

Texto, escrita, tradução: no «rastro» derridiano

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
(Universidade do Minho)

A noção de «texto» pode servir-nos de fio de Ariadna, entre a imensa profusão dos escritos de Jacques Derrida, com vista a auscultar algumas das suas vias de penetração, elegendando aquelas, entre tantas, que o desenrolar da meada nos vai facultando, para tentar, com ele, pensar de um outro modo o *texto*: a via derridiana é, porventura, a que melhor nos traz à mente a alusão à etimologia¹.

Os trabalhos de Derrida configuram mesmo uma trajetória onde o «dentro» e o «fora» do texto podem permutar-se, passar de um a outro; como ele escreve, «o rastro (*tracce*) não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que preferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem nem sequer desapareceu, que ela jamais foi constituída senão em retorno por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem»². O «rastro» não pode então definir-se em termos de presença ou de ausência, pois excede essa oposição tradicional; e, se em Levinas remete para a transcendência e preserva a relação com o absolutamente Outro (Transcendente), em Derrida, ao invés, não remete para nenhuma verdade transcendental nem para qualquer verdade última.

Neste sentido, Derrida surge ainda como o melhor sucessor de Nietzsche: o seu pensamento rejeita quaisquer qualificativos e rompe com quaisquer categorias. Mais ainda que Nietzsche ou Heidegger, com Derrida não há limites assinaláveis ao pensamento; e, se este se não deixa cair num quadro expressivo da economia global do seu pensamento, é que o seu labor é a um tempo fulgurante, demasiado e interminável. Gadamer considerou, que, de Heidegger, brotavam duas perspectivas – a sua e a de Derrida, isto é, a hermenêutica e a gramatologia; todavia, Derrida é improsequível e a desconstrução é mais incisiva e radical que a hermenêutica.

1 *Texto*, do latim *textu*-, «tecido», part. pas. de *texere*, «tecer», «fazer tecido», «entrançar», «entrelaçar», «construir sobrepondo ou entrelaçando». Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. VI, Circulo de Leitores, 2003, p. 3153.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 90. Ao traduzir Derrida, procuramos respeitar a tonalidade fónica e a forma sintáctica das passagens, que lhe são muito peculiares, embora possam «transgredir» a norma comum.

«Um texto tem sempre várias idades»

Derrida propõe uma nova concepção de texto e, conseqüentemente, da própria história da filosofia, que rasura a oposição entre contínuo e descontínuo; impossível, desde então, fazer uma genealogia simples de um texto, qual tecido de enxertos, num infindo jogo: «um texto tem sempre várias idades; a leitura deve, quanto a elas, tomar partido»³. Tal asserção clarifica-se ainda, porque, «na sua sintaxe e no seu léxico, no seu espaçamento, pela sua pontuação, suas lacunas, suas margens, a pertença histórica de um texto não é nunca em linha recta». Assim, um texto não tem um só pai, não tem uma única raiz, ele é um sistema de raízes, o que dilui ao mesmo tempo a noção de raiz e de sistema.

Conforme escreve, «o que eu chamo texto transborda um discurso regulado pela essência, pelo sentido, pela verdade, pelo querer dizer, pela consciência, pela idealidade»⁴. Derrida faz, pois, surgir a duplicidade dos textos, a ambivalência de sua textura e a conflitualidade que lhes inere, para que expressem de outro modo o que criamos que eles dizem e para que seja possível compreender uma outra fala. «No que chamais os meus livros, o que é primeiramente posto em questão é a unidade do livro e a unidade «livro» considerada como uma bela totalidade, com todas as implicações dum tal conceito. E sabeis que comprometem o todo da nossa cultura, de perto ou de longe. No momento em que uma tal clausura se delimita, como ousar manter-se como autor de livros, quer sejam um, dois ou três? Trata-se somente, nesses títulos, dum «operação» textual, (...) única e diferenciada, a cujo movimento inacabado não se atribui nenhum começo absoluto, e que, inteliramente consumada na leitura de outros textos, apesar disso, apenas remete, de certo modo, para a sua própria escrita. É necessário arranjar-se para pensar conjuntamente estes dois motivos contraditórios. Não poderíamos, pois, dar da organização interna dessas obras uma representação linear, dedutiva, que responda a alguma «ordem das razões». Uma tal ordem está também em questão, mesmo se, (...) toda uma fase ou toda uma face dos meus textos se conforme às suas prescrições, ao menos por simulacro e para as inscrever por sua vez numa composição que elas não governam mais»⁵. Por esta via, o texto atravessa o leitor como este o percorre e, ao escrever-se filosofia em forma literária questionam-se os limites entre filosofia e literatura.

Ele próprio esclarece que importa ler e reler os filósofos, «nos rastros dos quais escrevo, os «livros» nas margens e entre as linhas dos quais desenho e decifro um texto que é ao mesmo tempo muito semelhante e totalmente outro, que hesitaria mesmo, por razões evidentes, em chamar fragmentário...»⁶. Neste sentido, *Glas* (1974) – esse é o título de um dos seus livros⁷ – é um

3 De la *grammatologie*, pp. 149-150; o itálico é nosso. Cf. também S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 50.

4 J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 81.

5 *Positions*, pp. 11-12.

6 *Positions*, p. 12.

7 J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

escrito difícil, diria quase impossível, que traduz graficamente (com a disposição em duas colunas de texto, incrustadas de pseudo-notas, comentários e símile-interpretações), com vista a expressar não só a ruptura com a ideia tradicional do livro, mas da obra como totalidade linear, fechada, acabada. Como texto, *Glas* é completamente heterodoxo: tem duas colunas verticais, percorridas por citações de diversos autores, em idiomas, formatos e estilos tipográficos distintos. A coluna da esquerda versa sobre um dos grandes nomes da filosofia: Hegel; a da direita, um escritor francês do século XX: Jean Genet (filho ilegítimo, ladrão, reincidente, homossexual dado à prostituição). *Glas* abre a filosofia à literatura; nenhuma das colunas pode ser lida sem que a sua margem interna se introduza continuamente na outra coluna.

Com *Glas*, Derrida mostra que é impossível não misturar géneros literários: não é um poema em prosa, nem uma mera colagem, não é um guião. *Glas* está povoado de margens, autores, etc., mas instáveis; tem múltiplos signatários, cuja autoridade é posta em dúvida. Ora, *Glas*, quanto ao título, significa «dobre de sino» e assemelha-se a *glace* (gelo, espelho, vidro dum a janela); é mais uma palavra que um título para um texto filosófico; como tal, parece impróprio, mesmo um abuso. Já em *Tympano* (1972)⁸ se observara uma estrutura similar a *Glas* (1974), embora menos exacerbada; trata-se, em ambos, de esvaír graficamente a segurança do texto principal, da oposição centro/periferia, cheio/vazio, dentro/fora, acima/abaixo.

Glas tem margens, mas são tantas que incidem no texto e o dividem interiormente; os fragmentos oferecem múltiplos começos e finais: não há unidade ou totalidade, não há um corpo do texto. *Glas* é um livro que resiste em ser um livro, que mina a ideia tradicional de livro como totalidade linear e fechada, totalização do conhecimento como sistema enciclopédico ou «saber absoluto» hegeliano, fazendo emergir um texto que é escrita plural, gerado pelo jogo do espaçamento, prolífero, da *diferença*, onde não só se praticam como se precisam recortes e enxertos textuais; pela sua estrutura labiríntica (não há um único texto mas múltiplos textos de múltiplos autores) em colunas em que, quantas vezes, se inserem novas colunas, *Glas* ilustra como uns textos se infiltram noutros: como escreve algures, «cada texto é uma máquina com múltiplas cabeças ledoras doutros textos»⁹. Neste sentido, *Glas* marca o espaço da intertextualidade e dispersa o centro, disseminando o princípio de identidade a sustentar o suposto nome próprio do «autor»: mais uma vez, «a especificidade da escrita corresponderá à ausência do pai»¹⁰. Esvai-se, pois, a concepção substancialista do livro. *Glas* é quase um texto e é mais que um texto.

8 Cf. J. Derrida, «Tympan», *Margens de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. I-XXV.

9 J. Derrida, «Survivre» [1979], *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 152. Cf. adiante, sobre a *diferença*.

10 J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 86. Cf. Aclio

S. E. Rocha, «Jacques Derrida ou a sobreabundância do significante», *O Escritor*, n.º 6, Dezembro 1995, pp. 149-154.

Para Derrida, o autor não é de modo nenhum uma instância transcendente, mas confunde-se com o texto que escreve e que já não domina: «(...) a possibilidade para um texto (se) dar vários tempos e várias vidas – (se) calcula. Digo *isso se calcula*: uma tal astúcia não pode maquinar-se no cérebro de um autor, muito simplesmente, salvo para o situar como uma aranha um pouco perdida num canto da sua teia, à parte. A teia torna-se muito depressa indiferente ao animal-fonte que pode perfeitamente morrer sem ter mesmo compreendido o que se passara. Muito tempo depois, outros animais virão ainda prender-se aos fios, especulando, para sair daí, sobre o primeiro sentido dum tecido, isto é, dum armadilha textual cuja economia pode sempre ser abandonada a si mesma. Chama-se a isso escrita»¹¹. Novamente, caracteriza-se o «texto» pela sua textura e intertextualidade.

«*Texto a perder de vista...*»

E, se «um texto tem sempre várias idades», Derrida pode afirmar também que há «*texto a perder de vista*»¹². Assim sustém: «O que eu chamo *texto* é também o que inscreve e excede «praticamente» os limites de um tal discurso. Há um tal texto geral por toda a parte onde (isto é, por toda a parte) este discurso e a sua ordem (essência, sentido, verdade, querer-dizer, consciência, idealidade, etc.) são *excedidos*, isto é, onde a sua instância é reposta em posição de *marca* numa cadeia cuja ilusão, estruturalmente, consiste em querer e crer comandá-la. Este texto geral, evidentemente, não se limita, como se ter(ia) depressa compreendido, aos escritos sobre a página. A sua escrita não tem aliás mais limite exterior que uma certa *re-marca*. A escrita sobre a página, depois a «literatura», são tipos determinados desta re-marca. É necessário interrogá-las na sua especificidade e, começando de novo, se quereis, na especificidade da sua «história», e na sua articulação com os outros campos «históricos» do texto geral»¹³. Então, buscar a estrutura signficante do texto é haurir o seu modo de organização e funcionamento, activar todos os seus efeitos.

