. *Política y amistad: entrevistas com Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012.
- _____. *El cine y sus fantasmas*. Entrevista por Antoine de Baecque y Thierry Jousse. Traducido por Fernando La Valle. Publicado en **Cahiers du cinéma**, nº 556, abril 2001. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 10.10.2013.
- _____. *Séminaire La bête et le souverain*, v. 1 (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.
- _____. *Marx and his sons*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.
- _____. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*. In: **Filosofia em Tempos de Terror**. Org: Giovanna Borradori. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Interpretations of War: Kant, the Jew, the German*. In: **Psyché: inventions of the Other**, vol. II. Edited by Peggy Kamuf and Elisabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2008.

_____. *Le souverain bien: ou L'Europe en mal de souveraineté* - La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. *Cités*, n. 30, pp. 103-140, 2007.

_____. *Aprender por fin a viver: entrevista com Jean Birnbaum*. Trad. N. Bersihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

_____ & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*. Trad. Jennifer Bajorek. Polity, 2002.

_____ & MALABOU, Catherine. *La contre-allée. Voyager avec Jacques Derrida*. La Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999.

_____ & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____ & DUFOURMANTELLE. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. E. Benarroch. Madrid: Cátedra, 1982.

DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O campo do signo (1945-1966)*. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *História do Estruturalismo, II - O canto de cisne (1967 até nossos dias)*. São Paulo: Ensaio, 1993.

DI MARE, Rocco. *A concepção da teoria evolutiva desde os gregos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DROB, Sanford L. *Jacques Derrida and the Kabbalah*. Disponível em <<http://www.newkabbalah.com/index3.html>>. Acesso em 18.02.2013.

_____. *Tzimtzum and 'Differance': Derrida and the Lurianic Kabbalah*. Disponível em <<http://www.newkabbalah.com/index3.html>>. Acesso em 18.02.2013.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Derrida e a escritura*. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002.

EAGLETON, Terry. *Marxism without Marxism*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

ELLIS, John. *Against deconstruction*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

FABBRI, Lorenzo. *The domestication of Derrida: Rorty, pragmatism and deconstruction*. Trad. D. Manni. London: Continuum, 2008.

FERNANDES, Nythamar. *Adeus: The Epiphany of the Other according to Levinas*. *Filosofazer* 28 (2006): 11-22.

_____. *Hegel, Heidegger, Derrida – Desconstruindo a Mitologia Branca*. In: **Fenomenologia Hoje II**. Org. Ricardo Timm de Souza e Nythamar Fernandes de Oliveira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FONSECA, Jair Tadeu. *A crítica de Glauber Rocha: escrita artística*. In: **Pós-Crítica**. Org. Raul Antelo, Maria Lucia de Barros Camargo. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

