

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JÉSSICA DA SILVA FERREIRA

ASPECTOS DA DESCONSTRUÇÃO E DA LINGUAGEM NO  
PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

UBERLÂNDIA/MG

2016

JÉSSICA DA SILVA FERREIRA

ASPECTOS DA DESCONSTRUÇÃO E DA LINGUAGEM NO  
PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

Dissertação a ser apresentada ao Curso de  
Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de  
Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia  
Contemporânea, na Linha de Pesquisa Filosofia  
Social e Política.

Orientadora: Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano.

UBERLÂNDIA/MG

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

F383a      Ferreira, Jéssica da Silva, 1990  
2016      Aspectos da desconstrução e da linguagem no pensamento de  
Jacques Derrida / Jéssica da Silva Ferreira. - 2016.  
86 f.

Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Alteridade - Teses. 3. Desconstrutivismo -  
Teses. 4. Derrida, Jacques, 1930-2004 - Teses. I. Amitrano, Georgia  
Cristina. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

---

ASPECTOS DA DESCONSTRUÇÃO E DA LINGUAGEM NO  
PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Política

Uberlândia, 30 de agosto de 2016.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella  
Universidade Federal de Uberlândia/UFU  
Examinador

Prof. Dr. Wojciech Starzynsk  
Universidade Federal de Uberlândia / UFU  
Examinador

Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano  
Universidade Federal de Uberlândia / UFU  
Examinadora

## RESUMO

Jacques Derrida, Filósofo franco-magrebino, tem a sua importância no pensamento filosófico por conta de suas considerações, principalmente, sobre o pensamento da desconstrução, da *différance* e da alteridade. Pensando nisso, esta dissertação tem como objetivo principal investigar em que sentido a linguagem é tanto um objeto de desconstrução quanto um elemento de alteridade. Para tanto, considerar que o pensamento derridiano, muitas vezes, pode ser entendido como um labirinto conceitual no qual nada se define sozinho, mas, antes, articula-se a toda a trama conceitual que o filósofo tentou nos propor. Assim, no primeiro capítulo tentamos dar conta dos rastros nietzschiano e heideggeriano. Já no segundo capítulo buscamos percorrer os caminhos da linguagem, desde seu nascimento com o grito até sua forma mais elaborada e arquivável.

Palavras-chave: Derrida, Alteridade, Desconstrução, *Différance*, Linguagem

## ABSTRACT

The Franco-Maghrebi philosopher Jacques Derrida has its importance in philosophical thought because of his considerations, most of them about the deconstruction thought of *différance* and alterity. In this way, this dissertation aims to investigate how can the language be both a deconstruction object as an alterity's element. Therefore, the Derrida's thought should be considered, in many cases, just like a conceptual maze in which nothing is defined by itself, but rather is linked to all the conceptual plot that the philosopher tried to propose. So, in the first chapter we try to acquaint the Nietzschean Heideggerian trail. In the second one, we seek to the paths of language, from its birth with the primitive scream to its most elaborate and archivable form.

Keywords: Derrida, Alterity, Deconstruction, Différance, Language.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu pai. Mais uma vez e uma vez mais, por todo amor! Por fazer dos meus projetos seus e por me ajudar a não desistir. Sem você eu já teria abandonado a própria vida há muito tempo.

Agradeço à espiritualidade que tem cuidado de meu coração e alma, auxiliando-me a acumular dharma e atribuindo um significado maior pra isso que chamam viver.

Ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia nas pessoas da Professora Geogia, do Professor Alexandre e do Professor Dennys, tanto pela oportunidade quanto pela paciência. Igualmente agradeço ao Professor Alcino e ao Professor Wojciech Starzynsk pela disposição em ler meu trabalho.

Com um amor infinito agradeço a minha avó, que mesmo em outras esferas existenciais continua mandando suas vibrações de amor, permitindo assim que eu exista. Tudo que eu fiz foi buscá-la nas páginas derridianas da alteridade e, descobrindo seu mundo dentro de mim, pude viver mais um pouco, ainda que meu ser seja diminuto demais pra esse amor. Lanejar quando soprou a sua flauta sabia que eu seria sua enquanto a eternidade existisse. Rogo para que a vida seja um caminhar para mais um abraço.

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| INTRODUÇÃO.....  | 8  |
| PRIMEIRO CAPÍTULO  |    |
| DESCONSTRUÇÃO.....   | 15 |
| 1.1Desconstrução.....  | 15 |
| 1.1.1Rastro nietzschiano.....                                      | 18 |
| 1.1.2A desconstrução e a história da destruição da metafísica..... | 20 |
| 1.1.3Arquivamento freudiano.....                                   | 23 |
| 1.1.4A desconstrução e a linguagem.....                            | 27 |
| 1.2A Alteridade: o encontro do Eu com o Tu.....                    | 29 |
| 1.2.1A relação Eu-Tu.....  | 36 |
| SEGUNDO CAPÍTULO   |    |
| O NASCIMENTO E O DESENVOLVIMENTO DA LINGUAGEM.....                 | 46 |
| 2.1Teorias sobre a Linguagem.....                                  | 46 |
| 2.2A Escritura Gramatológica.....                                  | 54 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS.....  | 81 |
| REFERÊNCIAS.....   | 85 |





## INTRODUÇÃO

Jacques Derrida nasceu na Argélia em 1930 e depois se mudou para a França, primeiro sentiu as marcas do colonialismo e depois o assombro do nazismo, principalmente por ser judeu. As suas raízes e a sua herança cultural refletem diretamente em sua obra, tanto no que diz respeito ao Colonialismo presente nas relações de escritura— da imposição e da violência que os homens usam para tentar dominar outro povo dito inferior por não possuir escrita— quanto considerando o estrangeiro e a responsabilidade junto à hospitalidade. Ser estrangeiro, ser recebido ali e ali também receber, sentindo-se em casa. Ora, Derrida era um estrangeiro e isso o fez olhar mais precisamente para a questão do outro, para a questão da alteridade absoluta e para tantas outras questões que permeiam a sua obra.

No ano de 1967 Derrida publica na França três obras: *Gramatologia*, *A Escritura e a Diferença*, e *A voz e o Fenômeno*. Nelas já encontramos o pensamento de desconstrução, pelo qual, talvez, Derrida seja mais conhecido. É importante ressaltar que desconstruir não é destruir. A desconstrução, neste caso, seria um trabalho que parte de dentro das unidades significantes, onde se encontrariam os princípios que tanto formam as unidades significantes quanto podem desmontá-las. A Desconstrução seria, portanto, como uma desmontagem para uma nova montagem, considerando a memória das coisas, a alteridade e a herança.

Para Derrida, a desconstrução seria um pensamento pelo qual não se pode guiar de maneira consciente, seria um guiar-se não-consciente, com dois momentos fundamentais. O momento de inversão e o momento de deslocamento. Primeiro teríamos o momento de inversão, que é primeiro, mas não anterior, e depois o deslocamento. Num movimento de desconstrução deveríamos colocar no centro da discussão aquilo que até então fora colocado de lado, às margens do pensamento, e romper com os polos conceituais, olhando para além da coisa mesma. No próprio discurso que se deseja desconstruir já estariam as premissas da desconstrução desse.

Por isso, o pensamento da desconstrução tentaria o tempo todo dar conta das relações de alteridade, na forma de rastros, de heranças de outros pensamentos. A desconstrução, por exemplo, traria rastros de Nietzsche, Heidegger e Freud, que destacamos neste trabalho.

Assim, o pensamento da desconstrução carregaria a herança da superação do homem pelo homem proposta por Nietzsche. Alcançar o *além do homem* pela metamorfose do espírito. O espírito que se recolhe em si se depara com um camelo, depois se transforma em criança e por fim em leão. Ele se desconstrói e com a força do leão se reconstrói. Além disso, ressaltamos também as páginas de Nietzsche sobre o *vir-a-ser* de Heráclito, considerando o homem como uma necessidade constante de sempre mudar, de sempre se superar *transvalorando valores*.

A desconstrução também nos lembra Heidegger quando este nos propõe a destruição da história da ontologia através da pergunta pelo sentido de ser. Destruição não no sentido de nos desfazer da história da ontologia, mas no sentido de delimitar a tradição ontológica. Desse modo, voltar na história da ontologia e ver em que sentido se perguntou pelo sentido de ser e elaborar novamente essa questão perguntando-se e construindo uma nova história da ontologia a partir da pergunta pelo sentido de ser, pelo Dasein, essa seria a maneira de se ter uma verdadeira metafísica, segundo Heidegger.

Além disso, sofreríamos a todo tempo a tentação de gravar, guardar para a posteridade o que a nossa cultura possui de melhor. Para Derrida, essa tentação seria o que Freud nomeia como pulsão de morte. Por medo de morrer e acabar, arquivamos; por medo do esquecimento, arquivamos. Arquivo que pode ser tanto o lugar quanto aquilo que se arquiva. Contudo, arquivar, deixar ali gravado para não morrer é, em certa medida, matar, pois o escrito permanece sempre o mesmo, sem ter quem o possa socorrer, acrescentar algo que seja necessário ao entendimento.

Nesse ponto, entramos na noção de linguagem trabalhada por Derrida. Este parece considerá-la como uma das formas de alteridade. Enquanto se lê, enquanto se vai à escritura do outro, exerce-se a alteridade, ou seja, a escritura acaba por proporcionar a alteridade que torna a nossa existência possível, enquanto se lê pode-se reviver um gozo já sentido, e, nesse caso, pode-se viver o gozo sentido por outrem. A alteridade se

exerce na acolhida das diferenças, pois somos todos diferentes na diferença, que é a condição de possibilidade da alteridade.

Embora o problema da linguagem nunca tenha sido um problema qualquer, agora ele se encontra no horizonte mundial de inúmeras e variadas pesquisas. Para Derrida, a desvalorização da palavra “linguagem” denota uma crise que também é um sintoma, “indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica deve determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático.”<sup>1</sup> Além disso, para ele, a escritura começa a ultrapassar o conceito de linguagem, “a escritura *compreenderia* a linguagem”<sup>2</sup>

Nesse sentido, foi de interesse para essa pesquisa ressaltar a linguagem, seja na forma de escritura grafada ou não. Escritura que porta a morte e em muitos casos a imposição de uma cultura sobre a outra. Escrita que guarda o que se acredita ter de melhor em uma cultura e apaga o que se crê bárbaro, refletindo a violência da imposição de um modo de ser sobre o outro que não mais limita a memória à oralidade.

Ora, se a alteridade nasce no momento em que nos deparamos com o outro, no primeiro encontro, quando tal fitar de olhos provoca o medo absoluto, aí o outro se torna outro como *outro*, não só em relação a mim, mas como outro em relação a si mesmo. Quando se vê o outro como outro se sente a ameaça, só podendo responder a isso considerando o outro como outro em relação a si.

É desse encontro de outros que a linguagem nasce, por assim dizer, quando os homens se encontram precisam se comunicar e aí nasce a linguagem; a linguagem grafada ou não é, portanto, uma forma de alteridade. Na forma de escritura pode portar a morte e em muitos casos a imposição de uma cultura sobre a outra. Escrita que guarda o que se acredita haver de melhor em uma cultura e apaga o que se crê bárbaro. A violência da imposição de um modo de ser sobre o outro que não mais limita a memória à oralidade. Ressaltamos ainda que enquanto se escreve perde-se tempo de vida, enquanto se está sentado escrevendo o passado para os que virão perde-se o presente.

---

<sup>1</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p.7

<sup>2</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 8

A língua, para Derrida, começa com o grito e depois vai se articulando. O sentido próprio que seria uma relação entre a ideia e o afeto que ela exprime e a “*inadequação da designação* (metáfora) que *exprime propriamente* a paixão”<sup>3</sup>. Nesse sentido, o medo faria com que se vissem gigantes onde há homens e, desse modo, a palavra figurada nasceria antes da palavra própria, já que o significante — ideia do objeto — é metafórico. Por mais que se veja que os homens são homens e não gigantes, preserva-se a palavra e com ela o sentido que primeiro lhe foi dado pelo medo; “a ideia ‘gigante’ é, ao mesmo tempo, o signo próprio metafórico do objeto (homem) e o signo metafórico do afeto (terror).”<sup>4</sup> A metáfora possui relação direta com o *outro*. Onde se poder pensar que o medo absoluto produz a metáfora, sendo este o primeiro encontro do outro como *outro*, não só em relação a mim, mas como outro em relação a si mesmo.

A linguagem possui tanta importância que Jacques Derrida inicia seu escrito dedicado à diferença e à escritura falando justamente da linguagem. É na linguagem ou por ela que se observam questões como os sinais e o que uma época pode nos mostrar sobre as suas características, além disso, parece-nos ser na linguagem que todo o resto se “materializa”, por assim dizer, como a violência. É na possibilidade da palavra que se dá a cultura, é nessa possibilidade que o homem se faz homem.

Assim, mesmo ampla, a linguagem não daria conta das coisas dela mesma; haveria um significante do significante; uma espécie de transbordamento e o centro deixaria de ser centro, instalando-se uma crítica ao Estruturalismo. Derrida propõe que pensemos uma estrutura em que o centro não seja centro, a história desse centro “a plena presença, a pura presença a si” recebe os mais diversos nomes, entre eles: *eidos*, *arkhé*, *telos*, *ousia*, essência, existência, consciência, Deus, homem, coisa em si, a coisa mesma, diferença, o Ser, o Outro; mas o que acontece é que o centro sempre está ausente, ele “sempre é um rastro, nem presença, nem ausência, mas efeito de uma referencialidade aberta”<sup>5</sup> e é essa abertura que permite que as coisas e a vida aconteçam.

O que antes fora o centro passa a ser visto como um não-lugar no qual acontecem substituições de signos. Nesse momento, a linguagem assume o campo problemático da universalidade, no qual tudo é discurso e não há morte, mas limites a

---

<sup>3</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. p.336

<sup>4</sup> DERRIDA, J. *Gramtologia*. p.337

<sup>5</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008. p. 129

serem superados. Para Derrida, nada morre, pois tudo tem limites que devem ser superados. Ora, transgredir e superar são os termos nietzschianos que anunciam o novo e o melhor, considerando que o melhor que se pode ter da vida ainda está por vir. É preciso que se supere o que se firma no hoje, os valores de hoje para se ter algo melhor, em outras palavras, há uma crítica à cultura e à transgressão da metafísica que faz justiça ao movimento do pensamento que Derrida chama de desconstrução.

Em Derrida há uma noção do que se conserva e do que se supera. A superação sempre, de alguma maneira, é um colocar para fora. Pode-se dizer ainda que superar é desconstruir, superar a tradição para se construir algo novo. Nietzsche critica a cultura enquanto isso critica a sociedade e, por isso, o modo de ser. Todo homem forte foi fraco e, para Nietzsche, elegemos valores supremos que precisam ser superados. Tentar se conservar pautando-se nesses valores supremos criados é uma fraqueza diante da vida. Tem-se que superar esses valores e essa superação se dá pela escritura. Cabe a quem escreve superar os valores, pois, enquanto escreve, e o poeta é sempre quem melhor ilustra isso, se escreve a si mesmo. Essa é a oportunidade de superar os valores estabelecidos e mostrar os seus próprios.

Considerando o que fora dito, limitar-nos-emos a desvendar as noções de desconstrução e linguagem. Em sua obra *Gramatologia*, Derrida pretende abarcar esse pensamento pela linguagem na forma de escritura. Acreditamos que a escrita, que sempre foi usada por diversos motivos, entre eles levar o consolo de Deus aos corações desesperados, declarar o amor às musas, contar e manter as odisséias de diversos povos, é também uma forma de violência no momento em que, de forma sutil, impõe uma cultura sobre a outra.

O homem se faz homem pela escritura. Alguém só pode escrever se houver um querer-escrever, pois é esse querer que representa um comprometimento com a escritura e, por isso, a sua possibilidade; é o querer e não o desejo. Para Derrida, Hegel foi o último pensador do livro e o primeiro pensador da escritura. Derrida mostra uma postura de se pensar a experiência da escritura no momento mesmo em que um povo é constituído. Embora em Derrida seja um equívoco se pensar povo ou nós, o filósofo aponta para uma experiência de se pensar um povo que se afirma com a experiência da escritura. De uma forma simples, podemos dizer que o povo se torna povo com a escritura; daí Kant, por exemplo, só ser Kant depois da *Crítica*, Cervantes só se tornar

Cervantes depois de *Dom Quixote*. O mesmo acontece com os demais. O “eu” derridiano é tanto produção da escritura quanto o que produz escritura. Mas a escritura do poeta se perverte ao se tornar representação, pois é o seu ser que está em questão em seu livro.

Nesse contexto, o trabalho ora proposto se encontra dividido em dois capítulos. O primeiro intitulado “O Movimento da Desconstrução” tenta tratar desse movimento desconstrutivo, de suas fases e de seus rastros. Tratamos de algumas possíveis definições para esse pensamento e de seus movimentos.

Além disso, tentamos destacar a alteridade, pois, como dito anteriormente, o pensamento da desconstrução tenta fazer justiça a ela. Nesse sentido, foi necessário que falássemos sobre a escritura e fôssemos ao texto de Buber para falarmos de sua palavra-princípio que, quando dita por um Eu-Tu, proporciona a relação de alteridade e de amor. Não deixando de lado a noção de hospitalidade tão cara a Derrida, em que eu, estando em casa, cumpro com os ritos do anfitrião e ofereço hospitalidade ao estrangeiro que não só passa a ser amigo como também me incumbe da responsabilidade de carregar o seu mundo, quando este tiver superado o limite da vida.

No segundo capítulo tratamos da linguagem a partir das teorias que foram construídas sobre esta. Sabemos que o homem sempre esteve em busca da linguagem tentando saber como ela nasceu, como se desenvolveu e como se tornou múltipla. No século VII a.c., por exemplo, o Faraó Psamético I com o objetivo de saber qual seria a língua mais antiga e portanto a língua natural dos homens mandou que se confinassem duas crianças recém nascidas. Somente uma pessoa tinha contato com elas para lhes alimentar com a orientação de não pronunciar nenhuma palavra perto delas. O Faraó acreditava que naturalmente elas falariam. Depois de dois anos foi possível ouvir um balbuciar “bekos”, que em frígio antigo seria “pão”, então o Faraó concluiu que o Frígio seria a língua mais antiga da humanidade.

Muitas foram as teorias que tentaram dar conta da linguagem e num primeiro momento tentamos explicar sobre elas: a racionalização da língua, que culminou com a Gramática de Port- Royal, o Gerativismo e, por fim, o Estruturalismo criticado por Derrida em *Gramatologia*, chegando à noção derridiana de escritura e linguagem.

Para Derrida, a língua nasce como um elemento de cultura quando os homens se encontram. Quando dispersos na natureza, os homens se sentiam ameaçados uns pelos outros precisando de alguma forma de linguagem para manifestarem suas emoções. No início os gestos e acenos, depois a voz. Esta nasceu com o grito e foi se articulando.

Conforme aos grupos sociais iam se desenvolvendo as línguas também foi. Desse modo, Derrida toma emprestado de Rousseau os três modos de sociedade e de linguagem correspondentes. Uma sociedade selvagem e caçadora teria como escritura a pictografia. Uma sociedade bárbara e de hábitos pastores teria uma linguagem ideofonográfica. Já num terceiro estágio, a sociedade civil e lavradora teria como linguagem a escritura fonográfica analítica.

Chegamos ao livro, que torna o acontecimento presente e ausente ao mesmo tempo, numa relação constante de alteridade. O livro nos proporciona reviver algo vivido por nós ou por outrem, que se tornaria presente e ausente na medida em que se é apenas uma lembrança. Uma lembrança arquivável.

Podemos, então, elencar como uma possível consideração final para este trabalho o fato da linguagem ser um elemento um tanto desconstrutível, pois, enquanto é um elemento simbólico, pode ser usada para desconstruir. Usamos a linguagem como um elemento que classifica as sociedades em superiores e inferiores; como um elemento que nos proporciona a alteridade; como um elemento; elemento de morte que garante que continuemos vivos nos arquivos de memória superando o limite da morte.