Nesta sequência, um texto não apenas oculta outro texto, mas remete para outro texto como reenvio para si mesmo: «Um texto só é um texto se ele se esconde ao primeiro olhar, ao primeiro chegado, a lei da sua composição e a regra do seu jogo. Um texto, aliás, permanece sempre imperceptível. A lei e a regra não se refugiam na inacessibilidade de um segredo, simplesmente elas nunca se integram, no *presente*, a nada que possa rigorosamente nomear-

¹¹ «Qual quelle: les sources de Valéry», *Marges de la philosophie*, p. 331. Cf. mais adiante, sobre a escrita.

¹² J. Derrida, «La double séance» [1970] *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 231; o itálico é nosso. Como escreve nessa obra, «cada termo, cada gérmen, depende em cada instante do seu lugar e deixa-se arrastar, como cada peça da máquina, numa série ordenada de deslocamentos, deslizamentos, transformações e recorrências, acrescentando ou extrahndo um membro a cada proposição anterior» (*ib.*, p. 333).

¹³ *Positions*, pp. 81-82.

—se uma percepção»¹⁴. E Derrida explicita e interroga-se de seguida: «Com o risco sempre e por essência de se perder assim definitivamente. Quem saberá alguma vez de semelhante desapareção?» E continua: «A dissimulação da textura pode em todo o caso levar séculos a desfazer a sua tela. A tela que envolve a tela. Séculos a desfazer a tela. Reconstituindo-a também como um organismo. Regenerando indefinidamente o seu próprio tecido por detrás do rastru cortante, a decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia dum crítica que creia dominar o seu jogo, vigiar ao mesmo tempo todos os fios, logrando-se também ao querer olhar o texto sem aí tocar, sem pôr a mão no «objecto», sem aí se arriscar em acrescentar, única possibilidade de entrar no jogo tomando com os dedos algum novo fio. Acrescentar não é aqui senão dar a ler».

Logo a seguir, procura clarificar: «É necessário arranjar-se para pensar isto: que não se trata de bordar, a menos que se considere que saber bordar é ainda saber seguir o fio dado. Isto é, se quisermos bem seguirmo-nos, oculto. Se há uma unidade da leitura e da escrita, como se pensa facilmente hoje em dia, se a leitura é a escrita, essa unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de qualquer repouso; o é que acopla a leitura à escrita deve descosê-las». Rematando a passagem, conclui: «Seria necessário, pois, com um só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E quem se sentisse de repente autorizado a aí ajuntar de novo, isto é, em ajuntar seja o que for, esse não teria compreendido nada do jogo. Não ajuntaria nada, a costura não se manteria. Reciprocamente nem sequer leria aquele a quem a «prudência metodológica», as «normas de objectividade» e os «parapeitos idêntica esterilidade do «não sério» e do «sério». O suplemento de leitura ou de escrita deve ser rigorosamente prescrito mas pela necessidade de um *jogo*, signo ao qual há que conceder o sistema de todos os seus poderes». Assim, à polissemia hermenêutica, onde a textualidade encerra um sentido virtual, num atã incessante da verdade sem nunca a exaurir na sua totalidade, aqui, com a gramatologia, manifesta-se, com astúcia e estratégia cautelosa, a *disseminção*, isto é, uma polissemia universal (semântica, sintáctica e gráfica). A disseminação – conceito a que adiante voltaremos – mostra-se precisamente nessa profusão e proliferação incontável de sentidos.

«*Não há fora-de-texto*»

Ora, se há «texto a perder de vista», Derrida pode asseverar também que «*não há fora-de-texto*»¹⁵. A escrita marca a impossibilidade radical de encontrar a «coisa-mesma», isto é, o significado transcendental. Quando afirma

¹⁴ «La pharmacie de Platon» [1968], *La dissémination*, pp. 71-72. Cf. C. Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, com prólogo de J. Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 154 ss.

¹⁵ *De la grammatologie*, p. 227; em itálico, no original. Cf. F. Nault, *Derrida et la théologie*, Montréal, Médiaspaul / Paris, Cerf, 2000, pp. 77-78, 99-101. M. Goldschmit, *Jacques Derrida: une introduction*, Paris, Pocket, 2003, pp. 16-17.

que «não há fora-de-texto», o conceito *texto* surge conexo com a limitação da função do «autor»; sendo o texto geral, isto é, se tudo o que é está no texto, este permite repensar a relação entre texto e mundo e entre escrita e vida: o texto é tecido de diferenças e de rastros, sendo sempre já a transformação de um outro.

Tradicionalmente, a máxima garantia do significado dum texto vem dada pelo seu autor: este é tido como o possuidor único da essência do texto e do seu sentido; a sua identidade expressa-se pelo nome próprio, por uma assinatura que lhe confere autenticidade; ora, segundo Derrida, as duas notas características do texto – textura e intertextualidade –, tornam problemática a própria relação do autor com o texto: ela já não domina o texto – qual instância transcendente de proprietário.

Consequentemente, «ausência do escritor também. Escrever, é retirar-se. Não na sua tenda para escrever, mas de sua própria escrita. Falhando longe de sua linguagem, emancipá-la ou desampará-la, deixá-lo caminhar só e desprovido. Deixar a palavra. Ser poeta, é saber deixar a palavra. Deixá-la falar completamente só, o que ela só pode fazer no escrito. (...) Deixar a escrita, é não estar aí senão para lhe deixar a passagem, para ser o elemento diáfano de sua processão: tudo e nada. Relativamente à obra, o escritor é ao mesmo tempo tudo e nada»¹⁶. Assim, com um novo modo de pensar o «texto», encontramos, em Derrida, e correlativamente, também uma outra maneira de pensar a «escrita», como adiante veremos.

Neste contexto, a assinatura é concebida como uma ferida que vincula à perda de identidade por meio dum complexa relação da assinatura e do texto: «Por definição, uma assinatura escrita implica a não-presença actual ou empírica do signatário. Mas, dir-se-á, ela marca também e retém o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro, portanto num agora em geral, na forma transcendental da manutenção. (...) Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável; deve poder separar-se da intenção presente e singular de sua produção. É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide a chance»¹⁷.

Por outro lado, se «não há fora-de-texto», não há qualquer possibilidade de referência a uma realidade estável; não se trata, como alguns alegam, dum a sofística pós-moderna, mas de enfatizar, por uma outra via, que o texto não existe pois que tudo o que existe está *no* texto. Este alargamento da realidade (histórica, política, económica, social, etc.) ao texto dilui a ideia de presença a si originária da consciência: o texto toma a dimensão do mundo, e para além dele, o que significa também que apenas há fora-de-texto e que este não existe: o texto torna-se mundo. Esta transmutação da fenomenologia

(a «redução fenomenológica» torna-se agora textual), é-o também do estruturalismo (também este faz esvanecer a ideia de autor, por uma deriva dos significantes); não há acesso às coisas na sua imediatez e na sua naturalidade, aquém e além dos textos: a presença das coisas é interminavelmente diferida e a desconstrução está inscrita na própria textualidade como a sua ruína e o seu princípio.

Ao recorrer à linguística contemporânea, Derrida não deixou de enfatizar os limites de um tal itinerário: «Pode, pois, a gramatologia, de direito, esperar da linguística um socorro essencial que quase nunca de facto procurou? Não se revela, ao contrário, eficazmente, agindo no próprio movimento pelo qual a linguística se instituiu como ciência, uma pressuposição metafísica quanto às relações entre fala e escrita? Não obstará esta pressuposição à constituição de uma ciência geral da escrita?»¹⁸. O itinerário «científico» da linguagem parece-lhe insuficiente.

Então, se parte da fenomenologia e do estruturalismo, circunscreve-lhes os limites. Neste aspecto, o recurso à semiologia distingue também Derrida de Heidegger, que desenvolveu a sua reflexão acerca da linguagem fora do campo linguístico e científico: «A linguagem, na sua essência, não é nem o meio para um organismo se exteriorizar, nem a expressão dum ser vivo. Não poderemos tão-pouco, por esta razão, pensá-la dum a maneira conforme à sua essência, partindo do seu valor de signo, nem talvez mesmo do seu valor de significação. A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se oculta»¹⁹. Como a passagem o mostra, o itinerário derridiano distingue-se do percurso heideggeriano, não obstante dele ser também tributário.

«A deriva indefnida dos signos em errância»

Ora, para Derrida, não estamos jamais em presença do ser, mas sempre dum a *representação* que remete para uma outra representação, e isto indefinidamente: o que há, é «a deriva indefnida dos signos em errância»²⁰. A sobreabundância do signifiante e o seu carácter suplementário deve-se a uma finitude, isto é, a uma falta que deve ser suprida. Trata-se de traduzir na prática a eliminação de todo e qualquer tipo de autoridade na determinação daquilo que é dito ou escrito, seja do orador, do autor ou do leitor: o que Derrida pretende esclarecer é que essa significação não resulta das intenções de natureza psicológica do autor, mas da estrutura da própria língua.

Derrida recorda que a partilha da escrita e da fala parece ligada a uma partilha *no interior* mesmo do signo: «O *signatum* remeta sempre, como a seu referente, a uma *res*, a um ente criado ou, de qualquer forma, primeiramente pensado e dito, pensável e dizível no presente eterno no logos divino e precisamente no seu sopro. Se ele vinha a ter relação com a fala de um

¹⁶ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 106. A questão do autor foi especialmente tratada pela crítica contemporânea, e com especial ênfase pelos pensadores do estruturalismo; mas também antes, como em Mallarmé, muito presente na elaboração teórico-prática derridiana do texto. Cf. também C. Peretti, *op. cit.*, pp. 145-147.

¹⁷ «Signature, événement, contexte» [1971], *Marges de la philosophie*, pp. 391-392.