- FOUCAULT, Michel. *Mon corps, ce papier, ce feu*. In: **Dits et écrits - 1954-1988**, vol. II - 1970-1975. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Réponse à Derrida*. In: **Dits et écrits - 1954-1988**, vol. II - 1970-1975. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*. In: **Dits et écrits - 1954-1988**, vol. II - 1970-1975. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Croître et multiplier*. In: **Dits et écrits - 1954-1988**, vol. II - 1970-1975. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Preface*. In: CANGUILHEM, Georges. *The knowledge of life*. Trad. Stefanos Geroulanos and Daniela Ginsburg. New York: Fordham UP, 2008.
- _____. *História da Loucura*. Trad. J. Neto. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Antonio Rosa. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- _____. *Arqueologia do Saber*. Trad. L. Neves. Petrópolis: Vozes, 1972.
- FRANK, Manfred. *Is self-consciousness a case of présence a soi? Towards a critique of the recent French critique of metaphysics*. In: **Derrida, a critical reader**. Org. David Wood. Oxford/Massachussets: Blackwell, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Mal-Estar na Cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *O Futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *Projeto para uma psicologia científica (1895)*. In: *Obras Completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *A interpretação dos sonhos (I) e (II)*. In: *Obras Completas*, vols. V e VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Além do princípio do prazer*. In: *Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Recordar, repetir e elaborar*. In: *Obras Completas*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *A história do movimento psicanalítico*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Os instintos e suas vicissitudes*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Repressão*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Luto e melancolia*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *O estranho*. In: *Obras Completas*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Além do princípio do prazer*. In: *Obras completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. *Uma nota sobre o "Bloco Mágico"*. In: Obras Completas, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Moisés e o monoteísmo*. In: Obras Completas, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*, vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*, vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontologies: essays on German Idealism*. London: Continuum, 2011.
- _____. *The mythological being of reflection - an essay on Hegel, Schelling, and the contingency of necessity*. In: **Mythology, madness and laughter: subjectivity in German Idealism**. London: Continuum, 2009.
- _____ & ZIZEK, S. *A plea for a return to post-Kantian idealism*. In: **Mythology, madness and laughter: subjectivity in German Idealism**. London: Continuum, 2009.
- GASTON, Sean. *Derrida*. Trad. Vinícius Figueira. Porto Alegre: Penso, 2012.
- GOLUMBIA, David. *Quine, Derrida, and the question of philosophy*. **The philosophical forum**, v. XXX, n. 5, set/1999, pp. 163-186.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HADDAD, Semir. *Language remains*. **CR: The New Continental Review**, vol. 9, n. 1, 2009.
- HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the time of life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- _____. *Radical atheist materialism: a critique of Meillassoux*. In: **The Speculative Turn**. Org: Bryant et al. Melbourne: re.press, 2011.
- _____. *The radical evil of deconstruction: a reply to John Caputo*. **JCRT** 11.2, 2011, pp. 126-150.
- _____. *The challenge of radical atheism: a response*. **CR: The New Continental Review**, vol. 9, n. 1, 2009.
- _____. *Chronolibidinal reading: deconstruction and psychoanalysis*. **CR: The New Continental Review**, vol. 9, n. 1, 2009.
- _____. *Radical atheism and 'the arche-materiality of time'*. **Journal of philosophy: a cross-disciplinary inquiry**, 2011, v. 6., n. 14.
- HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. New York: Albany, 1982.
- HAMACHER, Werner. *Pleroma - reading in Hegel*. Trad. N. Walker e S. Jarvis. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *Premises: essays on philosophy and literature from Kant to Celan*. Trad. Peter Fenves. Cambridge/London, 1996
- _____. *Lingua amissa: the messianism of commodity-language and Derrida's Specters of Marx*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

HARMAN, Graham. *A festival of anti-realism: Braver's history of continental thought*. **Philosophy Today**, 2008, pp. 197-210.

_____. *The current state of speculative realism*. **Speculations**, IV, pp. 22-28.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia del Espiritu*. Mexico: Fundo de Cultura Económica, 1966.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: **Os Pensadores**, trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

_____. *Sôbre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude - solidão*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HODGES, Aaron. *Martin Hägglund's Speculative Materialism*. **The New Continental Review**, vol. 9, no.1, 2009, pp. 87-106.

HORWITZ, Noah. *Reality in the name of God, or divine insistence: an essay on Creation, Infinity and the Ontological implications of Kabbalah*. New York: Punctum, 2012.

HYPOLITE, Jean. *Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence*. In: **Hommage a Bachelard**. Org: Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

_____. *Figures de la pensée philosophique (1931-1968)*. vols. 1 e 2. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

JACOB, François. *A lógica da vida*. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

JAMESON, Frederic. *Marx's Purloined Letter*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*. vols. I (Récit) e II (Entretiens). Paris: Éditions Albin Michel S.A., 2001.

JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *La vie, le vivant: biologie et autobiographie*. In: **L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida**. Org. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 1999.

_____. *The cybernetic imaginary*. In: *Reading Derrida's Of Grammatology*. Ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan. London: Continuum, 2011.

_____. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

JOHNSTON, Adrian. *Points of forced freedom: eleven (more) theses on materialism*. **Speculations**, IV, pp. 91-98.

_____. *Life terminable and interminable: the undead and the afterlife of the afterlife*. **The new continental review**, v. 9, n. 1, pp. 147-189, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 7a. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Antonio Marques e Valerio Rohden. Imprensa Nacional, s/d.

KIRBY, Vicki. *Tracing life: 'la vie la mort'*. **The new continental review**, v. 9, n. 1, pp. 107-126, 2009.