## PRIMEIRO CAPÍTULO

### DESCONSTRUÇÃO

Considerando as obras derridianas, o seu pensamento aparece a muitos comentadores como algo labiríntico, em especial, o pensamento da *desconstrução*, contudo, todo conceito que se queria definir requer que se fale dos outros. Assim, muitos definem a obra de Derrida como uma trama na qual não há um só centro, mas vários se entrelaçando e formando a teia conceitual. O pensamento de Jacques Derrida é permeado por rastros de outras personagens da literatura filosófica, que se somam ao pensamento da desconstrução de conceitos, como o logocentrismo, e trazem para o centro da discussão pensamentos que antes se encontravam marginalizados. Assim, a obra derridiana é cheia de centros e não possui nenhum conceito isolado. Ou seja, todos os conceitos derridianos não só se rastreiam como se articulam entre si formando o labirinto conceitual do que chamam o pensamento da *Desconstrução*

#### 1.1 Desconstrução

A *desconstrução* é o pensamento de que não se pode se guiar com consciência, embora não seja um orientar-se desorientado ou inconsciente. A *desconstrução* só permite uma orientação *não-consciente*, tendo sempre em mente que algo sempre nos escapa, mesmo que pareça estar tudo ali.

No pensamento da *desconstrução* não há um passado que possa ser considerado futuro ou *thélos*, pois não há uma razão como arqueologia. Além disso, a única coisa que se poderia dizer que é o objeto da *desconstrução* seria o rastro, ou grama.<sup>7</sup> A

---

<sup>7</sup> Conforme HADDOCL-LOBO, 2008, p. 16

*desconstrução*, portanto, configura-se em um pensamento cheio de rastros, não bastando apenas ler os livros derridianos, mas, antes, é preciso seguir alguns desses rastros.

Eis o labirinto no qual se configura o pensamento da *desconstrução*. Aventurar-se por ele requer que se tenha sempre em mente dois momentos fundamentais: primeiro, mas não antes, o momento da inversão no qual aquilo que a filosofia deixou de lado, à margem, seria colocado em destaque dando importância a temas como a escrita, o significante, a mulher, a loucura e outros tantos. Segundo, mas não depois, ter-se-ia o momento do *deslocamento* que consiste em romper com os polos, já que, para Derrida, o feminino, por exemplo, é algo que está para além da mulher, é algo que ultrapassa a distinção homem/mulher, abrindo infinitas possibilidades para diferenças sexuais.<sup>8</sup> Por isso, não seria possível tomar partido diante de um pensamento, a única possibilidade estaria em se apoiar em uma posição.

O ato do pensamento da *desconstrução* precisa que no próprio discurso que se deseja desconstruir estejam acolhidas as premissas deste. O discurso que assume a responsabilidade da *desconstrução* tem de assumir uma responsabilidade crítica, pois a desconstrução da história da metafísica é contemporânea ao discurso da etnologia e do etnocentrismo.

Haveria, portanto, uma espécie de estratégia geral da *desconstrução* que apontaria para a hierarquia de dicotomias conceituais e para o que há de *impositivo* e *conflitivo* nessa oposição. Assim, a parte que sofreria imposição poderia, até certo momento, não reivindicar seus direitos e até ser ignorada quando o fizesse, mas essa reivindicação seria algo incontornável. Ora, é justamente isso que faz com que Derrida aponte para a necessidade do momento de *inversão*, dizendo:

Insisto muito e incessantemente na necessidade desta fase de inversão que talvez se tenha procurado desacreditar apressadamente. Fazer justiça a esta necessidade é reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *vis-à-vis*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda o outro (axiologicamente, logicamente, etc), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição é, primeiramente, em

---

<sup>8</sup> Derrida busca em Lévinas o feminino como uma tentativa de alteridade. O feminino aparece como origem da própria alteridade e como o lugar no qual se acolhe. Estando além do conceito de mulher empírica. O feminino representa o gesto de acolher, o gesto da hospitalidade. Este é um dos espectros que Derrida carrega de Levinas.

um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão é esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.<sup>9</sup>

Pode-se dizer ainda sobre este momento de inversão que ele está ligado a um *deslocamento* e que há na *desconstrução* os “quase conceitos” ou *indecidíveis*, que habitam as oposições conceituais – como por exemplo fala/escrita– tornando-as possíveis, mesmo que não se deixe ser entendido por elas. Assim, o pensamento da *desconstrução* não quer dar conta das múltiplas identidades, já que isso colocaria o conceito de polissemia em oposição à ideia de *disseminação*.

Ora, na *Gramatologia* Derrida ao falar da linguagem levanta questões que culminam no encontro da linguagem com a escritura. Quanto a isso, alguns cuidados são necessários: primeiro, Derrida não quer dizer que a linguagem escrita enquanto materialização da linguagem falada teria uma posição de submissa à esta. Por isso, seria possível evitar o erro ao se pensar a escritura como resultado de oposições binárias. Além disso, Derrida parece não pressupor que a linguagem deixe de se revelar como um conceito que abrigue em si a escritura. Diz-nos Duque-estrada:

Devemos, logo de início, tentar evitar pelo menos dois possíveis equívocos.

*Primeiro*, Derrida não está dizendo, nesta passagem, que a *mesma* escritura que, antes, era entendida como um tipo particular e derivado de linguagem—ou seja, a *linguagem* escrita como fixação da *linguagem* falada abandonaria a sua posição dominante no âmbito da oposição binária *fala/escrita* intrínseca ao conceito de linguagem.

*Segundo*, Derrida também não está pressupondo na referida passagem que, a partir de um determinado momento, um sistema conceitual tradicional que comporta o conceito de linguagem e, no interior deste último, um conceito subalterno de escritura, comece a deixar aparecer como se nele, em tal sistema, já estivesse abrigado de alguma forma um conceito mais original, mais autêntico de escritura.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> DERRIDA, J. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo-Cesar. Derrida e a Escritura. *Às margens*: a propósito de Derrida. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 12.

<sup>10</sup> DERRIDA, J. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo-Cesar. Derrida e a Escritura. *Às margens*: a propósito de Derrida, 2002. p. 10.

A “estratégia geral da *desconstrução*” parece ter uma dupla face, porque, de um lado, aponta para a ligação íntima entre as dicotomias conceituais e para o que há de impositivo e conflitivo nesse universo. Donde a necessidade de um momento de inversão no trabalho mesmo da *desconstrução*. E, de outro lado, esta inversão parece estar ligada a um deslocamento de conceitos que acabam por inscrever outro sistema.

Desse modo, Derrida apresentaria o termo *disseminação* em oposição à polissemia que culminaria com a síntese de vários níveis semânticos. Na *desconstrução* não haveria mais um conceito propriamente e sim um ‘quase conceito’ que receberia o nome de *indecidível*. Assim, o indecível seria aquilo que habita as oposições conceituais sem constituir um terceiro termo. Diante disso, a *desconstrução* acabou gerando fortes impactos no pensamento metafísico ocidental à medida que proporcionava questionamentos e deslocamentos de conceitos tidos como canônicos.

### 1.1.1 Rastro nietzschiano

Nietzsche acredita ser preciso destruir o velho para que o novo nasça, ele acredita ser preciso superar a tradição, a cultura, a maneira de ser para que nos tornemos *além do homem* (Übermensch). Dito de outra maneira, Nietzsche propõe uma ruptura com aquele que é e com aquele que transcende a si mesmo. Em suas palavras:

“Eu vos anuncio o *além do homem*. O homem existe para ser superado. Que fizeste para o superar?”

Até agora todos os seres criaram alguma coisa superior a si mesmos. E vós, quereis ser o refluxo desse grande fluxo e, em vez de superar o homem, preferis retornar ao animal?<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução Antonio Carlos Braga. 3ªed. São Paulo: Editora Escola, 2008, p. 22 (na citação troco super-homem por *além do homem* por acreditar ser mais indicado à proposta e ao termo usado por Nietzsche).

Para alcançar o *além do homem* é preciso que o espírito se metamorfoseie. Ora, o homem carregando as tradições e as mantendo se transforma em um camelo. Quando, a exemplo de Zaratustra, este homem vai para o deserto e fica na solidão seu espírito tem a oportunidade de se transformar em leão e é este leão que dará coragem ao homem para transvalorar seus valores. Assim, o leão representa a coragem necessária para criar novos valores. Não é o leão que os cria, ele representa a liberdade de criar. Por fim, este leão se transforma em criança. “A criança é inocência, esquecimento, um recomeço, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, movimento primeiro, uma santa afirmação”<sup>12</sup>. As fases da metamorfose representadas pelo camelo, pelo leão e pela criança mostram esse processo interno que deve ocorrer com o homem que ao se isolar produz a coragem necessária para superar a tradição e criar novos valores. O homem é para ser superado, ou melhor, ele deve superar a si mesmo, em um processo de transvaloração de todos os valores.

Além disso, Nietzsche traz uma explanação sobre o *vir a ser* de Heráclito em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Devemos fazer como os gregos faziam: superar constantemente capturando culturas e as transvalorando, pois

o eterno e único *vir a ser*, a inteira impermanência de tudo o que é efetivo, que apenas atua e vem a ser continuamente, mas nunca é, tal como ensina Heráclito, consiste numa representação assustadora e atordoante, que, em sua influência, se aproxima ao máximo da sensação de quem, num abalo sísmico, perde a confiança na terra bem firmada [...] Heráclito logrou isso por meio de uma procedência de todo *vir a ser* e perecer, que ele compreende sob a forma de polaridades, como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativas diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação. Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. p. 39.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Organização e Tradução Fernando R. de Moraes. São Paulo: Hedra. 2008, p. 59.

O homem é a necessidade e esta, por sua vez, é a “exigência desvairada de poder mudar”<sup>14</sup>, com o impulso da criança de sempre recomeçar. O *vir a ser* representa a *transvaloração dos valores*. Ora, é isso que a desconstrução pretende: abandonar valores antigos e criar novos valores, colocando no centro aquilo que sempre esteve às margens, rompendo com as polaridades. Além disso, para Derrida, não há morte enquanto um fim, mas apenas limites a serem superados.

### 1.1.2 A Desconstrução e a Destruição da história da metafísica

Heidegger em *Ser e Tempo* propõe a destruição da história da metafísica através da pergunta pelo sentido de ser. Ao se perguntar pelo sentido de ser, o Dasein é o ente que tem a função de perguntável primário – junto a que se pergunta – e exige que o modo de acesso a ele seja claro. Além disso, enquanto ôntico, o Dasein diz de entes e nos é o mais próximo, mas enquanto ontológico é mais distante, pois lida com seres e se mantêm sempre em uma interpretação de seu ser.

O Dasein tende a entender seu ser a partir do ente que é cada vez mais como um comportamento a partir do mundo. Em outras palavras, a precedência ôntico-ontológica do Dasein é o fundamento de que sua ontologia lhe é encoberta. Embora interpretar o ente carregue dificuldades oriundas do modo-de-ser e do comportamento do ente pesquisado, para Heidegger, algumas ciências se conduziram de modo originário quanto ao existencial, e, por isso, é preciso perguntar se o mesmo aconteceu no que se refere ao existenciário, já que o existencial e o existenciário não podem se excluir. A justificativa existenciária para a interpretação do Dasein só aparecerá depois que a orientação explícita para o problema do ser for elaborada.

Os modos-de-acesso e de interpretação do Dasein devem ser aqueles nos quais o Dasein se mostre em si mesmo a partir de si mesmo. O ser do Dasein surge em sua cotidianidade, de como ele é cotidianamente em sua cotidianidade, desse modo, a

---

<sup>14</sup> NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. p.67

analítica do Dasein tem a sua orientação definida e segue rumo à elaboração da questão do ser.

O sentido de ser do Dasein como temporalidade deve confirmar a interpretação das estruturas do Dasein que foram mostradas como *modi* da temporalidade, embora não se tenha, ainda, uma resposta que se possa dirigir à pergunta pelo sentido de ser em geral, apenas se tem a preparação para essa resposta. O Dasein enquanto ente no horizonte temporal entende seu ser, ou seja, o que o Dasein entende é o tempo que também deve ser bem conceituado como sendo o horizonte de toda interpretação e entendimento do ser. Para tanto, deve-se explicitar a temporalidade que seria a determinação do tempo, deixando claro o que determina e até mesmo condiciona o tempo<sup>15</sup>.

A resposta à pergunta pelo sentido de ser deve apontar o fio condutor da investigação e tal resposta só será dada de maneira suficiente quando se entender o rumo que a ontologia tomou até o presente momento como sendo algo inerente ao Dasein. A pesquisa é o que possibilita o caráter ôntico do Dasein, tendo o seu sentido de ser na temporalidade que ao mesmo tempo possibilita a historicidade como um modo de ser temporal do Dasein ele mesmo e como ele é um ente ‘dentro do tempo’. A historicidade de certa forma é a condição da história enquanto lida com o ser e a história é o acontecido.

O Dasein assume o modo de perguntar do pesquisar histórico. Se a historicidade permanece oculta para o Dasein a possibilidade e a pesquisa da descoberta da história por conhecimento histórico são negadas. A constituição do modo de ser do Dasein permanece deficiente em seu modo de ser enquanto não houver conhecimento histórico. O perguntar pelo ser é caracterizado pela historicidade enquanto tem os olhos voltados para ela ao perguntar pelo sentido de ser em geral, assim a questão do ser deve investigar a sua própria história, convertendo-a em conhecimento histórico; isto é, a pergunta pelo sentido de ser como explicação do Dasein em sua temporalidade e sua historicidade acaba por ser conduzida como conhecimento histórico.

---

<sup>15</sup> Para Heidegger, o tempo é ôntico enquanto serve para distinguir as diversas regiões do ente. Temporal aqui tem o sentido de ser dentro do tempo e o tempo enquanto é dentro do tempo tem a função de separar as regiões do ser. Assim, é importante ressaltar que a ocupação da ontologia tem suas raízes no fenômeno no qual consiste o tempo devidamente expresso.

O Dasein tem a propensão de decair enquanto tende ao mundo e se mistura com as coisas do mundo e com os outros entes. O Dasein manifesta uma tendência a cair na sua tradição que encobre a pergunta pelo sentido de ser em geral fazendo algo que pode ser entendido por si mesmo. Fazendo ainda com que esqueça os conceitos extraídos de modo autêntico e fazendo com que entenda apenas a necessidade de um tal retorno. A tradição tira do Dasein a sua historicidade, fazendo com que ele volte ao passado e se detenha às múltiplas correntes sem saber qual seria o seu solo, haja vista que a volta ao passado que a tradição possibilita não é positiva, pois o que a propicia não é produtivo.

Na Idade Média, para Heidegger, não havia pergunta pelo ser e nem pela estrutura do ser. Por isso, para ele é preciso destruir a história da ontologia, tirando dela os encobrimentos que foram cultivados; o fio condutor da questão do ser são as experiências originárias nas quais se conquistaram as primeiras determinações do ser e daí as determinações diretoras.

Essa destruição não é no sentido de se desfazer da história da ontologia, mas no sentido de delimitar a tradição ontológica em suas próprias possibilidades e limites factualmente dados e o campo de investigação. A crítica que se faz com a destruição se refere ao hoje e ao modo como se trata a história da ontologia.

É preciso perguntar se no curso da história da ontologia a interpretação do ser foi posta ao lado do fenômeno do tempo e se a problemática da temporalidade foi elaborada em seus princípios. Para Heidegger, o único que se deteve ao fenômeno do tempo foi Kant, que encontrou como obstáculos a omissão da questão do ser em geral e a falta de uma ontologia que tematizasse o Dasein. Além disso, a analítica da temporalidade elaborada por Kant permanece orientada pelo vulgar e tradicional entendimento do tempo que, por sua vez, culmina com o impedimento da elaboração do fenômeno da determinação transcendental do tempo em sua estrutura e função próprias.

Por fim, o que Heidegger propõe com a sua destruição da história da ontologia é uma confrontação com o que se chamou de ontologia. Para ele, por mais que se possa dizer que houve ontologia, e por mais que já houvesse uma elaboração do Dasein – ainda que não tão “rigorosa” – ela não foi tratada como deveria. Não se perguntou pelo sentido de ser partindo do ente como ente, do Dasein (ente exemplar) que em certa medida é condicionado pela temporalidade, o que culminou em diversos preconceitos.



Para se ter uma verdadeira Metafísica é preciso perguntar pelo sentido de ser e desse modo superar o que foi elaborado até então.

### 1.1.3 O arquivamento Freudiano

Em *Mal de arquivo*, Derrida vai atrás desse princípio de *arkhê*, no qual as coisas começariam. Princípio de lei em que deuses e homens comandariam. Primeiro, Derrida fala sobre a palavra “arquivo” antes mesmo de falar sobre o arquivo. Ele propõe falar sobre esse *arkhê* que designa *começo* e *comando*, o princípio da natureza ou da história (*ali onde as coisas começam*) e o princípio da lei. Derrida explica:

Mas pela palavra “arquivo” – e pelo arquivo de uma palavra tão familiar. *Arkhe*, 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 nomológico.<sup>16</sup>

No *arkhê* do começo há alusão ao começo segundo a natureza ou segundo a história e, por isso, pode ser que o conceito de arquivo abrigue em si o nome de *arkhê* e a memória na qual se conserva. Arquivo que remete ao sentido *nomológico*, ao *arkhê* do comando<sup>17</sup>. Ora, Derrida também nos lembra a palavra grega *Arkheïoni*, que pode ser traduzida por casa, ou seja, um lugar em que se depositavam os documentos oficiais, cujos guardiões eram chamados *Arcontes* e possuíam o poder de *interpretar* os arquivos.

<sup>16</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.11.

<sup>17</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p.12

Assim, ao dizer a lei tanto a evocavam quanto convocavam a ela. De modo que os arquivos nasceram nesta *domiciliação*, neste domicílio que hospeda. Nesta morada que marca a passagem institucional do privado ao público<sup>18</sup> os documentos são guardados e classificados em virtude de uma *topologia* na qual a lei e a singularidade se cruzam no *privilégio* – um cruzamento do topológico com o nomológico. Poder de *consignação*, que reúne signos:

Por consignação não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de *consignar reunindo os signos*. Não é apenas a *consignatio* tradicional, a saber, a prova escrita, mas aquilo que toda e qualquer *consignatio* supõe de entrada. A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião.<sup>19</sup>

Todavia, essa consignação poderá acarretar consequências ao arquivo em sua realização institucional. Arquivo que evocaria a lei que tanto inscreveria o direito quanto o autorizaria. Ainda sobre esse direito, afirma Derrida:

Este direito põe ou supõe um conjunto de limites que têm uma história, uma história desconstrutível e a cuja desconstrução a psicanálise, no mínimo, não terá ficado alheia. Esta desconstrução em curso diz respeito, como sempre, à instituição de limites *declarados* intransponíveis, seja o direito das famílias ou do Estado, sejam as relações entre o secreto e o não-secreto, ou, o que é outra coisa, entre o privado e o público, sejam os direitos de propriedade ou de acesso, de publicação ou de reprodução, sejam a classificação e a ordenação.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Nesse ponto, Derrida usa como exemplo e justificativa para a passagem do privado ao público o que acontece às casas pertencentes a figuras importantes na sociedade quando estas morrem. Quando Freud morre, Cora Coralina e outros tantos, suas casas se tornam museus e seus pertencem ficam ali arquivados e à disposição do público.

<sup>19</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 14

<sup>20</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 14.

Ainda sobre leis, é preciso falar também do exergo que se articula com a citação, pois quando citamos já no início damos o tom que pretendemos. O exergo estoca um léxico com o qual se deverá tanto fazer a lei quanto *dar a ordem*. “Trata-se aqui, a partir do exergo, da violência do próprio arquivo *como arquivo, como violência arquivar*”<sup>21</sup>.

Assim, todo arquivo *institui e conserva*, reservando, economizando, guardando de maneira não natural e fazendo respeitar a lei, tornando-se assim *eco-nomico*.

Se considerarmos o primeiro exergo como o mais tipográfico temos também que considerar a questão sobre onde começa o fora do arquivo e a questão do arquivo. O arquivamento seria uma tese que não resistiria à pulsão de morte, de agressão ou de destruição; isto é, não resistiria a uma pulsão de perda. Ora, essa pulsão é a mesma que Freud outrora nomeara como pulsão de agressão ou pulsão de destruição, usando as palavras morte, destruição e agressão como sinônimas. Para além disso, esta pulsão trabalha em silêncio e, por esta razão, não cria nenhum arquivo que lhe possa ser próprio. Ela o destrói antecipadamente, “ela trabalha para *destruir o arquivo com a condição de apagar* mas também *com vistas a apagar* seus ‘próprios’ traços – que já não podem desde então serem chamados ‘próprios’”<sup>22</sup>.