¹⁸ *De la grammatologie*, p. 44. Cf. Marc Goldschmit, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁹ Martin Heidegger, «Lettre sur l'humanisme» [1947] trad. R. Munier, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 94-95.

²⁰ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 116.

espírito finito (...) por *internédio* de um *signans*, o *signatum* tinha uma relação *imediatã* com o logos divino que o pensava na presença e para o qual ele não era um rastro [Trace]. E para a linguística moderna, se o significante é rastro, o significado é um sentido pensável em princípio na presença plena de uma consciência intuitiva. A face significante, na medida em que ainda a distinguimos originariamente da face significante, não é considerada como um rastro: de direito, não tem necessidade do significante para ser o que ela é. É na profundidade desta afirmação que é necessário pôr o problema das relações entre a linguística e a semântica. Esta referência ao sentido de um significado pensável e possível fora de qualquer significante permanece na dependência da onto-teo-teologia que acabamos de evocar. É, pois, a ideia de signo que seria necessário desconstruir por uma meditação sobre a escrita que se confundiria, conforme deve fazê-lo, com uma *solicitação* da onto-teologia, repetindo-a fielmente na sua *totalidade* e *abalando-a* nas suas evidências mais seguras»²¹. A escrita é identificada com o significante – ela é mais precisamente um «significante do significante»; a desvalorização da escrita inscreve-se, assim, num movimento geral de apagamento do significante em favor do significado.

Derrida enfatiza que a teoria clássica do signo atribui a este um função de *reenvio*: o signo representa a presença da coisa na sua ausência, aguardando o ser retorno. O «tempo do signo» reduz-se ao tempo deste reenvio: na presença da coisa, desaparece. Será necessário complicar este esquema: entre a palavra e a coisa há o nível do sentido – que corresponde ao significado, à ideia, ao conceito. É o significado que permite uma apreensão da coisa. O signo reenvia ao conceito que, por sua vez, reenvia à coisa.

No interior do signo, o significante (a palavra) e o significado (o conceito) são indissociáveis; mas este liame não é «natural»: o conceito constitui uma pura idealidade religada «arbitrariamente» a um significante: numa palavra, o signo tem uma estrutura radicalmente convencional. Esta instituição do signo não implica entretanto um momento fundacional, pois a língua é sempre *recebida*. A união indissociável do significante e do significado constitui assim o signo: este é visto na sua referência à coisa (o seu referente) que ele representa. A divisão tripartida do signo não é de Saussure, que a recebeu da tradição.

Assim, o significado pressupõe a idealidade, enquanto o significante (a palavra) e a coisa (o real) a materialidade. Ora, a distinção entre significado e significante inscrevem-se «na totalidade da época coberta pela história da metafísica», orientada pela distinção metafísica do *sensível* e do *inteligível*: a divisão do signo apoia-se na oposição entre a materialidade e a idealidade, como o afirmava também Jakobson²². E segundo Derrida, «esta pertença é

essencial e irredutível: não se pode manter a comodidade ou a «verdade científica» da oposição estóica, mais tarde medieval, entre *signans* e *signatum*, sem com isso reconduzir também a si todas as suas raízes metafísico-teológicas. A estas raízes não adere apenas (e já é muito) a distinção entre o sensível e o inteligível, com tudo o que comanda, isto é, a metafísica na sua totalidade»²³. A dualidade arrasta, pois, uma desvalorização do significante: não só a distinção se funda no binómio sensível-inteligível, como implica a desvalorização do sensível.

O que pressupõe o seguinte esclarecimento: «É claro, não se trata de «rejeitar» estas noções: elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se, primeiramente, de pôr em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e de gestos de pensamento que se creê frequentemente poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e o mesmo tempo de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não *terminará* talvez nunca. A sua *clausura* histórica está, contudo, desenhada»²⁴. Assim, a definição saussuriana do signo surge como ambígua: por um lado, Saussure opera uma dessubstituição da linguagem, mas, por outro, a distinção significante-significado abre a possibilidade para pensar um significado «em si mesmo».

O gesto desconstrucionista será pensar a «primazia do signo», quer dizer pensar a *secundariedade* como o *que é primeiro*. Tal suspeição acerca da diferença entre significante e significado segue-se à constatação de que «a temática do signo é, desde há quase um século, o trabalho de agonia dum a tradição que pretendia subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser, etc., ao movimento da significação. Suspeitando, como acabamos de o fazer, da diferença entre significado e significante ou da ideia de signo em geral, devemos precisar imediatamente que não se trata de o fazer a partir dum a instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada»²⁵. Daí que Derrida não proponha uma mera inversão do significante e do significado.

signo em geral, do signo linguístico em particular, reside no seu carácter duplo: um *sensível*, e o outro *inteligível* - de um lado o *signans* (o significante de Saussure), do outro o *signatum* (o significado). Estes dois elementos constitutivos do signo linguístico (e do signo em geral) supõem-se e reclamam-se necessariamente um ao outro». R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963, p. 162; cit. também por J. Derrida (*De la grammatologie*, pp. 23-24), que transformou em itálico os dois primeiros termos já destacados no texto de Jakobson.

²³ *De la grammatologie*, p. 25. Cf. também, F. Nault, *op. cit.*, pp. 79-84.

²⁴ *De la grammatologie*, p. 24. E nota: «Um motivo a mais para não renunciarmos a estes conceitos, é que eles nos são indispensáveis para abalar hoje a herança de que fazem parte. No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, correndo permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites de sua eficácia, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstruir, e ao mesmo tempo a falha por onde se deixa entrever, ainda inominável, o clarão da além-clausura» (*ib.*, p. 25).

²⁵ *De la grammatologie*, p. 26. E escreve, em nota, mais adiante: «O que não quer dizer, por simples inversão, que o significante seja fundamental ou primeiro. O «primado» ou a «priori-

²¹ *De la grammatologie*, pp. 106-107.

²² «O pensamento estruturalista moderno estabeleceu-o claramente: a linguagem é um sistema de signos, a linguística é parte integrante da ciência dos signos, a semiótica (ou, em termos de Saussure, a semiótica). A definição medieval – *aliquid stat pro aliquo* –, que a nossa época ressuscitou, mostrou-se sempre válida e fecunda. É assim que a marca constitutiva de todo o

Entende-se que seja atribuído a Charles Sanders Peirce o mérito de ter iniciado, de certo modo, a desconstrução. Com efeito, o interesse da posição de Peirce radica na *indefinidade* de reenvio²⁶, como pertinência dum sistema de signos: só há signo com regressão ao infinito, o que permite a Derrida afirmar: «*O que enceta o movimento da significação é o que torna impossível a sua interrupção. A própria coisa é um signo*»²⁷. Então, *escrita*, propriamente, é essa «estrutura de reenvio generalizado», inscrevendo-se para além da oposição fala-escrita, excedendo e englobando a linguagem. Assim, «podemos denominar *jogo* a ausência do significado transcendental como ilimitação do jogo, isto é, como abalo da onto-teologia e da metafísica da presença»²⁸. Afinal, *escrita*, não se circunscreve «aos escritos em páginas»; «mesmo demonstrando que ela não se deixa sujeitar à fala, pode abrir-se e generalizar-se o conceito de escrita, estendendo-a até à voz e a todos os rastros de diferença, todas as relações com o outro»²⁹.

«*É a não-origem que é originária*»

Atente-se na ênfase: «Recordo, pois, (...) que esta discreta intervenção gráfica, que não é feita em primeiro lugar e simplesmente para escândalo do leitor ou do gramático, foi calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita. Ora acontece, diria realmente, que essa diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve. Não podemos ouvi-la e veremos (...) em quê ela

dade» do significante seria uma expressão insustentável e absurda, se formulada logicamente na mesma lógica que ela quer, legitimamente sem dúvida, destruir. Nunca o significante precederá de direito o significado, sem o que não seria mais significante e o significado «significando» não teria mais nenhum significado possível. O pensamento que se anuncia nesta impossível fórmula sem conseguir alojar-se nela, deve portanto enunciar-se de outro modo: só poderá fazê-lo sem dúvida se suspetar da própria ideia de signo, de «signo-de» que permanecerá sempre ligada aquilo mesmo que aqui está posto em questão. Portanto, no limite, destruindo toda a conceptualidade ordenada em torno do conceito de signo (significante e significado, expressão e conteúdo, etc.).» De *la grammatologie*, p. 32, nota 9.

²⁶ Transcreve-se o seguinte texto de Peirce, transcrito por Derrida: «*Qualquer coisa que determina algo que não ela (o seu interpretante) para referir-se a um objecto ao qual ela mesma se refere (o seu objecto) da mesma forma, o interpretante tomando-se por sua vez um signo, e daí por diante ad infinitum...*». Se a série de sucessivos interpretantes chega a um fim, o signo torna-se então, pelo menos, imperfeito» (*Elements of Logic*, liv. II, p. 302). Itálico conforme à transcrição (em inglês) feita por Derrida.

²⁷ De *la grammatologie*, p. 72 (itálico de Derrida). Convirá referir a sua conhecida definição: «Um signo, ou *representamen*, é algo que representa para alguém outra coisa sob algum aspecto (*respect*) ou capacidade (*capacity*). O signo dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez mais desenvolvido. O signo que este cria, chamo-o *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, que é o seu *objecto*. Representa esse objecto, não em todos os seus aspectos, mas por referência a uma espécie de ideia que chamarei algumas vezes o fundamento (*ground*) do *representamen*» (*Collected Papers*, 2-228).

²⁸ De *la grammatologie*, p. 73.

²⁹ J. Derrida, *Points de suspension: entretiens*, Paris, Gallimé, 1992, p. 89.

atravessa a ordem do entendimento»³⁰. A *diferença* (com um *a*), se não é muito diferente de diferença, é-o também: a *diferença* é o facto de diferir, a diferença não já vista estaticamente mas do ponto de vista dinâmico, isto é, a diferença que está em vias de se estabelecer e não está estabelecida. Como escreve Derrida, «os dois valores aparentemente diferentes da diferença enlaçam-se na teoria freudiana: o diferir como discernibilidade, distinção, desnível, diastema, *espaçamento*, e o diferir como desvio, demora, reserva, *temporização*»³¹, daí também a sua força heurística.