_____. *Original science: nature deconstructing itself*. **Derrida Today** 3.2. (2010).

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

_____. *The Emperor Julian and His Art of Writing*. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/77565676/Kojeve-Alexandre-Emperor-Julian-and-his-Art-Writing>>. Acesso em 20.11.2012.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1979.

LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*. Indiana University Press, 2002.

LEROI-GOURHAN, Andre. *O Gesto e a Palavra*, vol. I - Técnica e Linguagem. Porto: Edições 70, 1983.

_____. *O Gesto e a Palavra*, vol. II - Memória e Ritmos. Porto: Edições 70, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à Obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Trad. António Marques. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *O Pensamento Selvagem*. 5ª ed. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: 70, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Perventino Pivatto et al. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Trad. Marcelo Fabri et al. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic, 1978.

LISSE, Michel. *Déconstructions*. *Études Françaises*, v. 38, n. 1-2 (2002). Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>. Acesso em 6.6.2013;

_____. *Donner a lire*. In: **L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don**. Royaumet: Diffusion Seuil, 1992.

LIVINGSTON, Paul. *Derrida and formal logic: formalising the undecidable*. **Derrida Today** 3.2 (2010).

LOBO, Rafael Haddock. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. *O Adeus da Desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento*. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org: Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002.

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

LONGO, Giuseppe & TENDERO, Pierre-Emmanuel. *The differential method and the causal incompleteness of programming theory in molecular biology*. **Foundations of science**, v. 12, n.

4, 2007, pp. 337-366. Disponível em <ftp://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo/CIM/DNA-incompl.pdf>. Acesso 9.11.2013.

LUFT, Eduardo. A Crise do Fundamento: uma conjectura sobre a trajetória da Filosofia da Ciência. **Psicanálise** v. 8, n. 2, 2006, pp. 349-351.

_____. *Fundamentação última é viável*. In: **Nós e o Absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. Org. Carlos Cirne-Lima e Custódio Almeida.. Edições Loyola, 2001.

_____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MAJOR, René. *Des idéaux en parage. Ou : comment se donner un maître qui vielle à la mort ?* In: **L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don**. Royaumont: Diffusion Seuil, 1992.

_____. *Lacan com Derrida*. Trad. F. Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. Trad. Lisabeth During. London/New York? Routledge, 2005.

_____. (dir.) *Plasticité: actes du colloque du Fresnoy*. Paris: Léo Scheer, 2000.

_____. *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*. Paris: Léo Scheer, 2004.

_____. *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2005.

_____. *Les nouveaux blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Paris: Bayard, 2007.

_____. *Ontologie de l'accident: essai sur la plasticité destructrice*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009.

_____. *Que faire de notre cerveau?* Paris: Bayard, 2011.

_____. *Plasticity and elasticity in Freud's Beyond the Pleasure Principle*. *Diacritics* 37.4: 78-85.

_____. *Like a sleeping animal: philosophy between presence and absence*. *Inaesthetics* (2), pp. 79-89.

_____. *A quoi bon économiser la vie lorsqu'il n'en reste presque plus?* In: **L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don**. Royaumont: Diffusion Seuil, 1992.

_____. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*. **Revue philosophique de la France et de l'Étranger**. t. 180, n. 2, abril/jun 1990.

_____. *Another possibility*. Trad. Simone Kearney, **Research in phenomenology**, 36, pp. 115-129, Netherlands.

_____. *The end of writing? Grammatology and plasticity*. **The European Legacy: towards new paradigms**. 12:4, 431-444.

_____. *How is subjectivity undergoing deconstruction today? Philosophy, auto-hetero-affection and neurobiological emotion*. **Qui parle**, v. 17, n. 2, 2009, pp. 111-122.

_____. *Again: 'the wound of the Spirit heal, and leave no scars behind'*. **Mosaic** 40/2. June 2007.

_____. *Post-trauma: towards a new definition*. In: **Telemorphossi: Theory in the era of climate change**, v. 1. Ed. Tom Cohen. Open Humanities Press, 2012.

_____. *Who's afraid of hegelian wolves?* In: **Deleuze: a critical reader**. Ed. Paul Patton. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

MANIGLIER, Patrice. *Les années 1960 aujourd'hui*. In: **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

_____. *Térontologie saussurienne*. In: **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

MARDER, Michael. *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*. New York: Columbia University Press, 2013.