Bem, a pulsão de morte é uma pulsão de agressão, de destruição que leva ao esquecimento; ela combate aquilo que não se deixa reduzir à *mneme* ou à *anamnesis*. De modo que o arquivo teria seu lugar na falta originária e estrutural da memória. Conforme Derrida:

Se não há arquivo sem consignação em algum *lugar exterior* que assegure a possibilidade da memorização, da repetição, da reprodução ou da reimpressão, então lembremo-nos também que a própria repetição, a lógica da repetição, e até mesmo a compulsão à repetição, é, segundo Freud, indissociável da pulsão de morte. Portanto, da destruição. Condiciona o arquivamento só encontraremos aquilo que expõe à destruição e, na verdade, ameaça de destruição, introduzindo *a priori* o esquecimento. No próprio “saber de cor”. O arquivo trabalha sempre *a priori* contra si mesmo.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 17.

<sup>22</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p.21

<sup>23</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 22-3.

Assim, a pulsão de morte tende a destruir o arquivo hipomnésico ou disfarçá-lo. E eis o que Derrida chama de mal de arquivo: essa pulsão de morte que não é princípio e que ameaça todo principado arcôntico e todo desejo de arquivo.

Não é sobre a psicanálise que Derrida quer dizer, mas sobre o arquivamento da própria psicanálise, de sua prática institucional e clínica<sup>24</sup>. Além disso, Derrida considera uma estrutura *arquivante* que determina o *arquivável* em seu surgimento e em sua relação com o futuro. Desse modo, arquivar seria um ato que produz e registra o evento, além de ser nossa experiência política dos “meios chamados de informação”<sup>25</sup>. O arquivo é um *penhor* do futuro, pois vive-se do jeito que se arquivava. O sentido arquivável começa com o imprimeiro entre as fronteiras do dentro e do fora.

Outro nome que poderíamos dar para arquivo seria a *pulsão de arquivo*, pois o desejo de arquivar está ligado ao medo do esquecimento. Para não nos esquecermos arquivamos, guardamos o passado para que o futuro tenha acesso. O que é mais notável na marca *gráfica*, na repetição e impressão *típica*. Em outras palavras,

É o que chamamos ainda há pouco levando em conta esta contradição interna, a *mal de arquivo*. Não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento que não se limita ao recalçamento.<sup>26</sup>

Nesse desejo de arquivar a escritura, o rastro e a inscrição seriam um suporte exterior. Quando exploramos a palavra “impressão”, primeiro temos o sentido de uma impressão *escritural* ou *tipográfica* que deixa uma inscrição e uma marca na superfície ou na espessura de um suporte. Esta *figura* é uma assinatura propriamente *fundamental*. Inconsciente devido à hipótese topológica que explica o fato de nomearmos a psicanálise de “psicologia das profundezas” ou “psicologia abissal”. Não haveria ligação com a localização cerebral e tais hipóteses seriam representações intuitivas. “Impressão” esta relacionada com o arquivo freudiano, mesmo que para Derrida nem ele e nem Freud tenham conseguido formar um conceito para arquivo, o que ambos possuem é apenas uma impressão ou várias impressões associadas a esta palavra.

<sup>24</sup> Considerando o arquivo não só como local no qual se estoca e conserva o conteúdo arquivável.

<sup>25</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 29

<sup>26</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p. 32

Oponho aqui o rigor do *conceito* à vaga ou mesmo franca imprecisão, à relativa indeterminação de uma tal *noção*. “Arquivo” é somente uma *noção*, uma impressão associada a uma palavra e para a qual Freud e nós não temos nenhum conceito. Temos somente uma impressão, uma impressão que insiste através do sentimento instável de uma figura móbil, de um esquema ou de um processo in-finito ou indefinido.<sup>27</sup>

Mesmo sem um conceito para arquivo as suas questões estão voltadas para o passado, remetendo a índices de memória. Ter um conceito é, em certa medida, dispor de segurança em relação a uma herança fechada e ter garantia em relação a ela. “E, certamente, a palavra e a noção de arquivo parecem, numa primeira abordagem, apontar para o passado, remeter aos índices da memória consignada, lembrar a fidelidade da tradição.”<sup>28</sup>

#### 1.1.4 A desconstrução e a linguagem

A *desconstrução* tem relação direta com a linguagem, pois a própria estrutura conceitual da linguagem coloca a ideia de origem, fazendo com que os questionamentos sobre a linguagem preservem um *fora*. O que se pretende não é organizar a linguagem em outro lugar, mas captar o momento que lhe é próprio.

Por *escritura*, Derrida entende o encadeamento de *rastros*, de algo que não tem como referência nem uma presença nem uma ausência (que não seria senão uma outra forma de presença), mas um *jogo de referencialização*, que dispensa qualquer possibilidade de organização, de orquestração, a partir de uma origem, ela mesma excluída do jogo em questão.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p.43-4.

<sup>28</sup> DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, p 47.

<sup>29</sup> CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia*. 2006.216f. Tese-Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, setembro de 2006. p.27-28.

O *fora* para Derrida seria uma espécie de significado transcendental, ou seja, ele seria o significado que existe independente de qualquer referência por linguagem. Ele encerraria todas as significações que são características da escritura. A linguagem seria marcada tanto por um fonologocentrismo – no qual a voz seria o meio mais próprio da linguagem – quanto por um *falologocentrismo* – no qual se encontra em questão a oposição linguagem/escritura. E, como dito em linhas acima, a *desconstrução* quer dar conta dos conceitos para além dessas oposições, o que ressalta a importância do primeiro movimento da *desconstrução*.

Insisto muito e necessariamente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.<sup>30</sup>

Assim, o que a inversão faz é dar voz ao que estava recalcado, calado e deixado às margens do pensamento. Por não ser uma fase cronológica não é possível separar a inversão do deslocamento, que, por sua vez, traz a emergência de um novo conceito que não pertence mais às oposições conceituais nas quais se abrigava. Esse deslocamento acaba por ser *disseminador*, pois faz surgir novos questionamentos para além dos registros que rompe. Ora, se quisermos seguir os rastros da desconstrução da linguagem em Derrida, é importante termos em mente que a oposição voz/escritura é constantemente questionada, fazendo da escritura um indecível para além da oposição língua escrita/ língua falada.

---

<sup>30</sup> DERRIDA, In: CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A Alteridade no Pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia*. 2006.216f Tese -Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da PUC- Rio, Rio de Janeiro, setembro de 2006. p. 29

## 1.2 Alteridade: o encontro do Eu com o TU

Inseparável do pensamento da desconstrução temos o pensamento da alteridade. Podemos dizer que toda obra de Derrida é marcada pela diferença enquanto diferencialidade e diferimento. Diferença marcada pelo termo *Différance*<sup>31</sup>, que é derivado da palavra “*différence*”, um “a” colocado no lugar do “e”, uma marca de diferimento que só se observa na violência própria da grafia. A *différance* também toca os diversos rastros que compõem o quadro conceitual derridiano.

Desse modo, a *différance* é mais um dos rastros de Nietzsche em Derrida. Ela é um pensamento que, ultrapassando a alteridade, traz em si as relações de linguagem e o que ela pode acarretar. Tendo a *Gramatologia* como rosa-dos-ventos a explanação que se segue parte das considerações de Derrida sobre a língua e a linguagem, verificando em que medida *différance* e escritura podem ser sinonimizadas. Vale ressaltar que *différance*, alteridade, indecíveis e escritura parecem traços dos mesmos rastros.

Ora, a escritura não é um princípio, porque antes se tem a língua com suas marcas de suplemento, de fala e de articulação. A língua começa com o grito e vai se articulando, por isso falar de escritura é falar da língua e de suas articulações. Quanto mais rústica for a escritura mais rústica é a língua a que ela se refere.

Além disso, a linguagem é um elemento de cultura. Ela nasce quando os homens começam a se aproximar uns dos outros, causando mutuamente medo e fúria, conforme nos esclarece Rousseau. Embora a sociedade exija que os homens estejam juntos para que seja possível uma organização social, eles ficam juntos em sociedade, mas distantes uns dos outros usando o grito para espantar o próximo que sempre parece ser inimigo.

---

<sup>31</sup> Embora muitos autores prefiram traduzir o termo *différance* para dar conta do movimento derridiano de mostrar que as palavras e signos não podem evocar com exatidão aquilo que eles significam. Assim como tentando ressaltar a força eu diferencia um elemento do outro, o termo será mantido tal qual o original cunhado por Derrida. Além disso, o gesto de manter a palavra tal qual cunhada, deixa mais evidente a violência da palavra e da escritura.

Quando a língua tem seu progresso, para Derrida, ela acaba anulando seu traço de origem. Assim, a linguagem em seu nascimento – figurada ou não, como representação das coisas no espírito – pode significar tanto um afeto quanto uma paixão; e, enquanto metáfora ou deslocamento de estilo, a linguagem requer que se investigue o sentido próprio que lhe é anterior. É por isso que tanto Vico quanto Rousseau parecem partir de um sentido próprio buscando uma relação entre a ideia e o afeto que ela exprime, ou seja, buscando uma relação entre a “inadequação da designação (metáfora) que exprime propriamente a paixão.”<sup>32</sup>

O medo faz com que vejamos gigantes onde há homens, nascendo, então, a palavra figurada primeiro. O significante, ou seja, a ideia do objeto, nasce como metafórico. Quando o medo passa nasce a ideia de “homem”, embora a ideia de gigante não só permaneça como continua associada ao medo. Podemos dizer que “a ideia ‘gigante’ é, ao mesmo tempo, o signo próprio do representante da paixão, o signo metafórico do objeto (homem) e o signo metafórico do afeto (terror)”<sup>33</sup> A metáfora seria uma figura de estilo, uma técnica ou um procedimento da linguagem, volta e repetição de discurso.

É interessante notar que a metáfora não tem relação direta com o objeto, mas com o outro. Além disso, o medo absoluto é produto do primeiro encontro do outro como outro, não só em relação a mim, mas como outro em relação a si mesmo. A ameaça que sinto quando vejo o outro faz com que eu o considere outro em relação a mim. Por isso, os primeiros substantivos eram um representante para cada paixão. E tudo que foi surgindo na linguagem surgiu entre o nome próprio e o comum. Devemos também considerar que uma língua escrita é fundamental para alcançar os homens fora do campo dos acenos, gestos e gritos.

A escritura possibilita tornar presente aquilo que ela significa. Primeiro, usou-se a forma pictográfica, depois a hieroglífica – ‘pintura e caráter’ – em que se usa um único signo para representar várias coisas. Isto é, num primeiro momento, tem-se um signo para cada significado, depois, passa-se a ter um único signo para mais de uma coisa.

---

<sup>32</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p.335

<sup>33</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 338



Com o desenrolar da linguagem se tem uma economia de signos. À medida que os conhecimentos humanos vão se formando a língua vai se desenvolvendo.

A escritura, portanto, começa como poesia, vira verso e depois passa a ser prosa. Como numa ligação direta com o modo de vida a escritura passa a imitar o traçado do lavrador com o arado. Quando os homens estão se relacionando em sociedade, desenvolvendo a agricultura como forma de conseguir víveres, surge a escritura por ‘sulcos’. Em outras palavras, surge uma escritura que vai da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, uma economia de tempo e energia, a escritura surge como uma escritura de economia. Doravante, o que era um duplo caminho passou a ser um caminho de mão única: agora sempre se começa na esquerda e se vai para a direita. Tendo-se em vista que a escritura começa com as sociedades e que as sociedades são distintas entre si, para cada tipo de sociedade há um tipo de escritura. Baseado nisso, Derrida distingue três tipos de escritura: a pintura; a ideografia; a linguagem alfabética.

Para além disso, a escritura permite tornar presente um gozo já sentido antes. Ora, gozar com algo é viver esse gozo, escrever sobre o gozo que se sentiu é revivê-lo. A escritura torna presente enquanto se vive de novo e ausente por ser apenas uma lembrança. Para Derrida, é por essa razão que tanto Rousseau quanto Platão condenam a escritura, já que a língua escrita não é capaz de conservar a vivacidade da língua falada. Não há mais um discurso que seja para plateias, mas um discurso de livros para pessoas.

Na tradição oral toda vez que se ‘conta um caso’ se tem a possibilidade de mudá-lo, mas, quando se escreve a história permanece sempre a mesma. Quando falamos para plateias podemos nos valer de inúmeros recursos para que consigamos passar a mensagem desejada, já quando a mensagem é escrita ela permanece sempre a mesma e, principalmente, não tem quem a socorra no caso dúvidas.

Esse é o ponto em que se instalaria a crítica ao Estruturalismo, já que por maior que possa ser a linguagem ela não daria conta das coisas dela mesma. Ela teria um transbordamento, por haver um significante do significante no qual o centro deixaria de ser centro. Nesse sentido, Derrida proporia pensar uma estrutura em que o centro não fosse centro, já que este parece estar ausente, mesmo que seja ele que permita o jogo da estrutura. Ele “sempre é um rastro, nem presença, nem ausência, mas efeito de uma

referencialidade aberta”<sup>34</sup> e é essa abertura que permitiria que as coisas e a vida acontecessem. A história desse centro, “a plena presença, a pura presença a si”<sup>35</sup> recebe os mais diversos nomes, entre eles: *eidos*, *arkhé*, *telos*, *ousia*, essência, existência, consciência, Deus, homem, coisa em si, a coisa mesma, diferença, o Ser, o Outro, etc.

Ainda no que tange à proposta derridiana, o que antes era centro passa a ser visto como um *não-lugar* no qual acontecem substituições de signos. Nesse momento, a linguagem passa a assumir o campo problemático da universalidade. Não há um fim para as coisas, mas um limite a ser superado. Superado, transgredido, para usar termos que Nietzsche usa para anunciar o novo e o melhor, caracterizado por algo que ainda está por vir.

Essa perda de centro e de significado é, sobretudo, uma atitude perante a linguagem, não é só algo que diga respeito aos estruturalistas, tem a ver com a historicidade. Para Derrida, a história deveria ser a história das lacunas, dos rastros e não dos atos humanos. Para ele, os estruturalistas esperavam uma abordagem filosófica, sendo que esta é justamente o deslocamento do conceito de significação. Esse “mexer” com a estrutura é sempre, nas palavras de Derrida, um lapso, uma desatenção para com a força pela qual pode se dizer que a literatura seria, em sua quase totalidade, estruturalista, trazendo uma ‘melancolia’ quando seu objeto é ‘morto’, enquanto, responsabilidade crítica do discurso.

É por isso que a estrutura de que fala e pela qual existe o Estruturalismo traria em si algumas brechas, algumas ausências que estariam além e aquém da linguagem (escritura), da literatura, e é aí o lugar que essas brechas falam de maneira aberta. E, nesse sentido, tem-se aqueles que escrevem para dizer que não se pode escrever nada.

Quando se constrói uma história de atos humanos, constrói-se valores que precisam ser superados. Ora, dizem-nos Derrida e Nietzsche: superar é desconstruir. Para Nietzsche, seria uma fraqueza diante da vida se conservar baseado em valores supremos. Valores esses que precisam ser superados, além de outros meios, pela escritura. Cabe ao escritor – melhor representado pelo poeta – enquanto escreve superar esses valores, pois escrevendo pode escrever a si mesmo.

---

<sup>34</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p.129

<sup>35</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de Inscrições*. p.129.

O poeta é quem melhor consegue superar a língua pela própria língua, pois ele é aquele que escreve sobre si mesmo e enquanto escreve se faz. A linguagem representa o começo da cultura e só acontece quando os povos se juntam. A poesia, para Derrida, é o âmbito da inteligência animal.

Em *O animal que logo sou*, Derrida nos explica que quando passamos as fronteiras do homem chegamos ao animal em si, indeterminado, em falta de si-mesmo. Além disso, para Derrida, Nietzsche diz que o homem é um animal que pode prometer e “a natureza ter-se-ia dado como tarefa criar, domesticar ‘disciplinar’ esse animal de promessas”<sup>36</sup>. Durante o tempo, estamos para nos entregar à promessa de um animal em si que está em falta de si-mesmo.

Derrida, além de se perguntar que animal ele é, também se pergunta quem ele é no momento em que o olhar do outro animal (o gato) o surpreende nu. O fato de ser surpreendido nu traz um incômodo que Derrida diz ter dificuldade em vencer, pois tem dificuldade, sobretudo, em reprimir movimentos de pudor e calar protestos contra a indecência. Protestos contra o mal-estar causado pelos olhos do sexo oposto que lhe olha nu. Incômodo, mal estar por ser um animal nu diante de outro que ele chama de *animal-estar*. É como se ele “tivesse vergonha, então, nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha”<sup>37</sup>

Aos humanos cabe essa vergonha da nudez, enquanto os outros animais estão sempre “em pelo” nos olhando. Por exemplo, o gato olha o corpo todo, sem olhar diretamente para o sexo; olha *para ver* sem tocar, sem morder por mais que isso seja uma ameaça. Essa vergonha que os homens têm, lembra Derrida, surge depois que Adão e Eva comem da fruta proibida. Por isso, muitos acreditam ser a ciência de estar nus o que distingue os homens dos outros animais. A consciência do bem e do mal, na verdade, seria a consciência da nudez.

Assim, nus sem o saber, os animais não estariam, em verdade, nus. Eles não estariam nus porque eles são nus. Em princípio, excetuando-se o homem, nenhum animal jamais imaginou se vestir. O vestuário seria próprio do homem, um dos “próprios do homem.”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p. 15

<sup>37</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p. 16

<sup>38</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p. 17

O animal *é* nu sem *existir* na nudez e por isso não se sente nu. Quando se diz sobre homens é preciso pensar o vestuário e a técnica juntos, pois o homem seria o único a inventar um vestuário para cobrir a sua nudez. O homem só seria homem com a ciência de estar nu, o pudor e a vergonha é que fariam o homem ser homem. O animal estaria *na* não-nudez e o homem *na* nudez.

O gato sempre responde com um ronronar, independente de qual tenha sido a pergunta; essa é a dificuldade em se conversar com um gato: ele diz/responde sempre o mesmo. A diferença entre a ausência e a presença da resposta não conta. Diante do olhar do gato não se sabe para quem se precipitar. Conforme Derrida:

Por ora, à margem da coisa, na iminência do melhor ou do pior, quando tudo pode ocorrer, quando posso morrer de vergonha ou de prazer, não sei mais para o quê, não sei mais para quem me precipitar.<sup>39</sup>

O fato de estar nu diante de um gato faz com que Derrida reflita sobre a alteridade absoluta. O gato, o animal pode me olhar, tem seu ponto de vista sobre mim e esse é o ponto de vista do outro absoluto. Diz ele:

E a partir desse estar-ai-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo nu sob o olhar de um gato.<sup>40</sup>

O gato, chamado animal, o completamente outro encerra um teatro insensato. Nesse momento em que se é visto nu antes que se perceba nu sendo olhado, diante de um gato, antes de me apresentar já sou apresentado ao gato. A nudez existe nesse breve momento de ser exposto involuntariamente. Nessa exposição cara a cara a nudez se

---

<sup>39</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p 26-7

<sup>40</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p28

despoja. Assim, a nudez é passiva, desnudada *a paixão do animal, minha paixão pelo animal*.

O animal é tão outro, tão completamente outro que a sua proximidade ainda que insuportável não me permite chamá-lo de próximo ou de irmão. O olhar do outro que chamamos “animal” me faz ver e refletir sobre os limites do humano. Ressaltamos aqui o problema da designação, o problema de *responder* ao chamado. Ele afirma:

Se comecei por dizer “o completamente outro que chamam ‘o animal’, e por exemplo ‘gato’”, se sublinhei o chamamento e as aspas de uma citação, não é apenas para anunciar um problema que não nos deixará mais, ou seja, o da designação— e da resposta ao chamamento.  
41

É atrás dos rastros desse animal que Derrida está, ele persegue “os traços do ‘completamente outro que eles *chamam* ‘animal’, por exemplo, ‘gato’”<sup>42</sup>. O homem, antes da mulher, chamou os animais pelo nome. O homem foi criado por Deus, nomeou os animais e os *sujeitou*, marcando-os com seu poder de domar. Ali antes da serpente os proporcionou sentirem-se nus. “Ele criou o homem à sua semelhança *para que* o homem *sujeite, dome, domine, adestre ou domestique* os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles.”<sup>43</sup> Adão é o poeta que entra em cena para dar seu nome aos viventes.

Ora, sem linguagem não se pode nomear, sobretudo não se pode se nomear, não se pode *responder* em seu nome. Essa é a tristeza que se nota na natureza e nos animais: não poder falar. A tristeza de se ver nomeado por outro traria o *pressentimento de luto*, pois o nome sobrevive ao portador, e deixa a natureza e os animais mudos. Quem recebe o nome recebe o sentimento de ser mortal, pois o nome quer chamar e garantir a sobrevivência.