Nesta perspectiva, «é o atraso que é, pois, originário. Sem o que a diferença seria a demora que se concede uma consciência, uma presença a si do presente. Diferir não pode, portanto, significar atrasar um possível presente, adiar um acto, protelar uma percepção já e agora possíveis. Este possível só é possível pela diferença que importa portanto conceber de outro modo que como um cálculo ou uma mecânica da decisão. Dizer que ela é originária, é desde logo apagar o mito dum origem presente. Eis porque é necessário entender «originário» sob *rasura*, caso contrário derivar-se-ia a diferença dum origem plena. *É a não-origem que é originária*»³². Se é «sob rasura», quer dizer também, à maneira nietzscheana, «por inversão» e inserida no jogo, por não-coincidência, por resistência à definição, porque difere (portanto, há constância do *diferendo*).

Assim sendo – e como Derrida diz noutro escrito –, «a actividade ou a produtividade conotadas pelo *a* da *diferença* remetem para o movimento gerativo no jogo das diferenças. Estas não caíram do céu e não estão inscritas de uma vez para sempre num sistema fechado, numa estrutura estática que uma operação sincrónica e taxinómica poderia esgotar. As diferenças são os efeitos de transformações e deste ponto de vista o tema da diferença é incompatível com o motivo estático, sincrónico, taxinómico, a-histórico, etc., do conceito de *estrutura*. Mas é evidente que este motivo não é o único a definir a estrutura e que a produção das diferenças, a *diferença*, não é a-estrutural: ela produz transformações sistemáticas e reguladas que podem, até certo ponto, dar lugar a uma ciência estrutural»³³. Neste sentido, o próprio Derrida concordará que o conceito de diferença opera as exigências fundacionais do estruturalismo.

Tal dimensão da operação textual é tida como uma das marcas de originalidade da obra de Derrida; não obstante, ele não a reivindicava: recorda mesmo como ela já se manifesta sobretudo nos escritos de Nietzsche, como ainda em Freud, Levinas, e nos filósofos críticos da presença a si da consciência, como ainda em Saussure, e também em Heidegger³⁴, sobre quem se interroga: «Será que para tanto a diferença se ajusta no desvio da diferença

³⁰ «La différence» [1968], *Marges de la philosophie*, p. 4.

³¹ «La différence», *Marges de la philosophie*, p. 19.

³² «Freud et la scène de l'écriture», *L'écriture et la différence*, pp. 302-303. O último itálico é nosso.

³³ *Positions*, p. 39. O segundo itálico é nosso.

³⁴ «La différence», *Marges de la philosophie*, pp. 22-23.

ôntico-ontológica, tal como ela se pensa, tal como a “época” aí se pensa em particular “através”, se o podemos dizer, da incontornável meditação heideggeriana?» A que responde: «Não há resposta simples para uma tal questão». Todavia, continua: «Sobre uma certa face dela mesma, a diferença mais não é certamente que o *desdobramento* historial e epocal do ser ou da diferença ontológica. O *a* da diferença marca o *movimento* desse desdobramento». A diferença é, portanto, mais originária que a diferença, como figura duma diferenciação originária, que está sempre em projecção.

«*O advento da escrita é o advento do jogo*»

Se assim é, a escrita deve ser pensada como uma estrutura e o texto como o que é produzido geneticamente pela transformação de um outro texto; a secundaridade torna-se primordial: «A secundaridade, que acreditávamos poder reservar à escrita, afecta todo o significado em geral, afecta-o desde sempre, isto é, desde o *começo do jogo*. Não há significado que escape, eventualmente para aí cair, ao *jogo* dos reencontros significantes que constitui a linguagem. *O advento da escrita é o advento do jogo* (...)»³⁵. Pensando então a escrita como diferença ou como disseminação, Derrida insere-se numa perspectiva que não é simplesmente estrutural ou genética, mas de que a estrutura e a génese são efeitos, dado que é o jogo que rompe a estrutura, produzindo-a.

Não será, contudo, como alguns dizem, duma «brilhante bricolage pós-moderna». Tratar-se-á dum trabalho paciente de anamnese sem o qual o que estrutura e produz a tradição ocidental não seria nunca transformado; ao invés de Deleuze, a desconstrução derridiana não é pós-moderna, pois jamais esquece a tradição: busca, sim, uma anamnese do imemorial, isto é, daquilo que na tradição é o esquecimento; em suma, pela memória daquilo que inevitavelmente se esquivava em todo o intento de memorização. Então, importa notar que a *desconstrução* não aparece como um projecto filosófico arbitrário dum autor, mas como o princípio que mina o que está inscrito em qualquer texto aquando da sua escrita: age como um vírus inseminado desde a origem e que desmonta de antemão qualquer «montagem» textual ou institucional; neste sentido, a desconstrução não é uma crítica nem uma crítica da crítica.

De certo modo, trata-se dum desarranjo da dialéctica: se, em Hegel, o «trabalho do negativo» (na história, nas sociedades) se manifesta como o que é negado, mas integrado enquanto suprimido, como exemplarmente o mostra a dialéctica especulativa hegeliana, a desconstrução é a tentativa, não de negar as oposições, mas de as neutralizar após tê-las invertido. A inversão da hierarquia tradicional entre a *fala* e a *escrita* é um dos exemplos que logo aflora ao pensamento: se a escrita era pensada como instrumento inessencial derivada da «fala viva e presente», que Derrida designou também por «fono-logocentrismo», a desconstrução inverte o valor das oposições metafísicas

da derivadas, sobrevalorizando o que foi subvalorizado a fim de neutralizar essas oposições, deslocando e criando depois novos conceitos – texto, escrita, rastro, espectros, etc.

Por isso mesmo, a *disseminação* mostra-se no exercício (jogo) e exploração interpretativa das interações supostamente indefinidas de conexões sintácticas, sem qualquer necessidade de preocupação com a dimensão semântica ou o valor-verdade. «Numa oposição filosófica tradicional não encontramos uma coexistência pacífica de termos contrapostos mas uma violenta hierarquia. Um dos termos domina o outro (axiologicamente, logicamente, etc.); ocupa a posição dominante. Desconstruir a oposição é, antes de mais, num dado momento, inverter a hierarquia»³⁶. Se a via recorda Freud, contudo Derrida não busca uma interpretação definitiva, pois a proliferação de contextos geradores de possibilidades significantes pode prolongar-se indefinidamente.

Como a desconstrução se aplica de cada vez a uma singularidade, torna-se imprescindível que a desconstrução se reinvente *de novo* em cada caso; daí a impossibilidade de que possa ser um método: «Nada de método: isto não exclui um certo andamento a seguir»³⁷. Este «certo andamento» distingue-se claramente da hermenéutica. Se há certas semelhanças a referir, pelo menos com a hermenéutica gadameriana, a verdade é que nem a hermenéutica nem a desconstrução se apresentam como um tipo de interpretação que vise a mera reduplicação ou comentário fel. Com Nietzsche, o inovador duma hermenéutica da suspeita, Derrida afirma que é necessário «reinterpretar a interpretação»; desde logo, a busca hermenéutica da verdade e do sentido último do texto não se conjuga com a estratégia textual derridiana, regida pela desconstrução, que é pensamento activo e produtivo.

A desconstrução é ler e escrever *de outro modo*, quer o texto filosófico, quer o texto literário, quer os textos de cultura; como estratégia textual, é a consequência prática da teoria derridiana dos signos e da polissemia universal: «Escrita de si interessada que também dá a ler os filosofemas – e por consequência todos os textos pertencentes à nossa cultura – como espécies de sintomas (palavra de que suspeito, evidentemente...) de qualquer coisa que *não se pôde apresentar* na história da filosofia, que aliás não está *presente em parte alguma*, já que se trata, em todo este assunto, de pôr em questão essa determinação maior do sentido do ser como *presença*»³⁸. A desconstrução retoma-se, pois, em cada passo, inventa-se de novo em cada caso; o próprio Derrida o ilustra em seus escritos, quais *tentativas* disso mesmo, que são *tentações* também, como Nietzsche o terá dito.

³⁶ *Positions*, p. 56-57. Cf. *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco/Libros, 1990, p. 253 ss.

³⁷ «La double séance» [1970], *La dissémination*, p. 303. Cf. C. Peretti, *op. cit.*, p. 150.

³⁸ *Positions*, p. 15. Cf. P. V. Zima, *La déconstruction: une critique*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 46-51.

«A escrita não começa»

Assumindo as grandes oposições metafísicas, mas fazendo-as jogar umas *contra* as outras, invertendo-as e deslocando-as, o texto derridiano constitui uma crítica paradoxal e ambígua da metafísica, porquanto se enuncia dum lugar de que se sabe dela tributário; a desconstrução mina o texto metafísico, desde esse lugar: interessa indagar essa questão, inquirindo sobre o fim da metafísica e a sua *clausura*. Para Derrida, não há aí mais *fim* do que *começo*: «(...) a escrita não começa». É mesmo a partir dela, se assim podemos dizer, que se põe em questão a petição dum arquiva, dum começo absoluto, dum a origem. Portanto, a escrita não pode começar tal como o livro não pode acabar».³⁹

No interior da «época metafísica» – como vimos acima, de Platão a Saussure –, a questão da *escrita* é também a dum processo conduzido em nome da *fala*: apesar de todas as diferenças, «a história da metafísica (...) sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, sempre foi (...) o rebaixamento da escrita e o seu recalcanço fora da palavra «plena»⁴⁰. Assim, numa operação tradicional (que foi também a de Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel e Husserl), Saussure exclui a escrita do campo da linguística como um fenómeno de «representação»: «Língua e escrita – escreve Saussure – são dois sistemas de sinais distintos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objecto linguístico não é definido pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última constitui, por si só, esse objecto»⁴¹. Para Saussure, a escrita mais não é, de certo modo, que um disfarce.

Na Grécia, já a marginalização da escrita como técnica auxiliar é um facto, tido como a origem da própria filosofia, entendida esta como *episteme* e a verdade como unidade de *logos* e *phoné*. Disso é bem ilustrativo o *fármaco*, discutido por Derrida n' *A Farmácia de Platão*⁴², mediante o qual se revela

³⁹ *Positions*, p. 23. O itálico é nosso.