MARIN, Louis. *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

MARTIN, Roger. *Épistémologie et Philosophie*. In: **Hommage a Bachelard**. Org: Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche, um "francês" entre os franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla/Discorso Editorial, 2009

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: éditions du Seuil, 2006.

_____. *Potentiality and Virtuality*. In: **The Speculative Turn: continental materialism and realism**. Org. Bryant, Srnicek e Harman. Melbourne: re.press, 2011.

_____. *Subtraction and contraction: Deleuze, Immanence and Matter and Memory*. **Collapse**, III, ed. R. Mackay. Falmouth: Urbanomic, November 2007.

_____. *Spectral Dilemma*. **Collapse**, IV, ed. R. Mackay. Falmouth: Urbanomic, January, 2010.

_____. *Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign*. Trad. R. Mackay. Frele Universität, Berlim, 20.04.2012 (inérito).

MENARY, Richard. *Introduction: the extended mind in focus*. In: **The Extended Mind**. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

MIKICS, David. *Who was Jacques Derrida? An intellectual biography*. New Haven/London: Yale University Press, 2009.

MONTAG, Warren. *Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

MORTON, Timothy. *The ecological thought*. Cambridge/Massachussets/London: Harvard University Press, 2010.

_____. *Ecology without nature*. Cambridge/Massachussets/London: Harvard University Press, 2017.

_____. *Ecology without the present*. **The Oxford Literary Review** 34.2 (2012): 229-238.

MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrucción y pragmatismo*, volume no qual, após Chantal Mouffe, Simon Critchley e Ernesto Laclau, o próprio Derrida responde a Rorty

MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Éditions Denoël, 1947.

NAAS, Michael. *An Atheism that (Dieu merci!) still leaves something to be desired*. **CR: The New Continental Review**, vol. 9, n. 1, 2009.

NANCY, Jean-Luc. *Three phrases by J.D.* **Poiesis**, v. 7, 2005.

- _____. *Elliptical sense*. Trad. P. Connor. **Research in Phenomenology** 18 (1):175-190 (1988).
- _____. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca, 2003.
- _____. *La deconstrucción del Cristianismo*. ed. bilingue. Buenos Aires: Le Cebra, 2006.
- _____. *Of the one, of hierarchy*. Trad. Stockwell. **Cultural Critique**, n. 57 (2004).
- _____. *Deconstruction of Monotheism*. Trad. MacDonald. **Postcolonial studies**, v. 6, n. 1, pp. 37-46, 2003.
- _____ & LACOUÉ-LABARTHE, P. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- NEGRI, Antonio. *The Specter's Smile*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.
- NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebro e máquina - e como ela pode mudar nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos: a filosofia a golpes de martelo*. Trad. Bini e Pugliesi. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- NODARI, Alexandre. *Assalto ao céu*. **Sopro**, n. 14, jun/2009. Disponível em <www.culturaebarbarie.com.br>. Acesso em 10.11.2013.
- _____. *O perjúrio absoluto: sobre a universalidade da antropofagia*. **Confluente**, v. 1, n. 1, pp. 114-135, 2008.
- _____. *“a posse contra a propriedade: pedra de toque do Direito Antropofágico*. Dissertação de Mestrado - UFSC. Florianópolis, 2007.
- NOË, Alva. *A Little Philosophy Is A Dangerous Thing*. Disponível em <<http://www.npr.org/blogs/13.7/2011/02/04/133363055/a-little-philosophy-is-a-dangerous-thing>>. Acesso em 3.10.2013.
- NORRIS, Christopher, *Deconstruction as Philosophy of Logic*. In: **Language, Logic and Epistemology: a modal-realist approach**. New York: Palgrave, 2004,
- _____. *Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida*. **Praxis International**, disponível em < www.ceeol.com>.
- _____. *Limited Think: how to not read Derrida*. **Diacritics** 20.1 (1990): 17-36;
- _____. *Derrida*. London: Fontana Paperbacks, 1987.
- _____. *Structure and Genesis in Scientific Theory: Husserl, Bachelard, Derrida*. **British Journal for the History of Philosophy** 8 (1) 2000:107-139;
- _____. *Wrestling with deconstructors*. **Critical Quarterly**, vol. 22, n. 2, pp. 57-62.
- _____. *Wittgenstein and Derrida (review essay)*. **Comparative Literature**, 2003.
- _____. *Diagonals: truth procedures in Derrida and Badiou*, **Speculations III**.
- NÖTH, Winfried. *Máquinas Semióticas*. In: **Computação, cognição, semiose**. Org: João Queiroz, Ângelo Loula e Ricardo Gudwin. Salvador: EDUFBA, 2007.
- NOYS, Benjamin. *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*. Edinburgh University Press, 2010.
- NUNES, Benedito. *O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura*. In: **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Org. Maria Esther Maciel. Florianópolis: UFSC, 2011.