---

<sup>41</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p.31

<sup>42</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p.34

<sup>43</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p.37

Ou ao menos por uma espécie de pressentimento obscuro da tristeza. Seria ainda, melhor dizendo, por um *pressentimento de luto* (*eine Ahnung von Trauer*). Luto pressentido, pois parece-me tratar-se, como em toda nominação, da notícia de uma morte por vir segundo a sobrevivência do espectro, a longevidade do nome que sobrevive ao portador do nome. Aquele que recebe um nome sente-se mortal ou morrendo, justamente porque o nome quereria salvá-lo e assegurar sua sobrevivência. Ser chamado, escutar-se nomear, receber um nome pela primeira vez, é talvez saber-se mortal e mesmo sentir-se morrer. Já morte por estar prometido à morte: morrendo.<sup>44</sup>

### 1.2.1 A relação Eu-Tu

Não se pode falar da alteridade sem se falar da relação EU-TU, essa palavra-princípio que proferida pelo ser, em sua totalidade, fundamenta uma existência fora dela. Aquele que profere a palavra-princípio, enquanto a profere, penetra nela e aí permanece. As coisas proporcionam ao homem se aproximar do mundo pela experiência, fornecendo-lhe um ISSO e ELE. Embora o mundo se deixe experimentar ele não faz parte da experiência, pois ela acontece no experimentador. Buber afirma que as relações se dão em três esferas: (1) na vida com natureza em que a “relação se realiza na penumbra como que aquém da linguagem”<sup>45</sup>; (2) na vida com homens tanto recebemos quanto endereçamos o TU; (3) na vida com seres espirituais, silenciosa que gera a linguagem. Proferimos a palavra-princípio sem que nossos lábios possam se mover. Quando eu endereço a palavra-princípio ao homem ele não é mais uma coisa entre outras, não é um simples ELE ou ELA limitado a outros, ELE é um TU sem limite ou costura e tudo o mais vive em sua luz.

Posso extrair do homem suas características, mas ele não será mais meu TU e cada vez que eu o situo no tempo ele deixa de ser um TU e passa a ser um ELE ou ELA, passa a ser um ISSO. Não é possível experienciar o homem, o que é possível é entrar em relação com ele. Ainda que o outro não perceba o TU a relação continua, pois “o TU

<sup>44</sup> DERRIDA, J. *O Animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002 p.42-3

<sup>45</sup> BUBER, M. *EU-TU*. Introdução e tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 2ªed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979. p. 7

é mais do que aquilo de que o ISSO possa estar ciente”<sup>46</sup> e não se pode ter nenhuma experiência do TU, ele não é experienciável.

Assim como a melodia não se compõe de sons, nem os versos de vocábulos ou a estátua de linhas— a sua unidade só poderia ser reduzida a uma multiplicidade por um retalhamento ou um dilaceramento— assim também o homem a quem eu digo TU<sup>47</sup>.

Ainda que endereçar a palavra-princípio seja um ato essencial de meu ser, o TU se encontra comigo por graça. EU entro em relação com ele assim que ele me encontra. Ao entrar em relação com o TU, o EU se realiza, pois “é tornando EU que digo TU. Toda vida atual é encontro”<sup>48</sup>. Ainda que o TU possa se tornar ISSO de outros EUs a relação com ele é sempre imediata, sem obstáculos.

A relação imediata implica estar “face-a-face”, o que só é possível com o encontro penetrando no mundo das coisas, atuando indefinidamente e tornando um ISSO e novamente um TU. Há vários entes em torno de nós e cada vez que um deles se aproxima de nós se torna um ser que pode pronunciar a palavra-princípio. Além disso, a relação significa reciprocidade universal, por isso o TU atua em mim tanto quanto eu atuo sobre ele. O sentimento de ação não é muito evidente em relação ao TU humano, porque o que instala a imediatez é interpretado em termos de sentimentos que não compõem o amor, mesmo que acompanhem o fato metafísico e metapsíquico do amor, por serem diversos.

O sentimento de Jesus para com o posseso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora mas a realidade. O amor não está ligado ao EU de tal modo que o TU fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza, *entre* o EU e o TU. Aquele que desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime. O amor é uma força cósmica.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup>BUBER, M. *EU-TU*. p.10

<sup>47</sup> BUBER, M. *EU-TU*. p. 9-10

<sup>48</sup> BUBER, M. *EU-TU*. p.13

<sup>49</sup> BUBER, M. *Eu-Tu*. p.16-17

O amor seria a responsabilidade de igualdade do EU para com o TU, pois amar os homens os torna iguais, ainda que o amor possa gerar a exclusividade, que possibilita agir, ajudar, curar, educar, elevar, salvar. O amor é a relação entre os homens, o amor vê a totalidade do ser enquanto o Ódio permanece cego. Só se pode odiar uma parte, pois conhecendo o todo amamos. Buber nos lembra que mesmo aquele que odeia está mais perto da relação do que aquele que não sente nem amor nem ódio.

Além disso, toda relação carrega em si a melancolia, porque o TU tem de se tornar um ISSO. Enquanto é um TU ele é exclusivo, por conta do amor, mas depois ele passa a ser um objeto, um ISSO. O amor não permanece na relação imediata, mas numa alternância entre atualidade e latência. O ser que não podia ser experienciado, mas apenas tocado se torna ELE e ELA, uma quantidade de qualidades com forma. Podemos extrair-lhe qualidades, mas ele ainda não será um TU. O TU está condenado a se tornar coisa, por isso, cada coisa pode ser ou ter sido um TU de um EU.

O TU pode se recuar, isolar na memória, objetivando-se e se encerrando em grupos e gêneros. Aliado ao instinto de autoconservação irrompe-se o EU. Não é o EU que tenta se perpetuar é um corpo que não sabe do EU e que deseja fazer as coisas e não o EU. O EU surge das vivências primordiais, “O EU surge da decomposição das vivências primordiais, provém das palavras originais vitais, o EU-*atuando* –TU e TU-*atuando* –EU, após a substantivação e a hipóstase do particípio”<sup>50</sup>

No evento primordial da relação, o EU-TU é proferido de maneira natural. Na separação, no conhecimento do EU surge a palavra-princípio EU-ISSO. O EU-TU se decompõem em um EU e em um TU, sem ter surgido da justaposição do EU. Enquanto que o EU-ISSO surge da justaposição do EU e do ISSO. O EU não está inserido no fato natural que traduz a palavra-princípio. E é assim que o corpo do homem se distingue do meio ambiente. O EU da relação passa a ser existente quando ele se coloca em evidência. Quando o corpo se distingue do meio ambiente ele descobre a egoicidade. E aí surge o primeiro ato consciente do EU, a primeira forma da palavra-princípio EU-ISSO, o primeiro ato egoísta, ou seja, o EU se distancia e aparece como portador das sensações das quais o ambiente é objeto.

---

<sup>50</sup>BUBER, M. *Eu-Tu*, p.25



Retomando o “face-a-face”, pode-se dizer que tudo se realiza nele, inclusive gritos que ressoam no vazio até virarem diálogo. O face-a-face aparece e some e enquanto se alterna toma consciência do parceiro, do EU que se esclarece cada vez mais. O TU da relação some sem se tornar ISSO, pois, mesmo que ele se torne um ISSO em si, não pode se tornar um ISSO de um EU.

O homem transformado em EU na relação com o TU se coloca diante das coisas pronunciando o EU-ISSO na reciprocidade. O TU se revela no face-a-face em que tudo o mais é cenário, cenário do qual emerge, mas do qual não é medida nem limite. Esse é o seu espaço; o tempo no qual se revela é no “sentido de um evento plenamente realizado, o tempo que se vive em um ‘instante’”<sup>51</sup>, mesmo que o homem encontre o SER e o devir como algo que confronta como *uma* presença. O que se apresenta, apresenta-se como SER. Há a reciprocidade da doação, pois eu digo TU e me entrego, ele diz TU e se entrega. Ainda que sozinho com ele no face-a-face, ele me ensina a encontrar o outro e manter o encontro.

Tudo que é isso se transforma constantemente: o objeto se consome e se torna presença, retoma de onde veio para ser visto e vivido como presente. O conhecimento, na contemplação do face-a-face, é o que o ser revela para o homem que o deseja conhecer. O que o homem vê ele considera, compara, decompõe, classifica como objeto. É na arte, contemplando um face-a-face, que a forma se revela ao artista, e ele a fixa numa imagem.

A vida é uma oscilação entre o TU e o ISSO. O homem ao atualizar a liberdade encontra o destino, pois o destino pode se apresentar como uma réplica da liberdade a todo aquele que toma decisão. O destino é seu complemento, eles se unem para dar sentido.

Todos os homens conheceram o encontro, pois todos pressentiram o TU. O próprio destino que se harmonizava com o universo e que reinava na causalidade primitiva cai nesta causalidade fugaz. A liberdade e o destino estão comprometidos de maneira mútua para instaurar o sentido, já o arbitrário e a fatalidade vivem juntos, tolerando-se até que a distância vire encontro, que pode culminar numa confissão de perdição. Ser livre é ter um querer sem arbitrário, pois acredita no vínculo entre o EU e

---

<sup>51</sup> BUER, M. *Eu-Tu* p.34

o TU. E deve ir com todo o seu Ser ao encontro dessa dualidade. Dizer que o homem crê é o mesmo que dizer que ele se oferece ao encontro. O homem livre tem como único objetivo ir ao encontro de seu destino.

Por fim, pode-se dizer que cada TU individualizado é uma perspectiva para ele, pois através de si evoca a palavra-princípio, ou seja, o TU individualizado evoca o TU eterno através de si. É em todas as relações que o TU inato se realiza, embora não se consume em nenhuma, pois para que ele possa se consumir plenamente ele precisa da relação imediata com o TU. Além disso, temos acesso ao outro no encontro:

Quando, seguindo nosso caminho, encontramos um homem que, seguindo o seu caminho, vem ao nosso encontro, temos o conhecimento de nossa parte do caminho, e não da sua, pois esta nós vivenciamos somente no encontro.<sup>52</sup>

O TU se apresenta a mim e eu entro em relação com ele, através da graça que não é objeto. Assim toda relação é escolher e ser escolhido, passividade e atividade. Cada experiência só pode nos fornecer um ISSO. Enquanto dura a presença da relação sua amplidão é incontestável. Mas quando o TU se torna ISSO, parece haver uma exclusão do universo. Ora, exclusividade e inclusividade absolutas são identificadas na relação com Deus. Não é uma renúncia ao mundo, mas uma fundamentação deste. A relação perfeita é encontrar tudo em Deus.

Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d'Ele. 'Aqui o mundo, lá Deus' tal é uma linguagem do ISSO; assim como 'Deus no mundo' é outra linguagem do ISSO. Porém, nada abandonar, ao contrário, incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no TU, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita.<sup>53</sup>

Todavia é no encontro com o TU, oferecendo todo o meu ser, que eu encontro Deus. Esse ser que é "totalmente Outro" enquanto é totalmente mesmo e totalmente presente, por isso, há um "sentimento de dependência", ou seja, na relação com Deus há

---

<sup>52</sup>BUBER, M. *EU-TU*. p. 88

<sup>53</sup> BUBER, M. *EU-TU*. p.91-2.

um sentimento de criatura que é essencial. E como todas as relações é uma entrega mútua, Deus precisa de nós tanto quanto nós precisamos dEle. “Necessitas de Deus para existir e Deus tem necessidade de ti para aquilo que, justamente, é o sentido de tua vida.”<sup>54</sup>

Além disso, é importante ressaltar a hospitalidade, termo tão importante a Derrida que começa seu discurso em homenagem a Lévinas, ressaltando a palavra adeus, palavra “a deus”, que ele diz não só ter recebido de Lévinas quanto também aprendido a pensá-la de maneira diferente. Ora, em francês *adieu* quer dizer três coisas: 1. saudação ou benção dada; 2. saudação ou benção no momento de se separar e deixar para sempre; e 3. a-deus, (*à-Deus*) para Deus ou diante de Deus. Sobre essa palavra, Derrida questiona a quem nos dirigimos no momento da morte e em nome de quem somos autorizados a falar por quem não pode mais responder.

Frequentemente os discursos fúnebres são dirigidos ao morto, a quem se diz que não se está mais aí, que não pode mais responder; fazer o discurso é colocar palavras onde elas nos faltam, mesmo que pareça não haver uma linguagem decente. Esses discursos parecem seguir uma lei que autoriza falar ao outro, diretamente ao outro antes de falar dele.

Lévinas também despertou Derrida para o tema da responsabilidade ilimitada que é anterior à própria liberdade, pois somos chamados a responder ao amor com um sim incondicional ligado à retidão, uma fidelidade original.

Quando um amigo morre, pois desde sempre sabe-se que um morrerá, pois esta verdade está no rosto, o sobrevivente carrega consigo uma culpabilidade que é uma culpa sem falta, sem dívida, uma *responsabilidade confiada* por herança. Além disso, Derrida cita como elemento da amizade um não-saber. Desconhecido é o termo que ele usa para se referir a isso que nos faz acolher o outro como estrangeiro, é o nome da distância infinita do outro:

---

<sup>54</sup> BUBER, M. *EU-TU*. p.95

*Desconhecido* está sublinhado. “Desconhecido” não diz do limite negativo de um conhecimento. Esse não-saber é o elemento da amizade ou da hospitalidade para a transcendência do estrangeiro, a distância infinita do outro. “Desconhecido” é a palavra que Maurice Blanchot escolheu para intitular um ensaio, “Conhecimento do Desconhecido”, que ele consagrou àquele que foi, desde seu encontro em Estrasburgo, em 1923, o amigo, a amizade do amigo.<sup>55</sup>

A amizade absoluta permanece como graça, como uma fidelidade. Diante de um amigo somos o tempo todo obrigados a render ao outro “segundo a lei que conclama então a render-se à outra procedência infinita do completamente outro”<sup>56</sup>. O que acontece quando um grande pensador se cala, sendo este pensador alguém que se conheceu e de quem se espera uma resposta? Isso Lévinas ensinou que seria uma experiência que permaneceria em Derrida como interminável.

O encontro com o outro também nos faz lançar uma palavra de boas-vindas, que passaria de um a outro interpretando, escutando ou interrogando, buscando a passagem através da violência do hóspede que interroga o rito. Ora, para se dizer boas-vindas é preciso estar em casa, sabendo o que isso quer dizer. O anfitrião segue o ritual, ele corre o risco e dá boas-vindas, pois em casa se recebe, convida-se ou oferece hospitalidade. A casa é um lugar para se acolher o outro. É um apropriar-se de um lugar para *acolher* o outro, “*acolhendo* ai o outro para apropriar-se de um lugar e falar então a linguagem da hospitalidade”<sup>57</sup>

A hospitalidade teria uma política do poder quanto ao hóspede, que pode ser tanto quem acolhe quanto o acolhido, ou seja, é como se o hospedeiro tivesse poder sobre quem hospeda. Nesse sentido, Lévinas propõe pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade e do acolhimento. *Hospitalidade* seria então o nome daquilo que acolhe. Acolhimento que é sempre de um rosto que escapa a toda tematização. O rosto se dá ao acolhimento e cada acolhimento é sempre de um rosto. Hospitalidade vem traduzir, levar adiante e preceder “atenção” e “acolhimento”.

---

<sup>55</sup> DERRIDA, J. *Adeus A Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p.23

<sup>56</sup> DERRIDA, J. *Adeus à Emmanuel Lévinas*. p. 26

<sup>57</sup> DERRIDA, J. *Adeus à Emmanuel Lévinas*. p. 33

A palavra “hospitalidade” vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precederam: “atenção” e “acolhimento”. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema.<sup>58</sup>

Movimento sem movimento que se apaga no acolhimento do outro, que se abre ao infinito do outro, infinito como outro que precede o acolhimento do outro. O *sim* ao outro é uma resposta ao acolhimento do outro, ao *sim* do outro, “essa resposta é convocada *desde que* o infinito-sempre *do* outro é acolhido”<sup>59</sup>, o infinito é pré-originariamente acolhido na anarquia.

O acolhimento é sempre acolhido do outro, pois é o Outro que pode dizer o primeiro *sim*; mesmo que o primeiro *sim* não exista, afinal, o *sim* já é uma resposta, que começa e comanda. Acolhimento é o primeiro gesto, primeiro movimento em direção ao outro. Ele é o *bom* movimento. Não há rosto sem acolhimento. Para se pensar o rosto é preciso pensar a possibilidade do acolhimento. É o acolhimento que determina o receber, também sinônimo de acolher.

Só se pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto ou oferecido ao outro. A razão é ela própria um *receber*. Outra maneira de dizer, se quisermos falar ainda sob a lei da tradição, mas contra ela, contra as oposições legadas, que a razão é sensibilidade. A própria razão é acolhimento enquanto acolhimento da ideia de infinito— e o acolhimento é racional.<sup>60</sup>

O acolhimento é racional, pois a mente está capacitada a receber, a acolher. Além disso, não podemos falar de hospitalidade sem falarmos das páginas derridianas dedicadas à morte. Em toda obra de Derrida os termos morte e escritura se encontram entrelaçados. De um lado, temos a escritura do luto, ou seja, as páginas escritas em

<sup>58</sup> DERRIDA, J. *Adeus à Emmanuel Lévinas*. p.40

<sup>59</sup> DERRIDA, J. *Adeus à Emmanuel Lévinas*. p. 41

<sup>60</sup> DERRIDA, J. *Adeus à Emmanuel Lévinas*. p. 43-44

homenagem a alguém morto. De outro lado, temos a escritura da vida. Sobretudo a autobiografia, considerando que adiantamos nossa própria morte enquanto relatamos nossa vida em nosso nome. A escritura, portanto, tem a ver com a morte do autor. Essas formas de morte se revelam numa *ontologia do indecível*. Presenças que se oscilam dão conta desse lugar entre a vida e a morte. Segundo Mônica Cragolini,

Nestes modos de pensar as relações escritura-morte evidencia-se, de um ou outro modo, uma *ontologia do indecível*: presenças fraturadas darão conta deste lugar de oscilação como lugar atópico—que valha o paradoxo— de *a vida a morte*. A vida a morte, duas expressões que se unem sem união, sem conjunção, já que não são dois termos de uma mesma polaridade, senão a indecidibilidade mesma do acontecer.<sup>61</sup>

Derrida escreve em homenagem a seus amigos que morreram. Diante de cada amigo morto temos a melancolia da amizade, baseada na certeza que de um dos dois morrerá e que o que sobreviverá terá de recordá-lo em um diálogo. A relação de amizade é sempre de um “*cogito do adieu*, uma saudação sem retorno”<sup>62</sup>, o fim do mundo é reproduzido com cada amigo.

Aquele que sobrevive se sente responsável tanto por carregar o outro quanto por carregar seu mundo. Não há luto possível, pois não há nenhuma escritura, nenhuma homenagem ao morto que possa encerrar uma vida. Em outras palavras, a vida é um dialogar com fantasmas. A morte nos evidencia como fantasmas.

Que responsabilidade levar seu mundo! Sem embargo, não levamos seu mundo como carga de um conteúdo, senão como esse diálogo constante que não é diálogo de identificação, nem de simetria, nem de reconhecimento, mas o dessa estranha comunidade: é esse *Comum* que nos une, separando-nos.<sup>63</sup>

Essa melancolia frente à relação com o amigo também o faz questionar sobre o pensamento do adeus que questiona o problema do ser para a morte em Heidegger. Sofremos a tentação de tentar tornar o outro parte de nossa existência. O luto teria

---

<sup>61</sup> CRAGNOLINI, Mônica. Adieu, Adieu, remember me: derrida, a escritura e a morte. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau Editora: Ed. PUC-Rio, 2008, p 41-54, p.41-42

<sup>62</sup> CRAGNOLINI, Mônica. Adieu, Adieu, remember me: derrida, a escritura e a morte. p. 42

<sup>63</sup> CRAGNOLINI, Mônica. Adieu, Adieu, remember me: derrida, a escritura e a morte. p. 43

sempre a melancolia de nunca se acabar, pois perderíamos e ganharíamos o objeto do luto ao mesmo tempo, em outras palavras, o melancólico perderia o que nunca teve.

Se ganhamos o outro no luto, tornando-o parte de nós, ele seria anulado e passaria a ser como um fantasma que aparece quando quer. No luto tentaríamos manter o outro em nós *como outro*. Ele está em mim, mas permanece estranho, estrangeiro, o que para Mónica significa “uma responsabilidade da memória que não descansa.

Além da escritura *per ante* a morte dar conta do outro e da alteridade mesma, Derrida também fala da escritura da vida, que escritura a “própria” vida. Do amor que precisa ser confesso.