⁴⁰ *De la grammatologie*, pp. 11-12.

⁴¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. crítica de T. de Mauro, Paris, Payot, 1985, p. 45.

⁴² «La pharmacie de Platon» [1968], em *La dissémination*, pp. 69-198. Derrida examina o conhecido mito da origem da escrita, que aparece no final do *Fedro*, e onde Sócrates, que não escreveu nada, convence Fedro da superioridade da fala sobre a escrita, não com argumentos, mas invocando o mito egípcio acerca da origem da escrita.

O deus-inventor, Theuth, inventa os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, o jogo das damas e o dos dados e, ainda por cima, a escrita. Theuth tem que justificar os seus inventos ante o deus-rei Tamos, que representa a Âmon, rei dos deuses e rei dos reis, que o vai inquirindo sobre a utilidade de cada um dos inventos, ora censurando ora louvando. A *escrita*, segundo o seu inventor, é um *pharmakon* para a memória e a sabedoria, que tornará os egípcios mais sábios e melhorará a sua memória; ora, *pharmakon* é uma punção mágica, uma cura, um remédio, uma receita; assim, Derrida faz notar a ambiguidade do termo grego *pharmakon*, que significa ao mesmo tempo cura e veneno; o *pharmakon* é indizível: é cura e veneno, sãra e infecta; ora, se Theuth apresenta a escrita como *pharmakon*, como remédio para a memória e a sabedoria limitada, o rei prevê que os seus efeitos serão contrários: que a

a ilusão do controlo do sentido: a ambivalência ocorre na medida em que há fusão entre os opostos, numa operação dupla e impossível; com efeito, o *fármaco* é «veneno» e «remédio» ao mesmo tempo, pelo que qualquer tomada de posição a favor de um ou de outro invalida a possibilidade do jogo de significações: «a indecibilidade perde-se e o *pharmakon* é um dos limites, uma das formas verbais, uma das palavras, mas haveria outras, muitas outras formas, que marcam o limite do filosófico como tradução»⁴³; segundo Derrida, «para o reconhecer bastaria ter em conta que aquilo que parece inaugurar-se na literatura ocidental com Platão não deixará de reproduzir-se ao menos em Rousseau e mais tarde em Saussure»⁴⁴. Tal repressão da escrita não se apoia em nenhuma «evidência científica» e não é inocente.

Tal incidência resulta dos pressupostos dum a metafísica da presença: «A escrita *deveria* apagar-se ante a plenitude dum a palavra viva, perfeitamente representada na transparência da sua notação, imediatamente presente ao sujeito que a fala e que recebe o seu sentido, o seu conteúdo, o seu valor»⁴⁵. A subordinação da escrita à fala inscreve-se numa *metafísica da presença* que visa cumular a tendência da imediatividade dum sujeito: *reprimir* a «substância gráfica» e *exaltar* a «substância fónica» – eis o que pertáz a aspiração à presença.

A denominação de *arqui-escrita* – proposta por Derrida –, será porventura mais conveniente para não confundir-se o conceito derridiano de escrita com a sua aceção tradicional, marginalizada que foi pelo logofonocentrismo, como disfarce externo dum a presença originária, como significante à busca de um significado que lhe dê consistência. A escrita que a gramatologia instaura é escrita inserta no movimento da *diferença*, que actua no *jogo*; não é escrita corrente, mas arqui-escrita que conecta com o conceito tradicional de escrita por meio do rastro; arqui-escrita expressa, pois, o «âmbito geral dos signos».

Na nova aceção, «o tempo da escrita não segue mais a linha dos presentes modificados. O futuro não é um presente futuro, ontem não é um presente passado. O além das clausuras do livro não é nem para aguardar nem

escrita fará os homens esquecidos, que estes apoiar-se-ão nas marcas externas da escrita e não na sua capacidade interna de recordar: a escrita é um *pharmakon* para a rememoração, não para a autêntica memória e oferece uma mera aparência de sabedoria.

Se Theuth apresenta a escrita como *pharmakon*, Tamos, com a sua autoridade de deus dos deuses e rei dos reis, decide-a como veneno: o indizível foi decidido pelo poder. Derrida quer mostrar que o argumento de Platão funda-se nas oposições: bom/man, interior/exterior, verdadeiro/falso, essência/aparência, vida/morte. A escrita está inscrita nestas oposições: a fala é boa, a escrita é má; a verdadeira memória é interna, a recordação escrita é externa; a fala traz a essência da sabedoria, a escrita só a sua aparência; os signos da fala são vivos, as marcas escritas estão mortas. A escrita como *pharmakon* não pode ser fixada segundo as oposições platónicas. O *pharmakon* não tem uma posição própria de significação: é o jogo de possibilidades, o movimento para diante e para trás, dentro e fora dos opostos que o determina.

⁴³ J. Derrida, *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions, textes et débats*, ed. Cl. Lévesque e Ch. V. Mac Donald, Montréal, 1982, p. 160.

⁴⁴ «La pharmacie de Platon», *La dissémination*, pp. 182-183.

⁴⁵ *Positions*, p. 37.

para encontrar. Ele está *aí*, mas para *além*, na repetição mas ocultando-se. Está aí como a sombra do livro, o terceiro entre as duas mãos segurando o livro, a *diferença* no agora da escrita, o desvio entre o livro e o livro, essa outra mão»⁴⁶. O conceito de escrita, então, é um conceito generalizado, que designa «a impossibilidade dum cadeia parar num significado que a não relance, para estar já posto em posição de substituição significante»⁴⁷. Esta dinâmica da escrita resulta também da sua orientação retórica para os tropos, para a metáfora: «ela não se deixa dominar por si mesma, pelo que ela própria engendrou, faz crescer no seu solo, sustentada pelo seu alicerce»⁴⁸; daí que Derrida pense a filosofia como um processo de metaforização, sugerindo ainda que é impossível pensar fora da metáfora e da retórica.

Ora, há que acrescentar, tal noção de escrita não se circunscreve ao campo estritamente linguístico, referenciando, ainda, todos os signos em geral – linguísticos ou não; a escrita funda quer a fala quer a escrita, como condição de linguagem, em qualquer das suas formas, está na base da comunicabilidade. Isto não significa que Derrida pense a escrita como algo anterior à linguagem: pensar a escrita não é levar a cabo uma revolução dos escritos, não é inverter a relação entre a fala e a escrita (em sentido restrito), entre significado e significante: é pensar o processo (temporização-espacamento) segundo o qual a escrita produz a linguagem: a escrita não é secundária ou acessória por relação com a linguagem, mas é-lhe essencial; essencial, enquanto condição de possibilidade da linguagem.

E, como Derrida esclarece, os traços da escrita valem para todas as ordens de «signos» e para todas as linguagens, «para além da comunicação semi-linguística, para todo o campo daquilo a que a filosofia chama experiência»⁴⁹; em suma, para a totalidade da linguagem-experiência, a que chama também texto geral ou global: assim, a escrita, a aqui-escrita, o texto, designam uma época, uma cultura, e Derrida pode afirmar que «não há fora-de-texto», dum texto que configura a história.

Como em todas as suas intervenções, também com a história ocorre algo de similar: «(...) tanto para o conceito de história como para qualquer outro, não podemos operar uma mutação simples e instantânea, ou mesmo riscar um nome do vocabulário. É necessário elaborar uma estratégia do trabalho textual que a cada instante tome uma velha palavra à filosofia para logo dela se demarcar. Era a isto que fazia alusão (...) ao falar de duplo gesto ou de dupla estratificação. Importa por um lado *invert*er o conceito tradicional de história e ao mesmo tempo marcar o *desvio*, velar para que ele não possa ser, na proporção da inversão e pelo simples facto de conceptualização, *reproprado*. É certamente necessário produzir uma nova conceptualização, mas dando-se bem conta que a própria conceptualização, e por si só, pode rein-

roduzir o que se queria “criticar”»⁵⁰. Se, em Althusser, é um processo sem sujeito que anima o curso da história⁵¹, onde a ideologia opera à maneira do simbólico (como em Lévi-Strauss ou Lacan), qual categoria invariante e atemporal que recorda o inconsciente freudiano, segundo Derrida, na senda de Nietzsche, a história é sem sujeito fundacional nem fins teleológicos, que versa acerca das problemáticas e como elas surgem, mediante estratégias textuais e não segundo a categoria da presença, permitindo pensar a história como escrita.

«Mais de uma língua»

Na sua «Carta a um amigo japonês» (1985), Derrida declarava que qualquer frase do tipo «a desconstrução é x» ou «a desconstrução não é x» carece *a priori* de pertinência, digamos que ela é pelo menos falsa»⁵². Se desconstrução «significava uma certa atenção às estruturas (que também elas não são simplesmente nem ideias, nem formas, nem sínteses, nem sistemas», «desconstruir era também um gesto estruturalista, em qualquer caso um gesto que assumia uma certa necessidade da problemática estruturalista», sendo «também um gesto anti-estruturalista – derivando por uma parte deste equívoco a sua fortuna»⁵³, associada nos Estados- Unidos ao «pós-estruturalismo». Pouco tempo depois, Derrida solta uma definição: «Se eu tivesse de arriscar, Deus me proteja, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, diria sem frase: *mais de uma língua*»⁵⁴. Surpreendeu assim todos, aos admiradores como aos detractores.

Poder-se-á ver nesta «definição» uma provocação da parte de Derrida? Foi muito mais que isso: essa definição, feita por preterição («Deus me proteja»), Derrida reitera-a novamente em 1996, n' *O Monolingüismo do Outro*, como se se tratasse dum texto canónico (citando a obra de 1988). Evocando nesse seu texto autobiográfico o gosto imoderado pelo que passou a denomi-

⁵⁰ *Positions*, p. 81.

