



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Adriano Negrís Santos

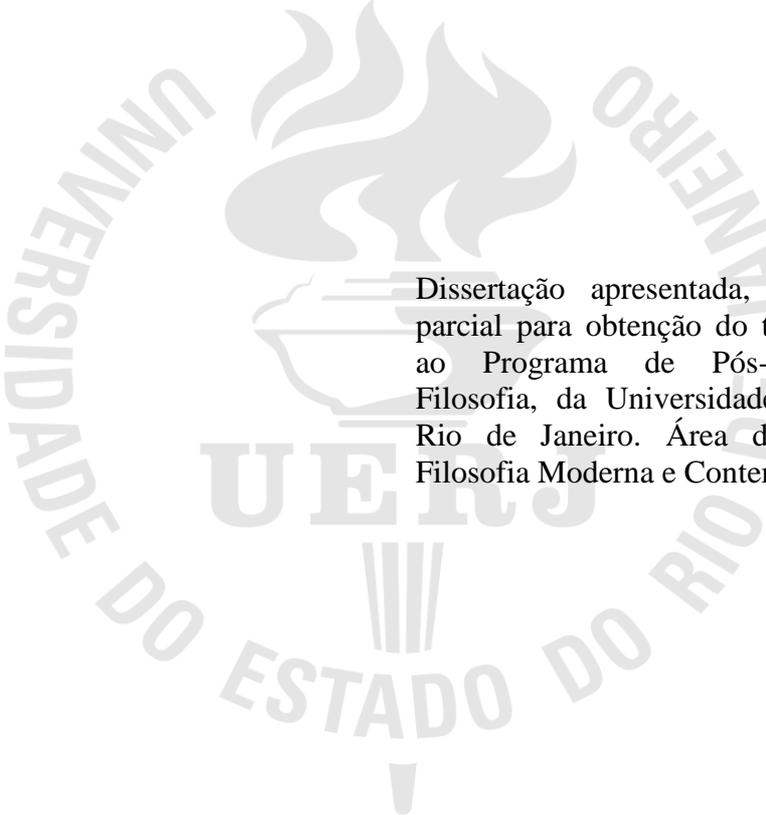
**A desconstrução do humanismo e o ético como
hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida**

Rio de Janeiro

2015

Adriano Negrís Santos

**A desconstrução do humanismo e o ético como
hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

D438	<p>Santos, Adriano Negrís</p> <p>A desconstrução do humanismo e o ético como hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida / Adriano Negrís Santos. – 2015. 162f.</p> <p>Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Bibliografia.</p> <p>1. Filosofia Francesa – Séc. XX - Teses. 2. Ética política – Teses. 3. Derrida, Jaques, 1930-2004 – Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 1(44)</p>
------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Adriano Negris Santos

**A desconstrução do humanismo e o ético como
hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovado em 26 de fevereiro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. James Bastos Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Para o meu sobrinho, Bernardo Negrís.

RESUMO

Santos, Adriano Negris. *A desconstrução do humanismo e o ético como hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

O objetivo do presente trabalho é demonstrar a viabilidade de desconstrução do pensamento humanista e apresentar o *ético* como hospitalidade sob a perspectiva do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Inicialmente realizaremos uma leitura desconstrutora da história e dos limites do conceito do homem e do humanismo, a fim de encontrar uma abertura para se pensar uma alteridade que se constitua fora do círculo da identidade do “*nós-os-homens*”. Como resultado da nossa hipótese de trabalho, pretendemos indicar o que denominamos de *ético*, ou seja, uma “estância” de acolhimento para a vinda de uma alteridade que se apresenta como Outro, um absolutamente outro e qualquer outro, *tout autre est tout autre*, como dirá Derrida.

Palavras-chave: Desconstrução. Humanismo. Ético. Hospitalidade.

RÉSUMÉ

Santos, Adriano Negris. *La déconstruction de l'humaniste et l'éthique dans la pensée de Jacques Derrida*. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Le but de ce travail est de démontrer la viabilité de la déconstruction de la pensée humaniste et de présenter *l'éthique* comme hospitalité du point de vue du philosophe franco-algérien Jacques Derrida. D'abord nous allons faire une lecture déconstructive de l'histoire et des limites du concept de l'homme et du humanisme, afin de trouver une ouverture pour penser à une altérité que se constitue dehors du cercle de l'identité du "nous-les-hommes". Comme résultat de notre hypothèse de travail, nous avons l'intention d'indiquer ce que nous appelons *l'éthique*, c'est à dire, une "station" pour l'accueil et la venue d'une altérité qui est présentée comme Autre, une tout autre et toute autre, *tout autre est tout autre*, comme Derrida nous le dira.