Ora, escrever uma autobiografia é constantemente escrever sobre um outro que sempre a contamina. A autobiografia, em nome próprio, assinala um relato de “sua” vida, “seus” acontecimentos. Além disso, ela é contaminada pelas margens de outro texto em que o outro deve dar conta. A escritura da vida é também da morte, porque quando escrevo já não é mais aquilo que escrevo, pois, ao narrar minha vida adianto minha morte.

Então, novamente, na escritura perante a vida, como na outra escritura, aparece a excedência de sentido: aqui como inconfessável – resto incalculável que destitui toda vontade de auto-transparência – e no amor que dá conta do outro –perante quem e de quem testemunhou, pretendendo falar de mim.<sup>64</sup>

A escritura da vida, na verdade, é de sobrevida, sobrevivência, esse é o paradoxo do escrever. Toda escritura oscila entre vida e morte, toda escritura porta morte. Enquanto hospeda o leitor, o texto dá casa à morte. Pensar a escritura é pensar o rastro, vulnerável e mortal. Escrever é inscrever a morte na vida; o lugar da quebra da presença torna evidente a alteridade. Escrita é em sistema de rastro ela é o dom que se entrega a toda disseminação sem retorno.

---

<sup>64</sup> CRAGNOLINI, Mónica. Adieu, Adieu, remember me:derrida, a escritura e a morte p. 48

## **SEGUNDO CAPÍTULO**

### **O NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA LINGUAGEM**

Uma criança persegue bolhas de sabão tentando segurá-las na mão e admirá-las o quanto queira. Por vezes, como que por milagre, alguma criança alcança seu intento. Segundos de contentamento são lançados na história. Como crianças, o homem, desde a Grécia antiga, persegue a linguagem tentando dar conta dela. Na primeira infância, indagando se as palavras são representações das coisas ou simplesmente meras convenções. Mais à frente, investiga como haveria de surgir instrumento tão valioso. E, finalmente, mas não conclusivo, tenta compilar as gramáticas para, de algum modo, diminuir as confusões de linguagem entre os homens. Diante disso, começemos nossa jornada para segurarmos a nossa própria bolha de sabão ao tentarmos dar conta da linguagem.

#### **2.1 Teorias sobre a linguagem**

Inicialmente, o homem busca dar conta da linguagem, quer saber se é a palavra que determina as coisas ou se há uma convenção para que os nomes sejam dados. A Linguística, desde sua inauguração no começo do século XX, dá-nos fortes contribuições a essas reflexões, firmando-se como a ciência humana que possui como objetivo descrever ou explicar a linguagem verbal humana. É importante frisar que o estudo da linguagem não se restringe ao estudo da gramática; desse modo, a Linguística não tem por objetivo prescrever normas para o uso correto da linguagem. Ao linguista interessa tudo o que faz parte da língua: a linguagem verbal (signos ou sinais que o homem produz quando fala), oral e/ou escrita.



O homem, ao falar ou escrever, produz sinais, os quais são chamados signos. Estes, por sua vez, “são fundamentais, pois dão ao homem a sua dimensão simbólica: esta que o liga a outros homens e à natureza, isto é, a sua realidade social e natural”<sup>65</sup>. Os signos verbais e não verbais são estudados pela Semiologia, uma ciência geral dos signos. Contudo, a Linguística se ocupa só dos signos verbais. Donde ser importante trazê-la para este debate inicial.

Ora, na construção da Linguística há dois momentos chave: o século XVII (gramáticas gerais) e o século XIX (gramáticas comparadas). Primeiro, a Linguística é marcada pelo racionalismo, ou seja, a linguagem é estudada como uma representação do pensamento e, por isso, a língua obedece a princípios racionais e lógicos que a definem. Como resultado disso temos a Gramática de Port-Royal, que é um conjunto de normas para o uso correto e claro da língua.

Posteriormente, o que importa é o fato de as línguas mudarem com o tempo e independente da vontade do homem; seguindo uma necessidade e obedecendo a uma regularidade própria. Comparando uma língua a outra, foi possível observar algumas semelhanças entre elas que fizeram com que se acreditasse que as línguas seriam parentes; isto é, as várias línguas seriam a transformação natural de uma mesma língua de origem. Através do método histórico comparado, desejou-se chegar a uma língua original, uma suposta ‘língua-mãe’. O que se deseja é a origem das línguas e não a sua perfeição.<sup>66</sup>

Nesse sentido, a partir da publicação do *Curso de Linguística Geral* de Saussure, a Linguística assumiu o caráter de ciência autônoma e independente. Saussure também lhe atribuiu quatro disciplinas: Fonologia, Morfologia, Sintaxe e Semântica. Para ele, a língua é um conjunto de unidades que obedecem a certos princípios de funcionamento, formando um todo coerente. Uma geração posterior, a dos estruturalistas, tratou de observar com mais detalhes esse sistema que seria a língua, tomando-o como se fosse uma estrutura.

---

<sup>65</sup>ORLANDI, Eni Pulcinelli. *O que é a linguística*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1989. p 11.

<sup>66</sup> O desejo de chegar à língua original também esteve presente na antiguidade. O Faraó Psamético I fez alguns experimentos para chegar a ela. Contudo, no século XX chega-se à língua Indo-europeia, que na verdade é uma construção teórica do que seria a língua original. Também encontramos a língua indo-irânica, que segue esse mesmo princípio.

O estruturalismo, portanto, compreende que a língua, uma vez formada por elementos coesos, inter-relacionados, que funcionam a partir de um conjunto de regras, constitui uma organização, um sistema, uma estrutura. Essa organização dos elementos se estrutura seguindo leis internas, ou seja, estabelecidas dentro do próprio sistema.<sup>67</sup>

A linguística estrutural representa, assim, um dos acontecimentos mais significativos do pensamento do século XX. No livro de Saussure podemos encontrar conceitos fundamentais do Estruturalismo, sendo que a língua é apresentada como um sistema articulado em que o valor de cada peça é determinado no interior do jogo. Independente da matéria de qual as peças são feitas, precisamos ter a compreensão das regras que as governam, da função estabelecida para cada uma em relação às demais. Para Saussure, estabelecemos comunicação porque conhecemos as regras de uma determinada língua.

O que regula o funcionamento das unidades que compõem o sistema linguístico são normas que internalizamos muito cedo e que começam a se manifestar na fase de aquisição da linguagem. Trata-se [ como afirma Marcos Antonio Costa] de um conhecimento adquirido no social, na relação que mantemos com o grupo de falantes do qual fazemos parte. Esse conhecimento, tal como no jogo de xadrez, independe da materialidade, da substância da qual as peças são formadas. Podemos lembrar que o sistema fonológico de uma língua pode ser expresso não a partir de uma substância sonora, mas, por exemplo, a partir de sensações visuais (movimento dos lábios). É desse modo que, em geral, as pessoas surdas de nascença aprendem o sistema de uma determinada língua sem nunca ter ouvido seus sons. O que se pretende demonstrar a partir dessa realidade é que a substância não determina de modo algum as regras do *jogo linguístico*, que são independentes do suporte físico - som, movimento labial, gestos, etc. - em que se realizam.<sup>68</sup>

Para Saussure, entretanto, a linguagem deve ser tomada como um objeto duplo, uma vez que ela apresenta duas faces correspondentes e que só são válidas uma pela outra. A linguagem, assim, tem um lado social, que é a *lingua* (ou *langue*, nos termos

---

<sup>67</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 114.

<sup>68</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. p.115.

saussureanos), e um lado individual, que é a fala (ou *parole*, nos termos saussureanos), embora seja impossível conceber um sem o outro. Nesse sentido:

Para Saussure a língua é sistema supra-individual utilizado como meio de comunicação entre os membros de uma comunidade. O entendimento saussureano é o de que a língua corresponde à parte essencial da linguagem e constitui um *tesouro* –um sistema gramatical– depositado virtualmente nos cérebros de um conjunto de indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade linguística. Sua existência decorre de uma espécie de contrato implícito que é estabelecido entre os membros dessa comunidade. Daí seu caráter Social. Para Saussure, o indivíduo, sozinho não pode criar nem modificar a língua.<sup>69</sup>

A fala é composta por dois momentos: 1) as combinações realizadas pelo falante entre as unidades que compõem a língua, buscando expressar pensamentos; e 2) mecanismo psicofísico que permite exteriorizar essas combinações. Quando falamos estamos submetidos às regras da língua, de modo que a fala é tomada como objeto secundário, mesmo que não se possa estudar a língua sem a fala.

É importante salientar que a partir de 1870 se buscou mostrar que a mudança da língua possui uma regularidade, como se seguisse uma necessidade própria, como se as mudanças não dependessem da vontade do homem, culminando com uma teoria das transformações linguísticas, com método estritamente científico, afastando-se, assim, das especulações do início do século XIX. Para esses neogramáticos, a Linguística tinha obrigatoriamente de ser histórica. “Sua tarefa seria estudar as transformações da língua em busca de explicações e formulações de regras de um ‘vir-a-ser’ dessas línguas”<sup>70</sup>. Para Saussure, por exemplo, o método a ser adotado pelo linguista deveria ser o da Sincronia e Diacronia. Sendo que o primeiro deveria se sobressair por ser a forma do falante.

---

<sup>69</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. p. 116.

<sup>70</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. p. 117.

A distinção feita por Saussure entre a investigação diacrônica e a investigação sincrônica representa duas rotas que separam a *linguística estática* da *linguística evolutiva*. ‘E sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções. Do mesmo modo, sincronia e diacronia designarão respectivamente um estado de língua e uma fase de evolução’ (Saussure, 1975:96)

Assim, enquanto o estudo sincrônico de uma língua tem como finalidade a descrição de um determinado estado dessa língua em um determinado momento no tempo, o estudo diacrônico (através do tempo) busca estabelecer uma comparação entre dois momentos da evolução histórica de uma determinada língua.<sup>71</sup>

Para Saussure, a língua é um sistema composto de signos, que, por sua vez, são unidades compostas por significante e significado – faces psíquicas ligadas por associação. O significante contém o sentido e pode ser chamado de *imagem acústica*, enquanto o significado pode ser chamado de conceito. Além disso, o signo linguístico saussuriano é arbitrário, ou seja, não existe uma relação necessária e/ou natural entre a *imagem acústica* e o *sentido*. Desse modo, o signo linguístico não é motivado, mas é uma construção cultural, um produto de convenção que justifica a diversidade de línguas.

O signo linguístico representa uma extensão, por isso, em sua transmissão ele é disposto linearmente – caráter *linear da linguagem articulada*. Ao confeccionar uma frase, por exemplo, estamos obedecendo a determinadas regras, dispondo as palavras em sequência, em linha no tempo, excluindo arranjos menos prováveis.

As línguas têm duas relações: as sintagmáticas e as paradigmáticas associativas. Essas são a associação mental entre unidade linguística e todas as outras unidades ausentes, mas que são da mesma classe. Aquelas são a distribuição linear das unidades na estrutura sintática. Relações de paradigma caracterizam a associação entre um termo presente e um contexto sintático com outros ausentes, uma relação *in absentia*. Relações sintagmáticas e paradigmáticas ocorrem concomitante.

---

<sup>71</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. p. 117

Após Saussure, Leonard Bloomfield desenvolveu uma teoria estruturalista sob o nome de *Distribucionismo* ou *Linguística Distribucional*, cujo objetivo era formular “um sistema de conceitos aplicáveis à descrição sincrônica de qualquer língua”<sup>72</sup>. Desse modo, as frases são construídas em acordo com determinadas regras do sistema linguístico que permitem determinadas construções e outras não.

Em sequência, temos Noam Chomsky que, embora discípulo de um distribuicionista, critica as classificações destes e propõe que a análise da língua dê lugar à teoria mais do que aos dados. Recebe forte influência do estudo lógico da linguagem – que mais tarde veio a culminar com a Gramática de Port-Royal –, e fixa seu ponto de estudo na sintaxe. Contudo, nessa nova fase a função da gramática não seria ditar normas, mas dar conta de todas as frases pertencentes à língua que culmina com a Gramática Gerativa, pois acreditava-se que de um número limitado de regras era possível gerar inúmeras frases.

Além disso, para Chomsky a Linguística deve descrever as competências do falante, ou seja, descrever a capacidade que o falante tem de produzir todas as frases e todo o saber sobre uma determinada língua, assim a Linguística deixa de ser descritiva para ser explicativa e científica. A língua é, portanto, “como um conjunto infinito de frases. Esse ‘infinito’ dá à definição de língua um caráter aberto, dinâmico, criativo”<sup>73</sup>.

Nesse sentido, o que define a língua são tanto as frases existentes quanto as possíveis, pois

O termo gramática é usado de forma dupla: é o sistema de regras possuído pelo falante e, ao mesmo tempo, é o artefato que o linguista constrói para caracterizar esse sistema. Em outras palavras, gramática é ao mesmo tempo um modelo *psicológico* da atividade do falante e uma *máquina* que produz frases.<sup>74</sup>

De certa forma, essa teoria conduzia ao universalismo no qual a faculdade da linguagem seria algo intrínseco ao homem, algo inato e parte da sua natureza. Desse modo, poder-se-ia distinguir o idioleto do dialeto. A forma própria que cada indivíduo

<sup>72</sup> COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo in: MARTELOTTA, Mario Eduardo. *Manual de linguística*. p. 123

<sup>73</sup> ORLANDI, EniPulcinelli. *O que é a Linguística*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense. 1989. p 39-40.

<sup>74</sup> ORLANDI, EniPulcinelli. *O que é a Linguística*. p. 40.

tem de falar e a forma de falar de um país, respectivamente. Somam-se a isso os aspectos sociais (culturais) e linguísticos da língua. Há uma relação entre sociedade e linguagem, mesmo que não se possa precisar de que natureza seria essa relação, já que ora a linguagem é tomada como causa da sociedade e ora ela é tomada como efeito. Num impulso de tentar responder a isso, surge a Sociolinguística, a Etnolinguística e a Sociologia da linguagem. Dito de outra maneira, o que importa são as teorias que levam em conta a relação linguagem/pensamento e linguagem/sociedade.

É interessante frisar que o Estruturalismo via a linguagem como uma estrutura determinada e que deveria ser estudada. Seu precursor, Saussure, a comparava frequentemente a um jogo de xadrez no qual o importante não é o material com o qual as peças são confeccionadas, mas a função que cada uma tem dentro do jogo. Assim, dentro da estrutura da linguagem, as palavras têm suas funções determinadas e nós as usamos de acordo com as regras.

Diante do exposto, vale acrescentar que em *A Escritura e a Diferença* Jacques Derrida pretende lançar uma inquietação sobre a linguagem, que é da linguagem e na própria linguagem. Uma inquietação que considera certa obsessão estruturalista que escapa à clássica história das ideias pressupondo já a sua possibilidade. Para o referido filósofo, o Estruturalismo deveria ser investigado pelo historiador das ideias, já que uma das coisas de que a história pode se orgulhar é abordar por privilégio os atos e as instituições dos homens, o *quase-tudo*, o *quase-nada*. “A consciência estruturalista é a consciência pura e simples como pensamento do passado, isto é, do fato em geral. Reflexão sobre o realizado, o constituído, o *construído*. Historiadora, escática e crepuscular por situação”<sup>75</sup>. É interessante ressaltar que na estrutura há a forma, a relação, a configuração, a solidariedade, que são sempre concretas.

A estrutura seria a unidade *formal* tanto da forma quanto do sentido. Um espécie de assombramento que impede a linguagem de voltar a ser o que era, preservando-a como um modo de presença ou de ausência da própria linguagem. A consciência estruturalista é uma consciência catastrófica. Ela é ao mesmo tempo destruidora, destruída e *destruturante*.

---

<sup>75</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.p. 15.

Isso também acontece com a *imaginação*, definida por Derrida como uma mediação ou síntese entre sentido e letra. Ela pode criar uma segunda natureza com aquilo que a natureza real lhe oferece. Derrida trabalha com a noção de uma imaginação que produz metáfora, ou seja, que produz tudo na linguagem, menos o ver *ser*, que é o que alguns filósofos chamam de *conceito operatório* ingenuamente utilizado. A liberdade poética, então, seria uma saída para fora do mundo, para um lugar que nem é um *não-lugar* nem um *outro* mundo

Por fim, ser estruturalista seria se prender à organização do sentido, à autonomia e ao equilíbrio próprio, à constituição acabada de cada momento, de cada forma. “O estruturalismo vive na e da diferença entre o seu voto e seu fato”<sup>76</sup>. É preciso tentar resistir a essa linguagem, pois se libertar dela seria o mesmo que esquecer a própria história. Além disso, Derrida lança sua crítica ao estruturalismo e formula seu pensamento sobre a linguagem bebendo das páginas do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, de Rousseau, que acreditava que a origem das línguas estaria nas necessidades morais, nas paixões e não nas necessidades de sobrevivência, que só fizeram afastar os homens e não aproximá-los. Assim, primeiro nasceu a linguagem figurada e depois o sentido próprio. Só quando as coisas são vistas sob a forma verdadeira é que se pode chamá-las pelo nome verdadeiro.

Além disso, para Rousseau, a língua está ligada ao modo de vida dos homens que de coletores passaram a ser caçadores, transformando-se em guerreiros e conquistadores da escritura e a sociedade possuía três modos. Assim, havia três modos possíveis: i) primeiro, selvagem, caçador e de escritura pictográfica; ii) segundo, bárbaro, pastor e de escrita ideofonográfica; e iii) terceiro, civil, lavrador e de escrita fonográfica analítica.

---

<sup>76</sup>DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*, p.47

## 2.2 A Escritura gramatológica

Para Derrida, tudo que até então se reuniu sob o nome de linguagem passa a se reunir sob o nome de escritura, que além de compreender a linguagem a ultrapassa. Se considerarmos a linguagem composta por um jogo de remessas significantes em que o significado pode funcionar como significante. Seria necessário ter uma escritura primeira no sentido de ser anterior à linguagem fonética. A escritura seria tradutora de uma fala plena e plenamente presente. É como se “tudo que se denomina linguagem pudesse ter sido, em sua origem e em seu fim, um momento, um modo essencial, mas determinado, um fenômeno, um aspecto, uma espécie da escritura”<sup>77</sup>. A escritura seria definida como uma “morte da fala”, como uma espécie de metáfora da “‘linguagem’ por ação, movimento, pensamento, reflexo, consciência, inconsciente, experiência, afetividade, etc”<sup>78</sup>, como uma totalidade do que possibilita a escritura, depois a face significante e a face significada.

Assim, uma vez que a escritura fosse comandada por uma “racionalidade”, ela inauguraria a desconstrução de todas as significações que brotam da significação do *logos*. De tal modo que a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima do que no “pensamento” como *logos* tem relação com o “sentido”. Os primeiros símbolos e o primeiro significante seriam produzidos pela voz, pois esta teria com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. Já a fala seria a primeira convenção e a escrita o elemento que não só fixaria as convenções como também faria ligações entre elas. Além disso, a proximidade absoluta da voz e do ser, da idealidade e do sentido estaria no logocentrismo. Ao ouvir-se-falar o sujeito se afetaria e poderia referir a si no elemento da idealidade. Esse ouvir-se-falar seria um fonocentrismo que poderia ser confundido como presença.

A diferença entre significado e significante reporta à metafísica, ou seja, não se pode dizer de *signans* e *signatum* sem revelar a herança estoica e medieval. E, ainda, a Linguística não pode conservar a diferença entre significante e significado sem a diferença entre o sensível e o inteligível. Não pode haver signo linguístico antes da

---

<sup>77</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p. 10

<sup>78</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.10



escritura, pois é preciso essa ideia de exterioridade para que a ideia de signo não se arruíne. Portanto, a escritura natural e universal seria a primeira metáfora. “A escritura sensível, finita, etc, é designada como escritura no sentido próprio; ela é então do lado da cultura, da *técnica* e do *artifício*”.<sup>79</sup> Não seria uma invenção do sentido próprio e do sentido figurado, diz Derrida, mas a determinação da escritura como metaforicidade mesma. Essa escritura metafórica seria a escritura *natural*, eterna e universal cuja oposição seria uma escritura de inscrição com cunho humano, finito e artificioso.

Derrida caracteriza dois tipos de escritura: de um lado a escritura natural, metafórica, divina e viva, igualando-se em dignidade à origem do valor, lei divina como consciência. Unida à voz e ao sopro. De natureza pneumática, ligada à alma. De outro lado, ter-se-ia uma escritura secundária, representativa; escritura no sentido próprio, corrente. Letra morta, portadora de morte. Natureza gramatológica, ligada ao corpo. Sobre essa distinção ele explica:

Assim, a boa escritura foi sempre *compreendida*. Compreendida como aquilo mesmo que devia ser compreendido: no interior de uma natureza ou de uma lei natural, criada ou não, mas inicialmente pensada numa presença eterna. Compreendida, portanto, no interior de uma totalidade e encoberta num volume ou num livro. A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente poder ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade.<sup>80</sup>

O livro remeteria a uma totalidade natural que seria estranha ao sentido da escritura. Assim, se houver uma distinção entre texto e livro, este último, por sua vez, precisaria ser destruído, num ato de violência necessária, para deixar descoberto o texto.