⁵¹ Cf. a propósito de Althusser, Aclio S.E. Rocha, *Problemática do Estruturalismo*, op. cit., pp. 389-403. Refira-se a admiração que Derrida nutre por Althusser, para quem o seu ensinamento representa «seguramente alguma coisa de essencial no que permanece por compreender, ler, pensar e fazer (...) eis o que quero recordar aos que não terão sido do seu tempo ou que não terão tomado o tempo de se voltar para ele. Eis o que espero poder melhor dizer um dia, sem adensar, sobre Louis Althusser». Cf. «Louis Althusser» [texto pronunciado por Derrida aquando da morte de Althusser]. *Les Lettres françaises*, n.º 4, Dezembro 1990, p. 26. Cf. também D. Guénoun, «Althusser autographé», M.-L. Mallet (dir.), *L'animal autobiographique: auteur de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, pp. 231-249.

⁵² J. Derrida, «Lettre à un ami japonais» [1985], *Psyché: inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 392.

⁵³ *Ib.*, pp. 389, 390.

⁵⁴ J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Callilée, 1988, p. 38. Pouco tempo depois, mas em língua francesa, tendo em conta que retoma uma conferência pronunciada em 1984, nos Estados Unidos, e publicada (New York, Columbia University Press) em 1986.

No original: «Si j'avais à arrisquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: plus d'une langue».

⁴⁶ *L'écriture et la différence*, p. 436.

⁴⁷ *Positions*, pp. 109-110.

⁴⁸ «La mythologie blanche» [1971], *Marges de la philosophie*, p. 261.

⁴⁹ «Signature, événement, contexte» [1971], *Marges de la philosophie*, p. 376.

nar-se «desconstrução», enfatiza que a «única definição alguma vez arriscada, a única formulação explícita, foi um dia, é melhor recordá-lo aqui, "mais de uma língua"».⁵⁵ A definição de Derrida é, tal como ele mesmo reconhece, mais uma palavra de ordem que uma verdadeira definição, não se lobrigando nem gênero próximo ou diferença específica (como prescreve a lógica), não se tratando sequer duma frase: simplesmente, *mais de uma língua*.

Desde logo, é muito ambígua: «mais de» [*plus de*] engloba, em língua francesa, múltiplos sentidos, mesmo contraditórios: *Mais de*, terá um sentido de multiplicação, quando significar «em maior número»: *mais de uma língua*, exprimiria que é necessária mais de uma língua; uma, nunca é demais; a desconstrução tomaria o sentido dum imperativo pluralista: um único discurso é sempre redutor. Reconhecer-se-á aqui a preocupação anti-imperialista, anti-colonialista, do pensamento de Derrida; e também o sentido de descompartmentação, da disseminação, da liberdade. Esse sentido pluralista, que não é um relativismo, porque animado por um sentido honroso da justiça e da alteridade, não jorra o único segredo da fórmula arriscada: Derrida teria podido dizer «mais de línguas» («plus de langues»), no plural (no sentido de que «quanto mais línguas tivermos, melhor»); mas não, Derrida diz simplesmente «mais de uma língua», no singular.

Prosigamos: «mais de» tem outro sentido em francês, antinômico do anterior: *Plus de*, quer também dizer «nada mais», «basta»; «mais de uma língua», poderia então querer dizer: «si on pouvait s'en passer» [se pudéssemos evitar], experiência que traduziria a desordem e confusão pelas frustrações que a língua impõe; na verdade, ao falar, pressentimos que a língua não consegue dizer nem o que gostaríamos de exprimir nem como o expressar. Na verdade, encontramos em Derrida também esta experiência da língua como compartimentação: para dizer verdadeiramente o que queríamos dizer, seria necessário, *no limite*, «passar sem» a língua, porque esta encerra-nos em ordens, códigos, esquemas, que frequentemente há que desconstruir. Nesta acepção, a fórmula de Derrida é também insignia da desconstrução: importa desconfiar das categorias feitas da linguagem, da sintaxe, da gramática, de modo a estar sempre atento ao que a língua não consegue dizer, ao indizível, ao silêncio, à *vida* que não chega a fazer-se língua.

Se é necessário mais que uma língua para se eximir às imposições duma língua particular, é que há que prestar atenção à palavra; sugere-se, então, um terceiro sentido do quantitativo «mais de»: *mais de uma língua* quer dizer que importa também estar atento a tudo o que se sedimenta num acontecimento de língua, no sentido pulposo; como quando dizemos que extraímos mais [«plus de»] sumo duma laranja. *Mais de uma língua* significaria aqui que é preciso atender a tudo o que se produz, sem estar sempre visado no

⁵⁵ J. Derrida, *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, *Insertatum*, p. 2.

Cf. sobre esta definição, as interessantes reflexões, que seguimos, de J. Grondin, «La définition derridienne de la déconstruction: contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction», *Archives de Philosophie*, 62 (1) Janeiro-Março 1999, pp. 7-8.

acontecimento dum discurso, porque «a palavra diz sempre outra coisa mais que aquilo que ela diz».⁵⁶ Esta presença do outro no discurso corresponde ao que se poderia chamar o sentido *alegórico* da fórmula derridiana: a língua diz sempre mais do que ela pretende dizer. Essa é a razão pela qual é necessário entender sempre mais do que é dito, o que é dito sem ser dito, por preterição, etc. Ora, é também esta *mais-valia* do discurso que a desconstrução quer pôr em evidência, assumindo a herança da psicanálise, mas também a da hermenéutica alegórica.

Claro que as três acepções do *mais de* – em suma, o sentidos pluralista (multiplicuemos as línguas), anárquico (uma língua, já é demais) e alegórico (atenção ao não-dito) – são solidários, apesar da aparente antinomia semântica: é porque uma língua nunca preenche a promessa do «dizer» que é preciso mais que uma língua; quanto mais multiplicarmos as línguas, ou as possibilidades da língua, melhor nos prevenimos sobre os *limites* da língua como tal.

O pluralismo mais não é que o inverso da dor que nos impõe uma língua particular, quer se trate dum idioma ou da «língua da metafísica»; é este «sofrimento de linguagem» que representa a exigência mais fundamental da desconstrução, como Derrida confessa: «Ora jamais esta língua, a única que estou fadado a falar, enquanto falar me for possível, para a vida e para a morte, esta única língua, estás a ver, jamais será a minha. Nunca ela o foi na verdade. Percebes de repente a origem dos meus sofrimentos, pois que esta língua os atravessa de parte a parte, e o lugar das minhas paixões, dos meus desejos, das minhas preces, a vocação das minhas esperanças».⁵⁷ Em escritos recentes, pressentindo porventura o fracasso de comunicar tal sofrimento, por conceitos e ensaios, Derrida expõe-se de modo autobiográfico: descreve-se como judeu algeriano, mas que muito cedo se viu privado da sua dupla origem, judaica e árabe, possuindo a consciência viva dos limites da descrição identitária; como afirma, «uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, sofre-se só o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação».⁵⁸ Sem que isso lhe tenha sido expressamente interdito, os modos da censura são sempre mais subtis: ele não pôde jamais falar ou habitar as línguas de seus «antepassados» (o árabe e o hebreu); a única imagem que aprendeu e habitou terá sido o francês, habitando-a sem se sentir em casa; daí a sua constatação de partida, que só na aparência é contraditória: «Eu não tenho senão uma língua e ela não é a minha».⁵⁹ É que a única língua que conhece, que ama, foi sempre a língua do outro, à que foi condicionado do exterior; mas dum exterior que se metamorfoseou num interior, pois que se trata da única língua que ele pode efetivamente falar.

A prova do «monolingüismo do outro» é, portanto, universal: traduz a alienação essencial da condição de linguagem humana, mesmo que não seja

⁵⁶ *Mémoires pour Paul de Man*, p. 56.

⁵⁷ *Le monolingüisme de l'autre*, p. 14.

⁵⁸ *Le monolingüisme de l'autre*, p. 53.

⁵⁹ *Le monolingüisme de l'autre*, p. 13. Cf. J. Grondin, *op. cit.*, pp. 8-10.

sentida como tal: falar é conformar-se, resignar-se a jogos de linguagem que nos são impostos; é esquecer o que a experiência tem de insondável e de indizível. Nesta acepção, o «monolinguismo do outro» descreve uma condição universal: cada um aprendeu uma língua, mas que é também sempre a de outro; a nossa língua não é completamente a nossa; ela advém-nos daqueles que nos a legaram, ensinaram, que imitámos quando começámos a falar, *como* se fosse a nossa, até a uma identificação quase completa; ela nunca é total, como o recorda Derrida. A prova dos limites da linguagem, perante o sofrimento ou a alegria, recorda-nos que o «querer-dizer» se sujeita a esquematisações que nunca podem jorrar a peculiaridade da experiência verdadeira. E tudo, nesta inusitada definição – a palavra de ordem quase-canónica – permanece ambíguo. Não é tanto o termo «língua», embora não se saiba se se trata da linguagem em geral, dum língua particular, ou ainda dum língua que não é verdadeiramente língua, ou se se trata dum língua impossível língua originária ou dum língua quase messiânica, conforme ao desejo que formula no final desse seu livro.

«*A língua do outro*»

A desconstrução, em Derrida, interroga a ideia da paternidade do texto, põe em xeque a ideia do autor como aquele que é pessoalmente responsável pela verdade e pelo destino de seus enunciados. *A Farmácia* de Platão vai longe sobre o assunto, pondo a nu a ilusão de sentido, manifestando a sua instabilidade constitutiva; questiona, pois, a ideia da origem: o discurso constrói o sentido de seu objecto, assim como a tradução constrói o sentido de seu original. Nessa articulação problemática encontra-se também algo de essencial na relação entre desconstrução e tradução. A desconstrução não proporciona um conjunto de ideias que se disponibilizam para a tradução; com ela é possível desmontar-se a utilidade teórica dominante, dramatizar o carácter inevitável da *tradução*: saber o que é traduzir só se faz na tradução, quer dizer, só é acessível *traduzindo*.