NUNES, Rodrigo. *O que são ontologias pós-críticas?* Disponível em <<http://materialismos.wordpress.com/>>. Acesso em 10.11.13.

OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. *Derrida com Makumba: o dom, o tabaco e a magia negra*. Dissertação de Mestrado. UFSC: Florianópolis, 2008.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*. I - As sabedorias antigas. Trad. M. Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

OTTONI, Paulo. *A tradução da différance: dupla tradução e double bind*. **Alfa**. São Paulo, 44, pp. 45-58, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *Only in the form of rupture: an interview with Jacques Rancière*. Paris, France, 2 May 2008. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

PEDEN, Knox. *Introduction: the fate of the concept*. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

PEETERS, Benoît. *Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem-pátria: direitos humanos e alteridade*, pp. 156ss.;

PIGLIUCCI, Massimo. *Phenotypic plasticity: beyond nature and nurture*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.

_____ & MÜLLER, *Elements of an extended evolutionary synthesis*. In: **Evolution - the extended synthesis**. Ed. Massimo Pigliucci e Müller. Cambridge/London: The Mit Press, 2010.

PINTO NETO, Moysés. *Nós fora de nós: Derrida, Stiegler e os sistemas de cognição estendida*. **Sapere Aude**, v. 4, n. 7, pp. 329-346.

_____. *Plasticidade destrutiva, filosofia messiânica e ecologia: notas sobre o fim do mundo*. **Sopro**, n. 81, pp. 6-13, Dezembro/2012. Disponível em <culturaebarbarie.org/sopro>.

_____. *Traduzir a morte de Deus: a linguagem como transcrição*. In: **Literatura e Psicanálise**. Org: Ricardo Timm de Souza et al. Porto Alegre: Dublinense, 2012.

PLOTNISKY, Arcady. *"But It Is Above All Not True": Derrida, Relativity, and the "Science Wars"*. Disponível em <<http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.197/plotnitsky.197>>;

_____. *The knowable and the unknowable: modern science, non-classical thought and "two cultures"*. Michigan: University of Michigan, 2002.

POMBO, Olga. *Linguagem e Conhecimento em Leibniz. O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Déborah Danowski e Edgar Marques (org.), 2009.

POPPER, Karl. *Conhecimento Subjetivo versus Conhecimento Objetivo*. In: **Textos Escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

PRIEST, Graham. *Beyond the limits of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PROTEVI, John. *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*. London/New York: The Athlone Press, 2001.