Seguindo pela tradição ocidental para se responder ao que é signo é preciso considerar a presença, já que com a voz houve um espécie de apagamento absoluto do significante. Uma autoafeção que produziria no centro de si – enquanto conceito significado no elemento da idealidade ou da universalidade – o significado, dito de outra maneira, o significado se produziria. A palavra seria vivida como uma unidade

<sup>79</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.18

<sup>80</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.21-2.

elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente, sendo esta experiência a experiência do ser. Além disso, a palavra que designaria o sentido de ser seria a mesma que possibilitaria o ser-da-palavra, ou seja, ela seria uma palavra originária.<sup>81</sup>

Diante disso, o conceito de escritura deveria definir uma ciência, ainda que se precise dizer o que significa uma ciência da escritura. Uma ciência da escritura, para Derrida, deveria buscar seu objeto na raiz da cientificidade. E a história da escritura deveria se voltar para a origem da historicidade. Para satisfazer ao gramatólogo é preciso responder onde e quando começa a escritura, uma tipologia e uma perspectiva do devir das escrituras que se ordenam, fazendo com que a origem da escritura e da linguagem dificilmente se separem.

A linguagem, determinada pela Linguística, tem seu campo e seu objetivo na simplicidade irreduzível de sua essência, como a unidade de *phoné*, *glossa* e *logos*. Isso é anterior às diferenciações que surgiram com as diferentes escolas. Ato de linguagem é a unidade articulada do som e do sentido da fonia; considerando esta unidade e em relação a ela, “a escritura seria sempre derivada, inesperada, particular, exterior, duplicando o significante: fonética. ‘Signo de signo’, diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel”<sup>82</sup>

Ora, ao falar das relações entre fala e escritura é preciso considerar que Saussure parece reconhecer a escritura como uma função estrita e derivada. Estrita por ser uma entre outras; derivada por ser *representativa*, enquanto representa a voz perante a si.<sup>83</sup> Contudo, o *factum* da escritura fonética não responde à Necessidade<sup>84</sup> de essência absoluta e universal, mesmo que a partir dele se tenha definido o projeto e o objeto da linguística geral. A linguagem Saussuriana é do significado e do significante.

---

<sup>81</sup> Sentido de ser heideggeriano. Quanto ao sentido de ser, Derrida usa Heidegger em *Ser e Tempo*. De modo que se pode afirmar que a Linguística sempre se moveu no âmbito da metafísica, compartilhando seus pressupostos. De outro lado, a questão do ser de Heidegger é a questão da verdade, do sentido, do logos. Tal interrogação onto-teológica contribui como a Linguística para descolocar a unidade da palavra, do sentido de ser. Depois que Heidegger evoca a “voz do ser” ele lembra que ela é muda, á-fona; não dá para ouvir voz das fontes. Tudo sobre o sentido de ser indica que nada escapa ao movimento do significante sendo que a diferença entre o significado e o significante *não é nada*. É preciso *passar pela* questão do ser, da maneira que Heidegger propõe para que se acenda o pensamento desta não-diferença e determiná-la corretamente.

<sup>82</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*.p.36

<sup>83</sup> Saussure retoma a definição tradicional da escritura de Platão e Aristóteles que se estreitava ao redor do modelo da fonética e da linguagem de palavras.

<sup>84</sup> Necessidade com inicial maiúscula conforme o texto derridiano.

Ainda para Saussure existem dois sistemas de escrituras: um que representa a linguagem oral por representar palavras e outro que representa foneticamente elementos sonoros que constituem palavras. Nesse sentido, a escritura poderia ser definida como um “sistema de signos”, ou seja, ela não seria simbólica, nem figurada: “não há *escritura* na medida em que o grafismo mantém uma relação de figuração natural e de semelhança, qualquer que seja esta, com o que é então não *significado*, mas representado, desenhado, etc.”<sup>85</sup>

No âmbito da Linguística, se a escritura não fosse mais do que mera “figuração” ela poderia ser excluída da interioridade do sistema, da mesma maneira que se deveria poder excluir a imagem sem haver perda do sistema da realidade. Como exterioridade ela teria aquilo que é atribuído aos utensílios, transformando-se em uma ferramenta imperfeita e em uma técnica perigosa. O mal da escritura vem do fora.

Para Derrida, uma ciência da linguagem devia reencontrar relações *naturais*, simples e originais entre fala e escritura, entre um dentro e um fora, sem negar a relação de natureza entre os signos linguísticos e os signos gráficos, pois o significado é que subordinaria a escritura à fala.

Além disso, na escritura podemos observar a violência do esquecimento, notada por nós na medida em que primeiro aprendemos a falar e, posteriormente, a escrever uma escritura que, enquanto suprime a memória espontânea, significa esquecimento. Dito de outro modo, “há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita”.<sup>86</sup> Ceder à escritura é ceder à paixão que, além de escravizante e tirânica, é uma doença da alma. Por isso, a escritura seria um afastamento da natureza.

Para Derrida, o que Saussure queria era salvar a *vida natural* da língua e os hábitos naturais da escritura. Saussure parece confrontar o sistema da “língua falada com o sistema da escritura fonética (e mesmo alfabética) como com *télos* da escritura”<sup>87</sup>, considerando uma armadilha, uma usurpação produzida pela linguagem. Parece que Saussure quer *ao mesmo tempo* demonstrar a alteração da fala pela escritura, denunciar o mal que a escritura faz a ela e sublinhar a independência inalterável e

---

<sup>85</sup>DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p.40

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia* p.45

<sup>87</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia* p.49

natural da língua. De modo que só a história poderia proteger a língua contra a escritura e, por isso, uma linguística não poderia ser *geral* enquanto definisse seu fora e seu dentro a partir de modelos linguísticos *determinados*. Seria preciso distinguir de maneira rigorosa a essência e o fato em seus graus respectivos de generalidade. A escritura não seria exterior ao sistema da língua e nem seria uma imagem dela. A escritura como inscrição e instituição durável de um signo abrangeria todo o campo dos signos linguísticos.

Contudo, ela é considerada como um sistema externo que precisaria de uma imagem, um reflexo exterior da realidade da língua, ainda que houvesse uma proibição do grafema ser uma imagem do fonema. No sistema de escritura não pode haver nenhuma relação de semelhança ou de participação. É preciso recusar a definição de Saussure, portanto, de que a escritura é como uma “imagem da língua”. Não se pode dizer que a escritura e a língua são um sistema de imagens e que elas são dois sistemas distintos de signos; o próprio do signo é não ser imagem.

Na verdade, mesmo na escritura dita fonética, o significante “gráfico” remete ao fonema através de uma rede com várias dimensões que o liga, como todo significante, a outros significantes escritos e orais, no interior de um sistema “total”, ou seja, aberto a todas as cargas de sentidos possíveis. É da possibilidade deste sistema total que é preciso partir.<sup>88</sup>

Desse modo, a fala já seria em si mesma uma escritura cujo conceito de grafia implicaria – como possibilidade comum o sistema de rastros – “a instância do *rastro instituído*”, embora não se possa pensar o rastro sem se pensar a retenção da diferença. É o rastro que imprime a relação ao outro e articula sua possibilidade sobre o campo do ente. Dessa forma, tem-se que pensar o rastro antes de pensar o ente, embora o movimento do rastro se produza como ocultação de si.

---

<sup>88</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p.55

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do rastro. É preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si.<sup>89</sup>

E ainda:

A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade e sem que possamos separá-los a não ser por abstração, a estrutura da relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escritura. Sem remeter a uma “natureza”, a imotivação do rastro sempre *veio-a-ser*. Para dizer a verdade, não existe rastro imotivado: o rastro é indefinidamente seu próprio vir-a-ser-imotivado.<sup>90</sup>

Diante disso, não haveria nem símbolo e nem signo, mas um vir-a-ser-signo do símbolo. Já que o rastro seria um vir-a-ser-imotivado do signo que possibilitaria as oposições ulteriores entre a *physis* e seu outro.

Quando se refere à fala seria algo auxiliar e não a língua. Não se pode excluir a escritura da experiência geral das “relações estruturais entre os traços”<sup>91</sup>. Para Derrida, a língua oral pertence à escritura, o que supõe uma mudança desse conceito, cuja derivação no campo da linguagem oral – e no interior desta derivação – só seria possível se a língua “original” nunca tivesse existido, nunca tivesse sido intocada pela escritura e que sempre tivesse sido ela mesma escritura. Assim, a escritura passaria a ser pensada como diferença que, por sua vez, não poderia ser pensada sem *rastro*.

Ao considerar a diferença entre forma e substância podemos explicar a possibilidade para a escritura e a linguagem, porque a língua é forma e não substância. É importante considerar também a diferença entre a própria escritura e o som, pois não há correspondência direta entre a grafia e os sons emitidos na fala. “Ilustra-o

<sup>89</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p.57

<sup>90</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.58

<sup>91</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.66

particularmente pelo fato de que, na ortografia, nenhum grafema corresponde aos acentos da pronúncia (...), e que reciprocamente na pronúncia nenhum fonema corresponde ao espaçamento (*spacing*) entre as palavras escritas.”<sup>92</sup> Ora, se na fala há sons que não podem ser reduzidos à grafia, na literatura também existiria algo que não poderia ser reduzido à poesia, à voz, ao epos. Isso seria uma “literatura pura”. Esse algo só seria atingido considerando-se o jogo da forma e da substância gráfica.

Além disso, Derrida fala dos conceitos de escritura e de arqui-escritura que estariam submetidos à desconstrução, o que geraria a Necessidade de um *percurso* que deve deixar no texto um sulco, mesmo que ele possa ser confundido com o texto pré-crítico.

Sobre escritura originária também seria preciso falar de um rastro originário ou arqui-rastro, mesmo que esse conceito destruía seu nome e que não possa haver um rastro originário, porque tudo começa por ele. Esse rastro puro seria a *différance* que não depende de som ou grafia, pois

Esta *différance*, portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação da fala e da escritura – no sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre sensível e o inteligível, em seguida entre significante e significado, expressão e conteúdo etc. se a língua já não fosse, neste sentido, uma escritura, nenhuma “notação” derivada seria possível.<sup>93</sup>

A diferença entre o aparecendo e o aparecer é a condição de todas as diferenças, de todos os “rastros, sendo ela rastro, que é a origem absoluta do sentido em geral.” A diferença é a articulação. O aparelho vocal é algo secundário no problema da linguagem. A linguagem falada natural ao homem seria a faculdade de constituir uma língua, ou seja, um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas. É difícil dizer de uma presença originária que nos leve a um passado absoluto. O Rastro nos levou a pensar em um passado absoluto que não pode mais ser compreendido na forma da presença modificada, com um presente-passado. A *différance* difere e os conceitos de tempo que remetem à evidência clássica não podem dar conta do rastro

<sup>92</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p.72

<sup>93</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*.p.77

Derrida diz escolher a palavra rastro porque ela faz menção aos discursos contemporâneos com os quais ele dialoga, estabelecendo a comunicação que se acredita ser a mais certa e que permite fazer a economia dos desenvolvimentos que neles demonstram sua eficácia.

O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos– que a origem não desapareceu seque, que ela jamais foi reconstruída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem.<sup>94</sup>

Derrida propõe a sua Gramatologia, cuja condição – de possibilidade se transforma em condição de impossibilidade– seria a solicitação do logocentrismo. A gramatologia seria possível sob a condição de saber o que é escritura e como se regula a plurivocidade deste conceito. As perguntas que se fazem são sobre a origem, sobre “onde e quando começa”, perguntas que tanto nos conduzem a uma metafísica da presença, quanto podem nos levar a outras questões empíricas, na medida em que nos levam ao lugar e ao momento em que ocorreram os primeiros fenômenos de escritura. Em suma, as questões de origem se confundem muitas vezes com as questões de essência e podem, por isso, pressupor uma questão ontofenomenológica.

A escritura, considerada como histórica, levaria o seu interesse a ser um interesse por ela em uma história da escritura. Por isso, Madeleine V-David tentou fazer um levantamento histórico da escritura pela vigilância filosófica, tudo reunido num relatório. O primeiro projeto de uma história geral da escritura nasceu em meio ao movimento de que o trabalho científico deveria se destacar mais que o objeto do trabalho. Ora, não se poderia aceitar uma história do alfabeto antes de se reconhecer a multiplicidade dos sistemas de escrituras. Aprender as palavras primitivas de todas as línguas seria menos enfadonho se as palavras fossem escritas.

Derrida lembra Descartes, quando este chama a atenção para uma possível falha de leitura. O valor de uma língua ou escritura não pode ser medido segundo a instituição, a clareza ou a distinção da ideia. É preciso que se decifre o sistema,

---

<sup>94</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*.p.75

considerando que todo projeto cartesiano é analítico em decomposição que leva a ideias simples. O conceito do simples absoluto está em todos os projetos.

Passando dos escritos primitivos e chegando aos hieróglifos – que são uma escritura mais sublime e mais próxima das abstrações – haveria certa cumplicidade entre racionalismo e misticismo, assim, a escritura do outro seria cada vez mais investida de esquemas domésticos. Todas as grandes histórias da escritura se abririam para um projeto classificatório e sistemático, no qual o trabalho seria guiado por evidências falsas pertencentes às camadas mais profundas, mais antigas e, talvez, mais naturais, embora pareçam menos históricas por suportarem, nutrirem e informarem o próprio solo histórico.

Em todas as histórias das escrituras há uma concessão, que é a distinção entre escritura fonética e ideográfica, silábica e alfabética, entre imagem e símbolo. Há um conceito instrumentalista e tecnicista da escritura, que tem inspiração na fonética. “Sendo a linguagem um ‘instrumento’, a escritura é ‘o prolongamento de um instrumento’”<sup>95</sup>

Essa é a forma de descrever a exterioridade da escritura à fala, da fala ao pensamento, do significante ao significado em geral. A história da concorrência entre escritura e ciência da linguagem possui mais termos de historicidade. Uma teoria da escritura não precisa apenas de uma liberação intracientífica e epistemológica, mas deve ter também uma reflexão na qual a descoberta “positiva” e a “desconstrução” da história da metafísica, em todos os seus conceitos, controlem-se.

Um dia haverá uma gramatologia que não mais receberá seus conceitos fundamentais da metafísica tradicional, pois a gramatologia não deve ser uma das ciências humanas e nem uma ciência regional. “Ela não deve ser *uma das ciências do homem*, porque coloca de início, como sua questão própria, a questão do *nome do homem*”<sup>96</sup>. Quando se fala em povos sem escritura o que se diz é sobre a falta de certo tipo de escritura, isso são traços de um etnocentrismo.

---

<sup>95</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. p.102

<sup>96</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. p.104



A história da escritura surge sobre a história do grama. É impossível evitar a linguagem mecanicista, tecnicista, teleológica, no momento em que se trata de reencontrar a origem. A escritura no sentido estrito, assim como a escritura fonética, tem raízes em um passado de escritura não-linear. Os limites foram nomeados de discricção, *différance*, espaçamento. A linha é apenas um modelo particular que se conserva enquanto inacessível; a meditação da escritura e a desconstrução da história da filosofia se tornam inseparáveis. A *linha* representa aquilo que a filosofia não podia ver enquanto olhava para o dentro de sua própria história. A linearidade é o recalçamento do pensamento simbólico pluridimensional. A possibilidade da linearidade foi solidária com a economia, a técnica e a ideologia. Uma escritura não linear transforma profundamente a natureza da estrutura. “O fim da escritura linear é efetivamente o fim do livro”<sup>97</sup>. Quando se muda a escritura se deve-se mudar a forma de ler, desse modo, as revoluções na filosofia, na literatura e na ciência representam abalos que começam a destruir o modelo linear.

O fonetismo começou desde sempre a trabalhar o significante mudo. Cada forma gráfica pode ter um duplo valor (ideográfico e fonético) sendo que o valor fonético pode ser simples ou complexo. Um significante pode ser homófono ou polífono. Até mesmo um totem pode adquirir valor de nome próprio, pois depois da nomeação ele pode funcionar em outros encadeamentos com um valor fonético. Pode haver um transbordar de *consciência* empírica ligada a seu uso imediato. Por isso,

Vê-se que o nome, em singular o nome dito próprio, está sempre preso numa cadeia ou num sistema de diferenças. Somente se torna denominação na medida em que se pode inscrever numa figuração. O próprio do nome não escapa ao espaçamento, quer seja ligado por sua origem a representações de coisas no espaço ou permaneça preso num sistema de diferenças fônicas ou de classificação social aparentemente desligado do espaço corrente. A metáfora trabalha o nome próprio. O sentido próprio não existe, sua “aparência” é uma função necessária – e que se deve analisar como tal – no sistema das diferenças e das metáforas. A parusia absoluta do sentido próprio, como presença a si do *logos* na sua voz, no ouvir-se-falar absoluto, deve ser *situada* como uma função respondendo a uma indestrutível mas relativa Necessidade, no interior de um sistema que a compreende. Isto vem a *situar* a metafísica ou a onto-teologia do *logos*<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. p.108

<sup>98</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. p.113

Em outras palavras, não existe o sentido próprio, mas sua “aparência” é uma função necessária. Toda dificuldade é resumida pelo problema da charada de transferência. O significante remete ao mesmo tempo, pelo menos, a uma coisa e a um som. Este som, por sua vez, é inscrito numa cadeia e pode ser uma palavra. Esta inscrição é ideogramática ou sintética, mesmo que o som possa ser atômico entrando em decomposição. O *logos* pode se produzir como autoafeção através da voz, do ouvir-se falar.

Tendo explicado a escritura e a voz, Derrida define o *discurso* como a *representação* atual, viva, consciente de um *texto* na experiência daquele que o escreveu, pois o texto transborda essa representação com suas leis. O texto pertence à história, mas nunca em linha reta. Além disso, seja no interior da Linguística, seja no interior da metafísica, a exclusão ou o rebaixamento da escritura é o *fonologismo*, embora seja esse o nome que se dá a uma ciência que deseja ser modelo de ciência. O que se tenta reconhecer é o fonologismo linguístico e metafísico elevando a voz acima da escritura. Não é possível pensar a escritura sem se fiar por todo o sistema de diferenças entre a *physis* e seu outro. “Ou, ao contrário, a origem da diferença entre natureza e cultura, a condição, fora de sistema, do sistema da diferença”<sup>99</sup>. Considerando uma linguagem inocente sua violência originária seria desde sempre escritura. Tanto para Rousseau quanto para Lévi- Strauss o poder da escritura e o exercício da violência estão ligados.

Nesse sentido, *Tristes Trópicos* de Strauss marca um episódio do que se poderia chamar guerra etnológica, porque há um confronto essencial que abre a comunicação entre os povos e as culturas. Lévi-Strauss usa os Nhambiquara como objeto de análise, pois embora eles sejam primitivos não podem ser considerados como representantes de uma infância da humanidade. Na consciência o nome é próprio, ele se classifica e se oblitera ao se denominar. Já não é mais do que um nome que se diz próprio. Toda sociedade capaz de produzir seus nomes próprios e de jogar com a diferença pratica a escritura. O desprezo de escritura se acomoda ao etnocentrismo. Afirma Derrida:

---

<sup>99</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*.p.128

Se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. À expressão de “sociedade sem escritura” não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Esta expressão provém do onirismo etnocêntrico, da escritura. O desprezo pela escritura, notemos de passagem, acomoda-se muito bem com este etnocentrismo. Aí há apenas um paradoxo aparente, uma destas contradições onde se profere e se efetiva um desejo perfeitamente coerente. Num único e mesmo gesto, despreza-se a escritura (alfabética), instrumento servil de uma fala que sonha com sua plenitude e com sua presença a si, e recusa-se a dignidade de escritura aos signos não-alfabéticos. Percebemos este gesto em Rousseau e em Saussure.<sup>100</sup>

Assim, entre os Nhambiquara, por exemplo, o nome próprio – cuja intimidade só é possível reorientada pelo olhar do estranho – só pertencia aos adultos. Já que “o olho do outro denomina os nomes próprios, soletra-os, faz cair a interdição que os vestia”<sup>101</sup>. Esses grupos indígenas não tiveram suas pinturas corporais e em cabaças reconhecidas como forma de escritura e, por este motivo, foram subjugados e considerados maus. Em outras palavras, por não possuírem um sistema de escrita sofreram a violência da imposição do etnocentrismo europeu pela letra. Por isso, a escritura parece ser a exploração do homem pelo homem.