Num dos textos onde Derrida aborda de forma mais explícita esta problemática, é quando analisa a narrativa bíblica; esta serve de fio condutor sobre a edificação frustrada da torre de Babel: «esta história relata, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, a sua necessidade *como* impossibilidade»⁶⁰. A referência inicia-se quando a tribo de Shem, palavra que quer dizer «nome» em hebraico, decide erguer uma torre para chegar aos céus e impor a sua língua a todos os povos. Seria uma língua que «o mais forte importaria ao universo e que, desse modo, tornar-se-ia língua universal»⁶¹.

Deus interrompe a construção e impõe o seu nome – Babel, nome de Deus ou do pai, palavra que também pode ser entendida como «confusão». Simultaneamente, foi instituída a diversidade das línguas e os Shem destinados e sujeitos à tradução, ao mesmo tempo necessária e impossível.

Se a dispersão das línguas destina os humanos à necessidade de tradução, trata-se também dum trabalho que nunca será completo: a tradução perfeita, a transparência, só seria possível com a imposição de uma única língua universal, como queriam os Shem; com tal referência, Derrida mostra como Deus, segundo o mito, ao mesmo tempo que dá o presente da heterogeneidade, da diversidade das línguas, oferece o veneno da impossibilidade de redução a um igual; torna-se necessária a tradução e manifesta-se a impossibilidade da transparência.

O mito de Babel tem as suas implicações. Como explica Derrida, ao querer construir um nome, impor uma língua universal, os Shem quiseram trazer o mundo à razão, e «essa razão pode significar, simultaneamente, uma violência colonial (pois assim eles universalizariam o seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana»⁶². Num único movimento, imporiam a sua razão ao mundo e trariam o outro à racionalidade. Na análise de Derrida, ao destruir a torre e impor o seu nome, Deus rompe com a transparência racional e interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico: os Shem não podem mais impor a sua língua, nem o seu sentido como o único; num único movimento, libera a razão universal – a razão não estaria mais sujeita a uma nação em particular, a um povo específico – e limita a universalidade, tornando impossível a univocidade e a transparência.

Reflectir sobre o mito de Babel e a impossibilidade de transparência significa, pois, reflectir sobre a tradução. Tradicionalmente, concebese a tradução como a transmissão do mesmo sentido ou da mesma forma de um original numa outra língua; espera-se que a tradução reproduza os valores do original numa troca com equilíbrio, ou seja, que traga a uma segunda língua os equivalentes em sentido ou na forma já presentes numa primeira língua.

A dispersão das tribos e a multiplicidade das línguas não permitem que se pense na absoluta igualdade de valores, na universalidade, na univocidade; mas, como a confusão absoluta é também impensável, a tradução vai situar-se num ponto intermediário, que não é o da transparência nem o da equivalência: cada signo relaciona-se com outros signos de modo diferente em cada língua e em cada texto dum língua. As análises de Derrida desafiam, pois, a noção de tradução como equivalência: a unidade e a homogeneidade pressupostas pela equivalência não têm lugar no reino da diferença instituído com a destruição da torre de Babel.

⁶⁰ «Des tours de Babel» [1980], *Psyché: inventions de l'autre*, p. 208. Como apoio, recorro ao mito de Babel, que Jacques Derrida aborda em vários dos seus textos, especialmente em *L'oreille de l'autre* (1982) e «Des tours de Babel» (1987).

⁶¹ *L'oreille de l'autre*, p. 135.

⁶² «Des tours de Babel», p. 210.

«Uma boa tradução é abusiva»

A desconstrução desautoriza os pressupostos hermenêuticos em torno da identidade, totalidade da obra e da simplicidade ou individualidade da assinatura; assim, as variações, as traduções, mesmo as abusivas (e Derrida diz que «uma boa tradução deve ser abusiva»), os deslocamentos, não emanam de uma unidade; ao invés, detecta a instabilidade que põe em questão as noções de autor, obra, fontes, gênese, sistema, continuidade, influências, interpretações, etc. A desconstrução irrompe num pensamento da escrita, que obriga a outra leitura, à escrita da escrita, atendendo às forças não intencionais inscritas nos sistemas significantes dum discurso que o tornam um texto.

O movimento da tradução, de produção de sentido, ocorre quando se busca, ou «se inventa» uma outra palavra «(a mesma e uma outra) para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra)»; este movimento (de deslocamento, do rastro, do suplemento) manifesta como a *desconstrução* põe em questão a *fidelidade* – a fidelidade do texto traduzido ao autor ou ao texto «original»: «a tradução é uma escrita, não é simplesmente uma tradução no sentido de transcrição, é uma escrita produtiva que é reclamada pelo original»⁶³. A percepção de «intocável» deixa de ser o ponto de partida; com efeito, outras dimensões devem ponderar-se, desde a importância da letra, da palavra, da interpretação dada a essa palavra pelo tradutor, até à importância disso na outra língua presente – em presença – na tradução.

Deixando de lado, de momento, a complexidade que a necessidade impossível da tradução tem, pode dizer-se que existe uma relação aparentemente muito clara, simples, entre dois textos (original e tradução) e dois subscritores (autor e tradutor), quando nos encontramos no caso da tradução dum língua noutra, que Jakobson chama «tradução interlingual»⁶⁴, no caso da tradução denominada «interlingual» – a que aqui interessa –, a condição mínima da tradução é a diferença entre duas línguas, caso contrário a tradução não seria nem necessária nem possível; o prefixo latino *inter* significa aquilo que está *entre*, numa posição intermediária, estabelecendo uma relação entre uma língua e outra, como interferência recíproca entre as línguas: *inter* é possibilidade de deslocamento.

E, todavia, o que permanece intraduzível, esse resto idiomático que resiste à tradução, é de facto o que exige necessariamente «ser-traduzido», quando a tradução, já não vista como uma mera transposição dum conteúdo semântico dum língua para outra, se entende então como o acontecimento dum novo texto. A tradução concebida como processo de transformação de um texto, de acordo com o modelo «energético» de tradução a que alude

Philip Lewis⁶⁵, produz um novo texto semelhante, paralelo ainda que diferente do que é denominado «original».

A «tese da tradutibilidade» é, pois, controversa: a tradução «fracassa», pois não há uma verdade formalizável que constitua o original: quando se assume que o sentido não está no texto, se constrói a partir dele, é possível afirmar que, pela *desconstrução*, compromete-se a hierarquização entre texto original e texto traduzido: ambos são produções de um sujeito e provocam interpretações e leituras várias; dir-se-á que não há identidade entre os textos, mas não há também equivalência textual entre as línguas visadas; com a tradução há transmutação na repetição do original em busca de sobrevida. Nessa *possibilidade necessária* de fracasso, renova-se o *double bind*, o vínculo duplo, possível e impossível, da relação entre as línguas, entre os textos original e traduzido, entre autor e tradutor.

Se o original só (sobre)vive a partir de uma leitura, podemos dizer que a origem também não é originária, o que gera também uma dependência do original em relação à tradução: «Um texto só vive mais se sobre-vive, e só sobre-vive mais se é *ao mesmo tempo* traduzível e intraduzível (sempre *à la fois*, *et: ama*, ao «mesmo» tempo). Totalmente traduzível, desaparece como texto, como escrita, como corpo da língua. Totalmente intraduzível, inclusivamente no interior do que se crê que é *uma* língua, morre de imediato»⁶⁶. O sentido de uma palavra e de um texto constitui-se pela presença de traços de outras palavras e de outros textos, que aparecem na leitura, ou até antes de cada leitura: a tradução, como produção de sentidos, torna-se assim inevitável. Então convirá, por outro lado, constatar a dívida que tem o original para com a tradução, que, como acontecimento, não pode ser vista como derivada e secundarizada por relação com o original; «nada é intraduzível num sentido, mas *num outro sentido* tudo é intraduzível, a tradução é outro nome do impossível»⁶⁷. O original deixa de ser a origem: desloca-se a própria relação de causa (original) e efeito (tradução): todo o sentido remete a outro, tudo é leitura; não há uma origem exclusivamente fora do texto, assim como não há uma origem que só dependa do texto, sem intervenção do sujeito.

Também a tradução não escapa à transformação e, portanto, à disseminação de sentidos constitutiva daquilo que aparece quer no texto original quer no texto traduzido. Como escrita de um novo texto, a tradução expressa-se mediante um acto singular, original, com novas incidências na outra língua; a tradução é mesmo o lugar por excelência para pôr à prova a lógica do texto, a sua origem e hierarquização. Entendida como impossível, a tradução é também inevitável; se a impossibilidade surge como a própria necessidade de se traduzir, pode também afirmar-se que um texto não pertence a um autor que garantiria à partida o seu sentido; daí que seja de pôr em questão

⁶³ L'oreille de l'autre, pp. 201-202.

⁶⁴ Esta distingue-se da «tradução intralingual» (interpretação de signos linguísticos por meio de outros signos da mesma língua) e de tradução «inter-semiótica» (interpretação, por exemplo, de signos linguísticos por meio de signos não linguísticos).

⁶⁵ Ph. Lewis, «Vers la traduction abusive», *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, pp. 253-261. Cf. C. Peretti, «Introduction», em Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Ed. Paidós, 1995, p. 10 ss.

⁶⁶ «Survivre», em *Parages*, pp. 147-148.

⁶⁷ J. Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, p. 103.

velhas concepções relacionadas com a tradução, a começar pela própria origem do sentido.

Questiona-se, desta forma, a hierarquização entre língua materna e língua estrangeira – esta tradicionalmente vista como secundária, derivada, que vem por acréscimo, aquela como única, interiorizada, a mãe, não havendo pontos de contacto entre elas. «E a tradução pode tudo, excepto marcar essa diferença linguística inscrita na língua, esta diferença de sistema de línguas inscrita numa só língua; no limite ela pode fazer passar tudo, excepto isso, excepto o facto de que há, num sistema linguístico, talvez várias línguas, algumas vezes, eu diria até sempre, várias línguas, e há impureza em cada língua»⁶⁸. Cada palavra, em qualquer língua, é a manifestação de uma leitura e pode ser considerada «estrangeira» cada vez que a utilizamos de uma outra forma.