_____. *Adding Deleuze to the mix*. **Phenomen Cogn Sci** (2010) 9:417-436.

- RANSELL, Joseph. *A relevância da semiótica perceana para uma inteligência computacional aumentada*. In: **Computação, cognição, semiose**. Org: João Queiroz, Ângelo Loula e Ricardo Gudwin. Salvador: EDUFBA, 2007.
- RABOUIN, David. *Mathesis Universalis: l'idée de 'mathématique universelle' d'Aristote à Descartes*. Paris: Épiméthée/PUF, 2009.
- REGNAULT, François. *Structure and Subjet*. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.
- ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La comunidad de los espectros*, 1. Antropotecnia. Buenos Aires: Mino Dávila, 2010.
- _____. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Trad. Leonardo D'Ávila. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.
- RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: ensaios filosóficos I*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Filosofia como gênero de escrita: um ensaio sobre Derrida*. In: **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. J. Duarte. Lisboa: Piaget, 1982.
- _____. *Is Derrida a transcendental philosopher?* In: **Derrida: a critical reader**. Edited by David Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- _____. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Trad. P. Ghiraldelli Jr. Rio de Janeiro: DPA, 1999.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Derrida: spectres de Marx, spectres de Freud*. In: **Un jour Derrida: actes du colloque organisé par la Bpi**. Paris: Centre Pompidou, 2006.
- SAFATLE, Vladimir. *Être juste avec Freud*. In: **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- SANTAELLA, Lucia. *O que é um símbolo?* In: **Computação, cognição, semiose**. Org: João Queiroz, Ângelo Loula e Ricardo Gudwin. Salvador: EDUFBA, 2007.
- SANTIAGO, Silviano. *O começo do fim*. **Gragoatá**, Niterói, n. 24, 2008.
- _____. (sup.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978.
- SCHRIFT, Alan. *Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960*. In: **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- SEARLE, John. *Racionalidade e realismo - o que está em jogo?* Trad. Desidério Murcho. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/searle1.htm>>. Acesso em 24.09.13.
- SHAVIRO, Steven. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and aesthetics*. Massachusetts: MIT, 2009.
- SUTTON, John. *Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process*. In: **The Extended Mind**. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

SKAGESTAD, Peter. *Peirce Inkstand as an external embodiment of mind*. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**. Vol. 35, No. 3 (Summer, 1999), pp. 551-561. Published by: Indiana University Press. Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40320779>.

SLOTTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. Trad. Marx Altman. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Hegel e o Infinito – alguns aspectos da questão*. **Veritas**, v. 50, n. 2, julho/2005.

_____. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sentidos do Infinito: a categoria infinito nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

STATEN, Henry. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1984.

_____. *Derrida, Dennett, and the ethico-political project of naturalism*. **Derrida Today**, v. 1, n. 1, pp. 19-41.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006.

STIEGLER, Bernard. *La Técnica y el Tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Argitaletxe Hiru, 2002.

_____. *La Technique et le temps, 2 - La Désorientation*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *La Technique et le temps, 3 - Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée, 2001.

_____. *Mécreance et discrédit, 1 - La décadence des démocraties industrielles*. Paris: Galilée, 2004.

_____. *Mécreance et discrédit - 2 - Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paris: Galilée, 2006.

_____. *Mécreance et discrédit - 3 - L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée, 2006.

_____. *For a new critique of political economy*. Trad. D. Ross. London: Polity, 2010.

_____. *Magic Skin: or, the Franco-european accident of philosophy after Jacques Derrida*. **Qui Parle**, 2009, v. 18, n. 1.

_____. *Derrida and technology: fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith*. In: **Jacques Derrida and the humanities**. Org. Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TIQQUN: organe de liaison au sein du Parti Imaginaire, *Introduction à la guerre civile*. Zone d'opacité offensive.

VV.AA. *Às Margens: a propósito de Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. RJ:PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2002.

VV.AA. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Org. Maria Esther Maciel. Florianópolis: UFSC, 2011.

VV.AA. *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Org. Élide Ferreira e Paulo Ottoni. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

VV.AA. *Between Derrida and Deleuze*. Org. PATTON, Paul & PROTEVI, John. London/New York: Continuum, 2003.

VV.AA. *Reading Derrida's Of Grammatology*. Ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan. London: Continuum, 2011.

VV.AA. *Hegel after Derrida*. Ed. Stuart Barnett. London & New York: Routledge, 1998.

VV.AA. *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*. Org. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 1999.

VV.AA. *The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Org. Bryant, Srnicek e Harman. Melbourne: re.press, 2011.

V-DAVID, Madeleine. *Le débat sur les écritures at l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles - et la application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*. Paris: S.E.V.E.N, 1965.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. Oïara Bonilla. Paris: PUF, 2009.

WAHL, François. *Estruturalismo e Filosofia*. Trad. A. Bosi. São Paulo: Cultrix, s/d.

WAHL, Jean. *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932

_____. *Philosophies of Existence: an introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*. Traduzido por F. M. Lory. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducción à la fenomenologia*. Trad. W. Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1997.

WELTMAN-ARON, Brigitte. *Rhizome and Khôra: designing gardens with Deleuze and Derrida*. **Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française**, v. 15, n. 2, 2005.

WIENER, Norbert, *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*. Trad. J Paes. São Paulo: Cultrix, s/d.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France aux XXe siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo histórico*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.