Haveria um etnocentrismo profundo que privilegiaria o modelo da escritura fonética, tornando mais fácil e mais legítimo excluir a grafia. Uma espécie de anti-etnocentrismo que separaria de maneira radical a língua da escritura, criando, também, a ilusão de que a língua estaria livre da escritura. Se de um lado admitimos a diferença entre linguagem e escritura, de outro, precisaríamos saber o que distinguiria um povo com escritura de um povo sem. Essa seria a divisão entre os povos que poderia acabar valorizando as diferenças entre as culturas, já que a escritura não seria considerada como um critério de valor cultural.

Concentrando-nos um pouco mais nos Nhambiquara podemos ressaltar que eles possuíam uma palavra para designar o ato de escrever, a saber: Iekariukedjutu, que significaria “fazer riscos”. Além disso, para dizer escrever eles recorriam a palavras que significariam “raspar”, “gravar”, “arranhar”, “esfolar”, etc., como se “escrever” quisesse

<sup>100</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p.136

<sup>101</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p.141

dizer outra coisa. De igual modo, o “falar” poderia ser traduzido por “gritar”, “soprar”, etc.

A passagem da arquiescritura à escritura aconteceria no interior da escritura e não seria uma passagem da fala à escritura. Esta teria um papel de signo e uma superioridade social. “Uma função reconhecida da escritura: a hierarquização, a função econômica da mediação e da capitalização, a participação num segredo quase-religioso, tudo isso, que se verifica em todo fenômeno de escritura”<sup>102</sup>

Derrida ressalta, ainda, que Strauss aponta seu pensamento para a finalidade política da escritura e não para a teórica. Quando se distingue o “fim sociológico” do “fim intelectual” pode-se acabar dando mais ênfase à problemática entre a relação intersubjetiva e o saber. Se há uma ligação entre violência e escritura, a escritura aparece bem antes da escritura no sentido estrito, ou seja, na *différance* ou arquiescritura que abre a própria fala. Assim, a fronteira entre povos com escritura e povos sem escritura pode ser neutralizada.

Para Derrida, haveria povos com escritura que seriam capazes de guardar o passado e povos sem escritura que seriam sempre reféns de uma história guardada na memória, sem origem e sem consciência de duração. Para isso fazer sentido não deveríamos considerar a verdade como transmissora de direitos, pois isso precisaria de escritura. A escritura seria condição necessária à ciência, mas não suficiente, porque não seria preciso apenas saber escrever para ser cientista, mesmo que não exista ciência sem a escritura. A origem da escritura diz mais sobre uma Necessidade sociológica, uma Necessidade de dominação, de exploração, de escravização. Conforme Derrida:

“Se minha hipótese for exata, é preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é facilitar a escravização” (p.318). Num primeiro nível, esta hipótese é confirmada tão depressa que mal merece o seu nome. Esses fatos são bem conhecidos. Sabe-se há muito tempo que o poder da escritura nas mãos de um pequeno número, de uma casta ou de uma classe, foi sempre contemporâneo da hierarquização, diríamos da *différance* política: simultaneamente distinção dos grupos, das classes e dos níveis do poder econômico-técnico-político e delegação da autoridade, poder diferido, abandonado a um órgão de capitalização.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p.155

<sup>103</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p.161

O aparecimento da escritura foi um avanço inegável, mesmo que ela contenha a *angústia* de significados possíveis que se empurram e se detêm. A escritura também trouxe ao homem a possibilidade de guardar aquilo que se ouve, e desta possibilidade nasceram os *livros* nos quais se destrói o sentido de um mundo impensado por um sujeito absoluto antes mesmo desse sentido existir. Já que quando se escreve, sabe-se que aquilo que se escreve não existe em outro lugar que não na letra. O escritor não dirige a linguagem, ele é como um novo idioma que se constrói. Por ser *inaugural* é que a escritura é perigosa e, também por isso, angustiante. A linguagem é poesia de poder revelador.

Este poder revelador da verdadeira linguagem literária como poesia é na verdade o acesso à palavra livre, aquela que a palavra “ser” (e talvez o que visamos com a noção de “palavra primitiva” ou de “palavra-princípio” (Buber)) liberta das suas *funções* sinalizadoras. É quando o escrito está *defunto* como signo-sinal que nasce como linguagem; diz então o que é, por isso mesmo só remetendo para si, signo sem significação, jogo ou puro funcionamento, pois deixa de ser *utilizado* como informação natural, biológica ou técnica, como passagem de um sendo a outro ou de um significante a um significado.<sup>104</sup>

A inscrição seria capaz de arrancar a palavra do signo, pois tem poder de poesia e a escritura não seria uma simples pintura da voz. Uma escritura pura seria um “*telos* de uma história da escritura, cuja filosofia estará sempre para vir.”<sup>105</sup> O sentido ultrapassa a significação pelo querer-escrever, porque querer escrever não é algo primitivo, ulterior, mas algo que desperta o sentido de vontade da vontade; querer-escrever é liberdade e dever, uma saída para fora da afecção. “Ser afetado é ser finito: escrever seria ainda usar de uma manha em relação à finitude, e querer ser nem afetar-me *ele próprio*. Seria querer esquecer a diferença: esquecer a escritura na palavra presente, tida como viva e pura.”<sup>106</sup> O reconhecimento da pura linguagem seria o ato literário do qual procederia este querer-escrever.

<sup>104</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. p. 26

<sup>105</sup> DERRIDA, J. *Escritura e a Diferença*, p.26

<sup>106</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.29

Retomando o que fora dito páginas antes, o escrito também tem a sua estrutura que se torna o próprio objeto, a própria coisa literária. A preocupação do filósofo passa a ser uma estrutura da obra, orgânica ou artificial, uma *construção*; uma arquitetura que é construída e visível na sua localidade. Para Derrida, é preciso que o efeito metafórico da noção de estrutura seja reconhecido *como tal*, ou seja, ele precisa ser questionado o suficiente e destruído na forma de figura para que desperte a não-espacialidade ou a espacialidade original.

É preciso também considerar a relação entre o sujeito que escreve o livro e o sujeito do livro, pois muitas vezes o herói e o narrador passam as páginas do livro a procura um do outro, até que no final eles se encontram. O herói passa a ser narrador, autor de sua própria história.

O narrador é na verdade o herói revelado a si próprio, é aquele que o herói no decorrer de toda a sua história deseja mas jamais pode ser; toma agora o lugar deste herói e vai poder dedicar-se a edificar a obra que se termina, e em primeiro lugar a escrever essa *Combray* que está na origem do narrador tal como na do herói. O fim do livro torna possível e compreensível a existência do livro. Este romance está concebido de tal maneira que o seu fim gera o seu início.<sup>107</sup>

Além disso, o seu sentido do tempo e a sua verdade não são temporais, pois a *temporalidade* pura também não é temporal. Isso seria uma teologia da temporalidade. A verdade é a dificuldade de dar conta do simultâneo que a escritura tem; simultaneidade – que tenta *concentrar* o tempo em vez de o *esquecer* – que é um mito. Por exemplo, Mallarmé não quis realizar um livro que fosse idêntico a si, ele fez abalar as categorias com as quais se julgava pensá-la com segurança. Para Derrida, pode ser que um povo tenha o mesmo início que a escritura, que a paixão por ela, pois o homem enquanto escreve é escrito. “Portanto o poeta é na verdade o *assunto* do livro, a sua substância e o seu senhor, o seu servidor e o seu tema. E o livro é na verdade o sujeito do poeta, ser falante e conhecedor que escreve *no livro sobre* o livro.”<sup>108</sup>

<sup>107</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.41-42.

<sup>108</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.55

O livro é articulado pela voz do poeta, cuja sabedoria realiza sua liberdade na paixão em traduzir em autonomia a obediência à lei da palavra.<sup>109</sup> O livro reflete a si próprio, desdobra-se em interrogação sobre a sua possibilidade e a sua forma representa a si. O livro possui com a loucura uma relação de esquizofrenia entre poesia e doença mental. Todavia, talvez a palavra do livro seja soprada longe de seu corpo. Soprada no sentido de *furtada* por um comentador possível que enquanto comentador deveria ser o auditor ou o leitor. Roubo que é sempre de uma palavra, de um texto ou de um rastro que investido de desejo se torna roubo de um bem precioso.

Além disso, o roubo da palavra se confunde com a própria possibilidade do roubo que define sua estrutura fundamental. Ainda que por soprada também se possa entender *inspirada* por uma *outra* voz. Essa inspiração é o drama do roubo, é o “*Impoder*”, turbilhão do sopro de um soprador que me furta aquilo que deixa vir para mim e que eu achei que poderia dizer *em meu nome*.

No latim o furtivo é o modo do ladrão que deve ser rápido para tirar as palavras e para infiltrar no nada entre eu e minhas palavras, usando-as antes que eu as encontre e as utilize, para que eu tenha certeza de tê-las perdido. O furtivo é a virtude de desapropriação. “A partir do momento que falo, as palavras que encontrei, a partir do momento que são palavras, já não me pertencem, são originariamente *repetidas*”<sup>110</sup>. Quando falo e sou ouvido, quando me ouço “o eu que *se* ouve, que *me* ouve torna-se o que fala e toma a palavra, *sem jamais lha cortar*, aquele que julga falar e ser ouvido em seu nome”<sup>111</sup>. Essa é a estrutura de uma subtração instantânea e originária com a qual a palavra encontra o seu sopro.

Subtração também entendida como roubo, como violação na qual se encontra a relação da palavra com a língua. A palavra é roubada da língua, sem poder impedir a sua antecipação. O ato de leitura rompe com o ato de palavra ou de escritura. Assim, o roubo originário é exatamente tirar da leitura a palavra e a escritura. A palavra e a letra são sempre roubadas porque são sempre *abertas*. A vida é definida como uma espécie de centro frágil e estável no qual *as formas não tocam*. A vida reconhecida através do

---

<sup>109</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.55

<sup>110</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.119

<sup>111</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.119-120

exterior dos fatos é a vida das formas. Furto que não é só da voz e da escritura, mas também furto da minha existência, da minha *carne*, do meu corpo.

Se minha palavra não é o meu sopro, se a minha letra não é a minha palavra, é porque já o meu corpo não era mais o meu corpo, porque o meu corpo não era mais o meu gesto, porque o meu gesto não era mais a minha vida.<sup>112</sup>

Diante disso, uma metafísica da carne determinaria o ser como vida e seria presidida pela angústia da desapropriação, nas palavras de Derrida: “Esta metafísica da carne é também presidida pela angústia da desapropriação, pela experiência da vida perdida, do pensamento separado, do corpo exilado longe do espírito. Tal é o primeiro grito.”<sup>113</sup> Desde meu nascimento, que é quando começo a me relacionar com meu corpo, meu corpo não é mais meu.

Na categoria do roubo também podemos pensar a morte cujo cheiro exala no nascimento “morte que é uma forma articulada de relação ao outro”<sup>114</sup>. É preciso morrer na morte para renascer “imortal” na véspera do meu nascimento. Deus é o nome próprio do que nos priva de nossa própria natureza, de nosso nascimento. Deus é o falso valor que por ele ser falso já *duplicou* o verdadeiro valor que nunca existiu. Deus também é o nome metafórico de mim. Ora, a metáfora de mim próprio é a minha desapropriação na linguagem.

Para Derrida, Artaud além de querer destruir a metáfora queria uma grafia que fosse uma inscrição não separada; uma espécie de encarnação da letra e tatuagem sangrenta. Entretanto, a tatuagem não só mata a voz – pertencente à carne – como reprime a sua possibilidade e o grito. Ela é o silêncio de uma palavra cuja importância está no sonho. Ela é um depósito, uma obra que precisa ser destruída. Deixar que a palavra seja soprada e deixar que ela seja escrita é um arquifenômeno da *reserva*; “deixar a palavra ao furtivo é tranquilizar-se na *différance*, isto é, na economia”<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.122

<sup>113</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.122

<sup>114</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.124

<sup>115</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.140



No teatro o escritor mostra a sua ditadura à custa de um modelo de palavra e de escritura no qual uma palavra seria a representação de um pensamento claro e pronto. Para que o teatro não fique submetido a esta estrutura de linguagem e nem figure abandonado à inspiração furtiva, ele deve ser regulado à necessidade de uma outra linguagem e de uma outra escritura. Na lei da escritura teatral a voz deverá cessar. Para se acabar com a liberdade da inspiração e com a palavra soprada seria necessário criar um domínio absoluto do sopro em um sistema cuja escrita fosse não-fonética.

Artaud talvez quisesse elaborar uma escritura do grito e um sistema codificado das onomatopeias, das expressões e dos gestos. A criação se faz na natureza e não no cérebro do autor. Loucura como metafísica da vida inalienável e da indiferença histórica. Ela (loucura) é alienação e inalienação; obra e ausência de obra.

Há uma desapropriação do corpo que se produz desde a sua origem, “o próprio movimento da origem, do nascimento como morte”<sup>116</sup>. Assim como o teatro nasceu na sua desapropriação, esse movimento tem como fruto o homem. Quando o teatro da crueldade nasce precisa separar a morte do nascimento e apagar o nome do homem. “A crueldade está sempre trabalhando”<sup>117</sup>. Embora se diga teatro da crueldade, bem se poderia dizer teatro da vida. O teatro tem de se igualar à vida. Artaud parece querer acabar com o conceito *imitativo* da arte, pois a vida é que seria uma imitação de algo, de um princípio transcendente. A arte não imita a vida, ela nos coloca em comunicação de volta com o princípio transcendente.

A prática do teatro é que *produz* um espaço não-teológico. Ora, o teatro é teológico enquanto o palco tem como sua estrutura comportar o sentido da representação que o representa. “Escravo interpretando, executando fielmente os desígnios providenciais do ‘senhor’”<sup>118</sup>. Algo que mantém com o “real” uma relação imitativa e reprodutiva, sendo o texto fonético quem assegura a representação. O autor nada mais é que um artífice, um tradutor que passa uma obra dramática de uma linguagem a outra. A Linguagem das palavras é superior a outras. Uma cena para ser totalmente uma cena precisa ilustrar mais que o discurso. Mas o esquecimento da cena bem pode ser confundido com a história do teatro.

---

<sup>116</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.151

<sup>117</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.151

<sup>118</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.154

Por fim, para Derrida, a escrita de Artaud comporta um lado trágico como afirmação, pois pensamento e sentimento se encontram ligados. O que Artaud pretende mostrar é um corpo que está além do dualismo corpo/alma, isso a cada vez que a palavra é *soprada* pelo corpo. *Sopro* no sentido de *roubo*. Além disso, nesse teatro da crueldade o público não existe como público porque não está fora de sua cena, nem antes nem depois, mas em posição de roubar as palavras. Sopro que também pode ser entendido como *inspiração* por outra voz, “inspiração como roubo ou, mais ainda, como *o drama do roubo*”<sup>121</sup>

É isso que Artaud percebe na estrutura da linguagem e tenta combater com seu teatro da crueldade. “Tentar destruir a inspiração poética, a metafísica, a religião e a estética no intuito de abrir o mundo para o ‘Perigo’ que estas invenções humanas desejam afastar. Em outras palavras: restaurar o perigo despertando a Cena da Crueldade”.<sup>122</sup>

É importante frisar também que Derrida parece seguir os passos de Artaud, por isso a relevância de destacarmos o “impoder”, que não é impotência, mas inspiração, “a força de um vazio”. Para Artaud, essa é a força da inspiração, uma palavra com a qual me relaciono e que não sei donde vem. Assim,

Desse modo, não é da ausência da palavra que se trata, mas antes de sua “irresponsabilidade” que não concerne nem à moral, nem à lógica e nem à estética, já que se trata de uma “perda total” da própria existência; esta erosão produz-se em primeiro lugar no Corpo e na Vida, pensadas, para Artaud, para além de qualquer determinação metafísica, representando a expressão máxima do furtivo.<sup>123</sup>

Para Artaud, tudo é repetição, a fala é repleta de palavras que já não me pertencem e que são originariamente repetidas, assim, a própria estrutura do roubo está implicada na própria língua, pois a palavra é roubada da língua, pela língua, de si mesma e do ladrão. É justamente por ser aberta que a letra é roubada, ela não é própria

---

<sup>121</sup> HADDOCK-LOBO,R. Representação e Crueldade: Derrida encena Artaud. *Revista AISTHE*, Rio de Janeiro, nº6, 2010, p.127-139, p. 128

<sup>122</sup> HADDOCK-LOBO,R. Representação e Crueldade: Derrida encena Artaud. P. 128

<sup>123</sup> HADDOCK-LOBO,R. Representação e Crueldade: Derrida encena Artaud, p.129

nem do autor, nem do destinatário. A inspiração seria “um sopro de vida que não deixa que nada lhe seja ditado porque não lê e porque precede qualquer texto” <sup>124</sup>

Angústia da separação originária, experiência de desapropriação em que o furtivo indica a desapropriação da carne. O teatro da crueldade tem na sua inversão um valor incalculável, embora aponte para um deslocamento. Desde sempre se é roubado por este Outro, este ladrão furtivo que é Deus. Isso só se dá porque minha carne tem um buraco existencial.

Derrida afirma que pretende fazer um reconhecimento no texto de Freud dos pontos de apoio, isolando da Psicanálise aquilo que se deixa conter no fechamento logocêntrico e que, por isso, acaba por limitar o movimento das “ciências humanas” e não só a filosofia. Mas Freud não se serve simplesmente da escritura não-fonética. Sistema de traços segundo o modelo de Freud; escritura perfeitamente ausente, com orientação pela escritura.

Máquina de escritura na qual se projeta o aparelho psíquico. *Talvez* essa seja a solução das dificuldades anteriores. Acontecimentos psíquicos como partículas materiais distintas. Isso para falar da questão da memória, ou seja, o modo como a aptidão pode ser alterada, muitas vezes, por um acontecimento que se deu uma única vez. Tudo que se diz de psicologia tem de explicar a memória.

Os neurônios de percepção não oferecem nenhuma resistência e não retêm nada; já os outros operam grades de contato à quantidade de excitação e conservam o traço impresso. Freud confere aos neurônios de memória a qualidade psíquica, pois se eles carregam a memória também devem carregar os acontecimentos psíquicos. “A memória não é portanto uma propriedade do psiquismo entre outras, é a própria essência do psiquismo. Resistência e por isso mesmo abertura à efração do traço.”<sup>126</sup>

O conceito de exploração seria intolerante se Freud não falasse nada além da linguagem da quantidade plena e presente. A equivalência das forças de exploração reduziria toda a *preferência* na escolha dos itinerários. A diferença entre as explorações e a verdadeira origem da memória. Assim, não há exploração pura sem diferença.

---

<sup>124</sup> HADDOCK-LOBO, R. Representação e Crueldade: Derrida encena Artaud. p.130

<sup>126</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.185

Repetir não acrescenta força presente nem intensidade, mas acaba por reeditar a mesma impressão ainda que tenha poder de exploração. A memória escapa tanto ao domínio do naturalismo quanto à fenomenologia. Na *primeira vez* do contato entre *duas* forças começou a repetição. A vida é ameaçada pela origem da memória e pela exploração a que resiste. Tanto a repetição quanto o traço não passam de *Différance*, pois ele diz: “é certo que a vida se protege pela repetição, o traço, a diferencia”<sup>127</sup>, mas não há vida que viria *primeiro* para se reservar na diferencia como ousia, presença, essência/ existência, substância ou sujeito. Esta é a condição sob a qual se pode dizer que a vida é morte.

Para os egípcios deus havia feito as escrituras tanto quanto inspirava sonhos. Considerando que os sonhos são construídos conforme a escrita, as transposições oníricas tinham correspondência com condensações e deslocamentos operados e registrados nos sistemas de hieróglifos. Os sonhos, na verdade, manipulariam os elementos dos hieróglifos. Estes são simbólicos e podem instaurar a ciência simbólica para fundamentar as interpretações dos sonhos. Ora, para Freud, explica Derrida, os sonhos deslocam a escritura original colocando as palavras em cena, sem se submeterem a elas. O sonhador inventa a sua gramática.

Freud, embora tenha proposto códigos e regras, também traçou um duplo limite a esta operação: i) considerando a expressão verbal, tal qual no sonho a sonoridade não se apaga perante o significado, ou não se deixa atravessar como no discurso consciente. Um corpo verbal não se deixa traduzir, é o que fica de lado na tradução, mas quando restitui o corpo é poesia<sup>128</sup>. Assim o sonho é intraduzível; ii) essa impossibilidade de tradução tem seu princípio numa impossibilidade vertical. “referimo-nos aqui ao devir-consciente dos pensamentos inconsciente”<sup>129</sup>. Um dos motivos pelos quais não podemos traduzir os sonhos para outra língua é que no interior do aparelho psíquico não há relação de simples tradução. Quando falamos em tradução falamos sem razão de o ser. Tradução e transcrição pressupõem um texto já ali, imóvel.