A impossibilidade da tradução não reside só na dificuldade que podem apresentar certas resistências textuais, certos termos ou certas passagens mais ou menos complexas e singularmente idiomáticas ao serem vertidas numa língua para outra; a impossibilidade da tradução está também em que, seja qual for a solução que se adopte para traduzir o efeito de pluralidade de mais de duas línguas implicadas dentro dum mesmo texto, o próprio acontecimento que supõe tal multiplicidade permanecerá intraduzível; ora, tentando preservar tal efeito de pluralidade, utilizando-se várias línguas para o traduzir, importa perguntar – como o faz Derrida –, se isso se pode continuar a chamar «traduzir».

A mesma polarização espelha a relação original-tradução: para a meta-física ocidental o primeiro é sempre o intocável, o sagrado, aquele que pode ser retraduzido, enquanto o segundo é aquele que não existe sem o original; a relação original-tradução retrata, pois, uma das manifestações mais eficazes do logocentrismo, do falocentrismo, na medida em que o original aparece como masculino e a tradução o feminino, como o primeiro pólo dessa dualidade. Ela constrói o sentido do original, numa estrutura de iteração, de modificação dentro da repetição; quer dizer, a tradução depende do original para essa construção, assim como o original depende de uma leitura que garante a sua sobrevivência.

«O direito de tudo dizer»

Também literatura e democracia estão ligadas, impensáveis uma sem a outra; ambas estão votadas ao direito incondicional de tudo dizer: «A literatura é uma invenção moderna, inscreve-se nas convenções e instituições que, para reter só este traço, asseguram o *direito de tudo dizer*. A literatura liga também o seu destino a uma certa não-censura, ao espaço da liberdade democrática (liberdade de imprensa, liberdade de opinião, etc.). Não há democracia sem literatura, não há literatura sem democracia»⁶⁹. A literatura

não é somente uma prática estética, mas uma instituição social, histórica, política, jurídica. Então, do ponto de vista da possibilidade, a literatura é democrática e a democracia deve conceder-lhe um direito incondicional: a literatura não é um campo autónomo, apenas regido por suas leis internas, mas o seu destino está conexo com o da história e o futuro da democracia.

Nesta sequência, algo homólogo ocorre com a filosofia; compreende-se que a obra *Do direito à filosofia* (1975), que protestava contra as limitações institucionais do ensino da filosofia, foi um trabalho a um tempo filosófico e político sobre a situação do ensino e da investigação nas escolas e nas universidades, em suma, sobre as instituições; portanto, um trabalho de cariz desconstrutivo. «Desconstruir» a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas ao mesmo tempo desde um certo exterior por ela inqualificável, inominável, determinar o que essa história pode dissimular ou proibir, fazendo-se história por essa repressão algo interessada. Nesse momento, por esta circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia – isto é, do Ocidente –, produz-se um certo trabalho textual que dá um grande prazer»⁷⁰. Com efeito, a filosofia é uma disciplina entre muitas outras, elemento duma série, mas ao mesmo tempo ela sai desta imanência para descrever e mesmo construir a série donde ela é parte⁷¹; a filosofia tem um elo institucional com a universidade⁷², não somente porque ela tem aí lugar, mas porque o conceito moderno de universidade é dela tributário.

O pensamento de Derrida apresenta-se normalmente como um comentário de textos filosóficos, o que torna ainda mais complexo o seu pensamento; não somente torna necessário o conhecimento da obra em análise como as bases do próprio projecto desconstrutivo; todavia, «a passagem para além da filosofia não consiste em virar a página da filosofia (o que muitas

⁶⁸ *Positions*, p. 15.

⁶⁹ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Gallilée, 1990, p. 428 ss. Cf. também J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Unesco-Verdier, 1997.

Trata-se também de um percurso militante desenvolvido no GREPH (Grupo de Pesquisas sobre o Ensino Filosófico), constituído em 1974, cujo empenhamento foi também o do *direito à filosofia*, ameaçada que estava pela reforma Giscard-Haby, cuja iniciativa gerou um movimento de opinião que alastrou a toda a França e levou à desistência pelo poder político dessa reforma de indole tecnocrática: atingir as instituições é aliás um dos traços que distingue a desconstrução dum simples crítica. Tais trabalhos prosseguiram quer com a criação do Colégio Internacional de Filosofia – com vista a empreender um trabalho que não era possível nas Escolas tradicionais –, de que Derrida foi o primeiro director, e nos seminários que ministrou quer na Escola Normal Superior – alguns dos quais tive o grato privilégio de seguir –, quer na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (estes últimos já na década de 90).

⁷² Jacques Derrida, buscando a sua raiz e princípio, sustém que «a universidade moderna *deveria ser sem condição*», referindo-se àquela cujo modelo europeu, após uma história rica e complexa, se tornou prevaletente; ademais, ela «exige e deveria ver reconhecida em princípio, além daquilo que designamos por liberdade académica, uma liberdade *incondicional* de questionamento e de proposição, mesmo, mais ainda, o direito de dizer publicamente tudo o que exigem uma pesquisa, um saber e um pensamento de *verdade*. (...) A universidade *faz profissso* da verdade. Ela declara, promete, um compromisso sem limite para com a verdade» – conforme afirma em *L'Université sans condition*, Paris, Gallilée, 2001, pp. 11-12.

⁶⁸ *L'oreille de l'autre*, p. 134.

⁶⁹ *Passions*, pp. 64-65; o itálico é nosso. Cf. M. Goldschmit, *op. cit.*, p. 126-127.

vezes é filosofar mal), mas em continuar a ler duma outra maneira⁷³. Na verdade, a questão do ensino, e do ensino da filosofia, é uma das suas grandes preocupações; antes de mais, porque todo o ensino – mesmo que não se trate do ensino da filosofia –, o estilo e tipo de ensino, é atravessado por uma ideia filosófica.

Interessou-se por questões políticas, desde logo questionando a autoridade, as hierarquias, a lei, a comunicação, as identidades, mas inquirindo algumas instituições, quer fomentando a mutação das antigas quer promovendo a criação de novas. Se desconstrói ideias políticas – como a noção de «razão ilustrada» como força política, as aporias do contrato social, a democracia –, desconstrói textos, como a «Declaração de Independência» dos Estados Unidos⁷⁴, na verdade, há que ser já independente para a declarar, mas essa independência obtém-se também declarando-a. Ademais, ocupa-se do cosmopolitismo⁷⁵, em especial da questão da identidade europeia⁷⁶, do desarmamento nuclear, da emancipação dos povos.

A sua estratégia não deixa de ser radicalmente política: deslocar o que foi minorizado e oprimido, fazer aparecer que o que é dominado transborde e constitua aquilo que o domina. «Como nada pareceu mais mal compreendido que os pretendidos «efeitos políticos» da desconstrução, diremos primeiramente que é somente com a condição que tudo não seja político que a política tem alguma probabilidade de se pensar, e que de facto a desconstrução é o mais radicalmente político dos discursos»⁷⁷. Todavia, a política da desconstrução não se deixa assimilar pelo pensamento revolucionário: este é teleológico, constitui-se a partir duma origem e em ordem a um fim, num quadro metafísico, tentando inverter hierarquias sócio-políticas, numa envolverência

⁷³ *L'écriture et la différence*, p. 421.

Deste modo, propõe as suas teses a partir de dificuldades que pretende manifestar quer em textos de Platão (*La dissémination*, 1972), de Rousseau, Saussure (*La grammatologie*, 1967), Freud, Lévi-Strauss, Foucault (*L'écriture et la différence*, 1967), Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger (*Marges de la philosophie*, 1972), ou o livro *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (1980), *Spectres de Marx* (1993) – só para citar alguns exemplos.

Sobre os «espectros de Marx», que pensamos analisar proximoamente, é interessante a sua abordagem: «Marx permanece junto de nós um imigrado glorioso, sagrado, maldito mas ainda clandestino, como o foi durante toda a sua vida. Ele pertence a um tempo de disjunção, a este «*time out of joint*» onde se inaugura laboriosa, dolorosa, tragicamente, um novo pensamento das fronteiras, uma nova experiência da casa, do junto-de-si e da economia. Entre terra e céu. Do imigrado clandestino, não será necessário apressar-se em fazer uma proibição de estadia ou, o que artisa sempre voltar ao mesmo, de o domesticar. De o neutralizar por naturalização. De o assimilar para cessar de se fazer medo com ele. Ele não é da família mas não será preciso reconduzi-lo, uma vez mais, também ele, à fronteira» (*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 276-277).

⁷⁴ Cf. J. Derrida, *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* [Virgínia, 1976] Paris, Galilée, 1984, pp. 11-32. Cf. também G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, pp. 212-223.

⁷⁵ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* [1996], Paris, Galilée, 1997.

⁷⁶ J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991. Cf. Acllio S.E. Rocha, «Linguagem e Europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?», *Diacrítica*, n.º 11, 1996, pp. 30-35.

⁷⁷ G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 214.

que acaba por ser conservadora; ora, não é propriamente esse o interesse de Derrida: interessa-lhe mais deslocar, não se enredar em termos de programas, resistindo a alienar-se.

Importa notar que a desconstrução não é uma nova figura da sofística (como o alegam alguns dos críticos); nas suas várias incidência inquire acerca da condição tropológica da linguagem da filosofia (figuras, metáforas, metonímias, mas também traduções, transferências, etc.). Tal monolinguísmo não se limita à linguagem; é-o de toda a cultura, que do mesmo modo nos é inculcada: esta ciência, aqueles clássicos, esse cânon, tais delicadezas, etc.; é neste sentido que Derrida nos fala da «estrutura colonial de toda a cultura»⁷⁸, ela impõe os seus interditos, os seus quadros, as suas normas, a sua violência. A sua relação com a metafísica não constitui a sua negação, sem a qual nada é pensável; esta não-negação da metafísica não significa, inversamente, adesão ao sistema metafísico. Para Derrida importa preservar a memória destas imposições e do que elas reprimem, saber tudo o que não é ela; é esta, a *ética da desconstrução*, a que respeita a alteridade, mesmo que o não chegue a dizer.

⁷⁸ Cf. *Le monolingue de l'autre*, p. 69. Cf. J. Grondin, *op. cit.*, p. 10 ss. S. Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible* [1984], trad. do italiano, Paris, Cerf, 1994, pp. 197-198.