---

<sup>127</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.188

<sup>128</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*, p.198

<sup>129</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.199

Penetrar na consciência quer dizer afastar toda ideia de mudança de lugar. O texto consciente não é uma transcrição porque não precisa transpor nada; transpor um texto presente noutro lugar, de forma inconsciente. O conceito de presença pode afetar o conceito de inconsciente. Não há texto presente nem texto presente-passado, texto passado como tendo sido presente, o texto não é passado em nenhuma das formas da presença. Textos construídos de arquivos que são sempre transcrições.

O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são *sempre já* transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução. Sempre já, isto é, depósitos de um sentido que nunca esteve presente, cujo presente significado é sempre reconstituído mais tarde, *nachträglich*, posteriormente, *suplementarmente*: *nachträglich* também significa *suplementar*.<sup>130</sup>

Suplementarmente a reprodução é o começo de tudo, pois o suplemento surge como o presente. O texto que se denomina presente só é decifrado no *post-scriptum*, na nota de rodapé, antes disso o que se denomina presente não passa de um apelo de nota. Por isso, o presente não é originário, não é uma forma absoluta, mas é reconstituído.

É um trabalho de escritura entre o inconsciente e o consciente. É uma escritura não transcritiva à qual Freud acrescenta que haveria perigo em imobilizar ou esfriar a energia numa metáfora ingênua do lugar; a necessidade não de abandonar mas de repensar o espaço ou a topologia dessa escritura e, por fim, Freud, que gosta de *representar* sempre o aparelho psíquico numa montagem artificial, ainda não descobriu um modelo mecânico adequado à conceitualidade grafemática que já utiliza para descrever o texto psíquico.

A tradução como transcrição é uma metáfora que separaria a força e a extensão e manteria a exterioridade simples do traduzido e do traduzinte. Segundo Freud, a escritura psíquica não seria traduzível. Ela também não é o deslocamento das significações na limpidez de um espaço móvel e a branca neutralidade de um discurso. A energia produz o sentido. Da palavra, da representação verbal, determinantes de uma linguagem.

---

<sup>130</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. p.200

Este poder, isto é, este impoder que abre e limita o trabalho da força, inaugura a traduzibilidade, torna possível o que denominamos “a linguagem”, transforma o idioma absoluto em limite sempre já transgredido: um idioma puro não é uma linguagem, só passa a sê-lo repetindo-se.<sup>131</sup>

Um idioma puro não é uma linguagem, só passa a sê-la repetindo-se, numa repetição que se desdobra desde a primeira vez. Quando se instala o efeito da repetição, afasta-se do que propôs Freud e apaga o vivo da relação com a morte.

Tudo que pode vir a ser objeto de nossa percepção interna é *virtual*, o sistema psíquico não é psíquico. Freud quer explicar o negativo ou a escritura da luz. O que se relaciona com o traço mnésico é chamando de “memória”. O traço mnésico pode consistir em modificações permanentes dos elementos do sistema, se considerarmos o projeto de ligar acontecimentos psíquicos a sistemas. A escritura já teve denominado como característica o *espaçamento*, diastema e devir-espaço do tempo.

O princípio de não-contradição é fundamental a toda metafísica da presença. “Não é clara a fronteira entre o espaço não-fonético da escritura (mesmo na escrita “fonética”) e o espaço do palco do sonho”<sup>132</sup>. Por isso, Freud recorre à escritura, à sinopse para falar das relações lógico-temporais do sonho. Onde o lapidar do sonho não ser feito com base em signos petrificados, e a interpretação é que soletra o sonho. Como o sonho coloca em cena o “si”, o “porque”, o “do mesmo modo que”, o “embora”, o “ou...ou” e as outras conjunções que são sentido ao discurso?

Os modos de pensamentos do sonho, seus signos e gramáticas só podem ser aprendidos se comparados com o original; a tradução comparada com o original. Assim que temos a experiência do sonho já podemos entender um por um na língua dos pensamentos dos sonhos; já que esse conteúdo é como uma escritura figurativa.

---

<sup>131</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*, p.203

<sup>132</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.208

Palavras e coisas puras são, tal qual o processo primário, “ficções teóricas”. Como no sonho a palavra é tratada como coisa, ela acaba por sofrer o mesmo que sofrem as representações das coisas, “a diferença é a articulação do espaço e do tempo”<sup>133</sup>

A comparação com a escritura fonética ilumina a escritura e o sonho. A transformação econômica é a princípio impossível ou limitada, isso porque as próprias palavras são primariamente coisas; assim, no sonho as palavras têm tendência a se tornarem coisas, “[o sonho] restitui *um encadeamento lógico sob a forma da simultaneidade*”<sup>134</sup>

Já o modelo de escrita hieroglífica reúne a diversidade dos modos e das funções do signo no sonho. Considerando as metáforas que dizem respeito ao sistema não-psíquico do psíquico e as metáforas que dizem respeito ao próprio psíquico pode-se considerar duas coisas. Por um lado, o alcance da metáfora psicográfica vai ser cada vez mais refletido. Parece ser melhor comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma língua. De outro lado, a questão do próprio *aparelho* é que começa a ser retomada em termos de escritura. O debate sobre a hipótese funcional e a hipótese tópica diz de lugares de *inscrição*.

Explica Derrida que nesse texto é mostrada a analogia entre um determinado aparelho de escrita e o aparelho de percepção. Três etapas. Usa o termo diferenciação. Tal qual desde Platão, Freud também considera a escrita como técnica a serviço da memória, técnica exterior e não a própria memória. A primeira analogia. Se desconfio, anoto; o papel que recebe esse traço de escritura acaba por ser uma pela materializada do aparelho mnésico que de certo modo trago em mim.

O tema de Freud é um primeiro lugar para se considerar as condições proporcionadas à operação pela superfície habitual da escrita, “conservação indefinida e poder de recepção ilimitado”<sup>135</sup>. Não encontram respostas. A folha conserva por tempo indeterminado, mas acaba por ficar saturada. A ardósia não conserva o traço. Todas as clássicas superfícies de escritura só oferecem uma vantagem e o inconveniente complementar. A escritura sempre reclamou outro espaço e esse precisa ser encontrado.

---

<sup>133</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.211

<sup>134</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*, p.211

<sup>135</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.215

Bloco mágico que pretende ser mais eficaz que o papel e a ardósia; olhando de perto parece ser o que Derrida compara ao aparelho de percepção.

A profundidade do bloco é ao mesmo tempo uma profundidade sem fundo. Sempre que o sujeito se deixa escrever, ele se expõe. A escrita precisa sobreviver ao presente do estilete, à pontualidade. Segunda analogia, conforme a tábua com a folha de celuloide, ardósia ou papel representam uma peça do sistema enquanto o bloco mágico o representa por inteiro. A tábua de cera representa o inconsciente.

Terceira analogia, tempo de escritura, que é a estrutura do que nesse tempo descrevemos. A escritura precisa do recalque para ser pensada. A percepção pura não existe, enquanto escrevemos é que somos escritos. Uma vigia de percepção interna e externa. Se consideramos uma solidão absoluta do escritor, ele não pode existir: “o sujeito da escritura é um *sistema* de relações entre as camadas: do bloco mágico, do psíquico, da sociedade, do mundo”<sup>136</sup>

Se entendermos o escritor como em uma espécie de solidão absoluta, não haverá ‘sujeito’, pois, para que ele haja é preciso considerá-lo como um esquema que liga as camadas. Sujeito clássico, não basta lembrar que se escreve sempre para alguém. O primeiro leitor também é o primeiro autor da obra. A máquina é a morte, porque na origem das máquinas está a relação com a morte. A morte é representação; mas nunca funciona por si só.

Derrida critica Freud por este não indagar sobre o estatuto do suplemento “materializado” necessário à memória. A máquina não é pura ausência da espontaneidade. “a máquina - e portanto a representação - é a morte e a finitude no psíquico”<sup>137</sup>; também critica o fato de Freud não se interrogar sobre a possibilidade dessa máquina parecer como a memória.

Talvez na história do conceito se tenha muito sobre “acontecimento”, mas tal palavra traz consigo inúmeras cargas. Se usarmos a palavra entre aspas, qual seria o acontecimento, se ele teria a forma exterior de uma ruptura e de um redobramento. Assim, a palavra estrutura e o conceito teriam a idade da *episteme*.

---

<sup>136</sup>DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.222

<sup>137</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.223



Considerando o centro como uma estrutura que pode escapar à estruturalidade, ele pode ser dito na e fora da estrutura. A totalidade tem seu centro noutra lugar. O fim pode ser sempre antecipado na forma da presença. O centro recebe formas e nomes diferentes. No momento em que não há centro tudo se torna discurso e aí a linguagem se instala no campo problemático universal. Apagada a diferença entre significante e significado, a palavra significante teria de ser abandonada como conceito metafísico. Há duas formas de apagar a diferença entre significante e significado. Ou se reduz/deriva o significado, submetendo o signo ao pensamento, ou se questiona o sistema no qual funcionava a redução, expondo o sensível e o inteligível.

Para Derrida, a etnologia ocupa lugar privilegiado entre as ciências humanas, e seu nascimento só pode vir no momento em que houve um descentramento, ou seja, há um problema de economia e estratégia. “Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança. Problema de *economia* e de *estratégia*.”<sup>138</sup>

Derrida escolhe como fio condutor no pensamento de Lévi-Strauss a oposição natureza/cultura. Tal oposição vem desde os Sofistas, vem desde *physis/nomos*, *physis/techné*. Já em seu primeiro trabalho Strauss sentiu a necessidade de usar essa oposição que coloca a “natureza” em oposição à lei, à instituição, ao arbítrio, à história. Em *Les Structures*, Strauss faz distinção entre o que pertence à cultura e o que pertence à natureza. A esta pertence “tudo que é *universal*, espontâneo, não dependendo de nenhuma cultura particular, nem de nenhuma norma determinada”. Já àquela pertence tudo aquilo que depende de um sistema de *normas* regulando a sociedade e podendo, portanto, *variar* de uma estrutura social para outra”<sup>139</sup>

Antes parecia que Strauss não podia deixar de falar disso, em um dado momento ele encontra o que Derrida chama de *escândalo*, ou seja, ele encontra algo que não tolera essa oposição, deixando parecer que ele aceita tanto os predicados da natureza quanto os da cultura. As esse escândalo chamam de *proibição de incesto*. A proibição de incesto é algo que pode ser dito natural por ser universal, e também cultural já que é uma proibição em um sistema de normas.

---

<sup>138</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*, p.235

<sup>139</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença* p.236

Assim que a oposição entre natureza/cultura tem seu limite sentido, pode-se questionar a história desses conceitos. Por que, de um lado, continua a contestar o valor da oposição, valor metodológico; de outro lado, apresenta como bricolagem tudo que poderia vir com o discurso desse método. Há, sob a forma de bricolagem, uma crítica à linguagem, tanto que alguns disseram que bricolagem seria a própria linguagem crítica, literária em especial

Considerando bricolagem como a necessidade de buscar conceitos em uma herança mais ou menos coerente ou arruinada, todo discurso é *bricoleur*. Todo discurso está submetido a uma bricolagem, a própria ideia de bricolagem se vê ameaçada. Strauss descreve a bricolagem como uma atividade intelectual e mitopoética. Centro, referência, sujeito. Uma origem ou arquia absoluta.

É importante lembrar que Strauss sabe que o mito bororo não merece esse nome e nem esse tratamento, por também ser uma prática abusiva. E, além disso, “não há unidade ou origem absoluta do mito”<sup>140</sup>, é sempre uma sombra ou virtualidade inapreensível, inatualizável e inexistente. O mito deve ter a forma do que fala.

Ausência de centro também é a ausência do sujeito e do autor. Aqui a bricolagem assume a função mitopoética, ao mesmo tempo em que faz aparecer mitológica. A mito-lógica é mito-mórfica restando saber se todos os discursos sobre os mitos se equivalem. E se se deveria abandonar exigências epistemológicas, o que permitiria distinguir entre as qualidades de discurso sobre o mito. Tal questão é clássica e só pode ser respondida quando se expor o problema das relações entre filosofema e teorema, de um lado, e mitema e mitopoema, de outro. A passagem para além da Filosofia é lei de certa maneira para os filósofos. Linguagem sobre a linguagem. Totalização é hora inútil, ora impossível. Sob o conceito de *jogo*.

---

<sup>140</sup> DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*, p.241

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto podemos tecer algumas considerações sobre a desconstrução e a linguagem.

No primeiro capítulo, buscamos falar da desconstrução e de alguns de seus rastros, o que se justifica pela tentativa de se fazer justiça à alteridade. Os momentos da desconstrução, a fase de inversão e de deslocamento, o momento de se colocar no centro aquilo que se fora posto às margens faz com que o pensamento não tenha um centro, mas vários. Não há um Sol a se seguir, mas vários. Lembrando que o ato de inverter já provocaria um deslocamento que seria inevitável.

Talvez possamos considerar o pensamento da desconstrução como uma herança do que Heidegger nos propôs com a sua destruição da história da ontologia. Em certa medida, tanto Derrida quanto Heidegger nos propõem “reelaborar” a história da filosofia. Ora, buscar na história da ontologia as premissas para reconstruir uma nova história é o que Derrida diz ser o projeto da desconstrução. Ela visa buscar na própria unidade significativa as premissas que tanto a constroem quanto podem ser usadas para desconstruir e construir novamente. Um limite a ser superado.

Em toda a obra derridiana a morte e a vida se cruzam e se tornam inseparáveis. Algo que podemos ver desde a desconstrução até as páginas dedicadas a seus amigos mortos. Desconstruir para reconstruir, uma superação de limites, uma transvaloração de valores, para usar termos nietzschianos. Por isso, para Derrida a morte é apenas um limite a ser superado pelo autor, pois este, enquanto escreve o livro, escreve a si mesmo. Arquivamos o passado no presente, tendo em vista o futuro.

Quando escrevo em meu nome adianto a minha morte. Eu que escrevo perco por não viver e tenho a possibilidade de arquivar a vida pela memória do livro. Sempre o mesmo, sempre estático. O livro que não se separa do autor.

A alteridade, a relação com o *outro* enquanto *outro*. Essa *différance* que marca o encontro do Eu com o Tu. Essa marca de diferencialidade na relação com o outro.

Eu que digo a palavra-princípio Eu-Tu a um Tu, num breve instante ele deixa de ser TU, de ser estrangeiro, e passa a ser um isso. Momento em que eu conheço completamente o Tu e o amo, eu o perco, ele passa a ser um isso. Para Buber, quando conhecemos por completo só podemos amar, o ódio é dádiva de quem conhece pela metade.

Essa é uma das angústias das relações. Perder sempre aquilo que acreditamos ter e nunca tivemos. Além disso, sempre que conhecemos algo já sabemos que um de nós morrerá primeiro e o outro será obrigado a carregar o seu mundo. Uma responsabilidade de hospitalidade. Hospedar é ter sempre de lembrar o amigo morto, é ter sempre de falar em seu nome, em nome de quem não pode mais responder, no momento em que todo diálogo se torna mais íntimo e mais verdadeiro, um diálogo eterno entre fantasmas.

Pode-se dizer que foi interesse para essa pesquisa ressaltar a linguagem, seja na forma de escritura grafada ou não. Escritura que porta a morte e em muitos casos a imposição de uma cultura sobre a outra. Escrita que guarda o que se acredita ter de melhor em uma cultura e apaga o que se crê bárbaro. A violência da imposição de um modo de ser sobre o outro que não mais limita a memória à oralidade. Ressaltamos ainda que enquanto se escreve perde-se tempo de vida, enquanto se está sentado escrevendo o passado para os que virão perde-se o presente.

Ora, a escritura se dá no campo da alteridade, e esta, por sua vez, tem início no momento em que se conhece alguém. A alteridade se inicia no primeiro olhar. Com ela ganhamos a relação com o outro e responsabilidades; somos responsáveis, sobretudo, pelo outro quando este deixa a vida, pois, para Derrida, é nesse momento que o diálogo se torna possível. Para ele, a alteridade é responsável por afirmar a vida com a morte, indo mais a fundo ele diz que a alteridade só é possível nesse momento de perda e de profunda dor. Sentindo essa perda e essa responsabilidade, Derrida escreve homenagens aos seus amigos mortos e a sua mãe, assumindo assim a sua responsabilidade pelo não esquecimento daqueles que se foram e que agora podem de maneira mais íntima dialogar conosco.

Nas trilhas da desconstrução se seguem os rastros da alteridade e o que ela pode acarretar. Assim, nesse trilhar se encontra a nossa responsabilidade sobre quem amamos, o luto impossível. O luto, o sofrimento causado, esse luto que nunca se acaba,

pois não podemos perder aquilo que nunca tivemos, faz com que possamos ir ao encontro do outro e à fertilidade relação. Desse modo, quando Derrida perde seu amigo Emanuel Lévinas ele escreve a sua homenagem, ele usa a escritura para homenagear; e essa homenagem perdura através dos tempos respondendo por quem não pode mais responder. Desse modo, para uma melhor compreensão do que desejamos fazer neste trabalho, dividimos o mesmo em dois capítulos: o primeiro intitulado *Différance*; e, o segundo, *Desconstrução*.

Já no segundo capítulo buscamos falar da linguagem. Tentamos dar conta da língua desde seu nascimento até os livros. A língua, ela nasce como elemento de paixão, nasce com o grito e à medida que se articula vira voz. No caminho do nascimento da linguagem Derrida retoma o conceito de Rousseau de estado de natureza para explicar que a linguagem nasce das necessidades dos homens por viveres, por exemplo; ou seja, necessidade de se manterem vivos. De igual forma, a linguagem nasce para satisfazer as paixões, os sentimentos que acarretam os homens. Desta feita, podemos dizer que Rousseau é um dos rastros que encontramos na filosofia derridiana.

Quando a palavra nasce como um grito, uma expressão do medo, ela nasce como um nome próprio. E só depois, à medida que a língua vai se articulando, que o nome passa a ser comum. Por isso, no início, havia um significante para cada ideia que se desejava expressar e só depois passou a ser um significante para várias ideias. A escritura é que torna presente esses signos. A voz nasce como um elemento do signo que pertence à palavra; além disso, a voz é possibilitada pela essência entre o *logos* e a *phonè*.

Para cada tipo de sociedade há um tipo de escritura. Dessa forma, temos três tipos de escritura: a pintura; a ideografia; a linguagem alfabética. Do mesmo modo, temos três tipos de sociedade, respectivamente: uma sociedade selvagem; bárbara; civil.

Outro aspecto da escritura é a possibilidade de se arquivar, inclusive as leis. Escrevemos as leis para que elas possam ser sempre acessíveis, além de podermos arquivar as nossas vitórias para guardá-las para o porvir. Mas arquivar também possui seus males. Quando escrevemos, para arquivar, a palavra perde seu movimento, ela fica guardada, mas morta; o que é diferente de quando o que desejamos guardar permanece na oralidade. A história quando é oral vai mudando na medida em que é contada,

enquanto a escrita permanece sempre a mesma. Assim, temos o nome. Só se é quando se tem um nome, quando se marca seu nome. Isso Derrida toma emprestado de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss. Um escritor só é escritor depois que sua obra é escrita. Julio Verne só se torna Julio Verne depois de *A Volta ao mundo em 80 dias*.

Por fim, destacamos que a linguagem - seja na sua forma falada, seja na sua forma escrita - pode ser tanto usada como um elemento de desconstrução quanto como um elemento a ser desconstruído, ressaltando sempre as noções de alteridade presentes em todos os textos.

## REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *EU e TU*. Introdução e tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 2 ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.) *Manual de Linguística*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 113-125.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A Alteridade no Pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia*. 2006. 216f. Tese - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC- Rio, Rio de Janeiro, setembro de 2006.

CRAGNOLINI, Mónica. Adieu, Adieu, remember me: derrida, a escritura e a morte. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau Editora; Ed. PUC-Rio, 2008. p. 41-54.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. Revisão Mary Amazonas Leite de Barros. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Animal que Logo Sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Papel-Máquina*. Tradução de Evando Nascimento. Revisão Técnica de Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Às Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Puc-Rio/ Loyola, 2002.

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

HEIDEGGER, M. *O Ser e o Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Mimeo.

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 9 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad., notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *O que é a Linguística*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.