Mots-clef: Déconstruction. Humanisme. Éthique. Hospitalité.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	7
1	CONSTRUINDO O PENSAMENTO DO HOMEM (OU COMO O SONHO DOGMÁTICO SE TORNOU UM SONO ANTROPOLÓGICO)..	13
1.1	O período Pré – Clássico (A era da Prosa do Mundo).....	20
1.2	A Idade Clássica (A era do sonho dogmático).....	22
1.3	A Modernidade (A era do fim do sonho e o início do monótono sono).....	30
1.4	O profundo sono antropológico.....	43
2	PENSANDO A DESCONSTRUÇÃO COM JACQUES DERRIDA.....	54
2.1	Prelúdio de um acontecimento: a Desconstrução.....	54
2.2	Os momentos da desconstrução.....	67
2.3	A teoria dos signos de Saussure.....	72
2.4	A visão derridiana sobre o pensamento de Saussure.....	78
2.5	Escritura, Rastro e <i>Différance</i> : os principais operadores da Desconstrução.....	86
3	A DESCONSTRUÇÃO DO HUMANISMO E O ÉTICO COMO ALTERIDADE.....	96
3.1	Interlúdio.....	96
3.2	Metafísica, Humanismo e Desconstrução (ou <i>Os fins do homem</i>).....	102
3.3	É preciso comer bem.....	115
3.4	O ético como Hospitalidade.....	129
	CONCLUSÃO.....	146
	REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

Dentro do atual panorama ético-político internacional, ainda faz algum sentido o debate sobre o humanismo? Não viveríamos hoje um esgotamento do humanismo? Ainda seria possível sustentar um pensamento do homem? Ou, como diz Foucault, a figura do homem não deveria se desvanecer, como, na orla do mar, um rosto na areia? Superada ou não, a questão do humanismo ainda persiste nos dias de hoje.

O atual estágio da humanidade descortina uma paisagem de incessantes conflitos e expurgos étnicos, agravamento do fundamentalismo religioso e novos movimentos xenofóbicos, e isso apenas para citar alguns exemplos. Assim, a insistência na questão do humanismo não é simples fruto de uma escolha arbitrária. É bom recordar que os acontecimentos que tiveram lugar no início deste século, bem como aqueles ocorridos durante todo o *breve século XX*¹, certamente já justificariam o debate sobre o humanismo². Basta dizer que o século XX foi o período histórico em que mais homens foram entregues à morte por decisão de outros homens. E os eventos ocorridos durante a primeira década deste século não indicam um horizonte mais promissor.

Nesse sentido, parece que os problemas que eclodem no horizonte ético-político contemporâneo, tais como os conflitos de identidade, intolerância e hostilidade em relação ao outro, remontam suas raízes ao humanismo, ou mesmo a um ideal de concretização de uma essência do homem³. Nunca se falou tanto de direitos humanos como em nossa época.

¹ Período histórico compreendido entre 1914 a 1991. O breve século XX é marcado por uma tríplice repartição: A Era da Catástrofe (1914-1945): período que a humanidade vivenciou duas Guerras Mundiais; A Era de Ouro (1946-1970): período de extraordinário crescimento e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável; Nova Era da Catástrofe: período de grandes incertezas e crises para as grandes áreas do mundo, notadamente na África, na ex-URSS e nas demais partes socialistas da Europa (HOBSEBAWN, 1995, p. 15).

² *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* Essa foi uma das perguntas elaboradas por Jean Beaufret e dirigidas à Heidegger. Nesse contexto tratava-se de repensar o sentido do humanismo após todos os eventos que se sucederam durante a Segunda Guerra Mundial. No ano de 1946, Heidegger responde a questão *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* sob a forma do opúsculo *Sobre o Humanismo*, publicado em 1947.

³ Na obra *A comunidade quem vem* Giorgio Agamben destaca a ligação entre a ética e o “compromisso” de concretização de uma suposta essência do homem. No referido texto o filósofo italiano diz: O facto de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou

Direitos esses que são inerentes e outorgados a toda pessoa humana. Mas, de fato, quem será o sujeito desses direitos humanos?

Dessa maneira, nossa justificativa para debruçar-se sobre assuntos tão intrincados não é outra senão trazer à tona a possibilidade de se repensar não só o nível do político, mas também o âmbito do ético. Para enfrentar toda a dificuldade que esse temas demandam, decidimos abordá-los à luz do pensamento da desconstrução, corrente filosófica contemporânea de expressão francesa ligada às obras do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Acreditamos que acompanhar o pensamento da desconstrução significa inaugurar um campo fértil para um pensamento atento e preocupado com a responsabilidade e a justiça em relação à alteridade.

A pertinência temática de nossa investigação nos suscita recolocar questões que eventualmente tenham caído em esquecimento devido ao intenso processo de sedimentação semântica de alguns termos. A experiência de um mundo globalizado, composto de sociedades multiculturais, onde as fronteiras e a soberania dos Estados se tornam cada vez mais tênues, nos leva a considerar de extrema importância pensar o que quer dizer para nós, hoje, palavras como humano, hospitalidade, alteridade, identidade e ética⁴. Ao seguir o pensamento desconstrutor de Derrida, vislumbramos a oportunidade de demonstrar que tais conceitos estão dispostos em harmonia com um arranjo hierárquico que reflete escolhas estratégicas e ideológicas de um pensamento tradicional ocidental, notadamente hegemônico e liberal.

aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível- haveria apenas deveres a realizar (AGAMBEN, 1993, p. 38).

⁴ O fenômeno da globalização e seus efeitos perniciosos não serão abordados neste trabalho, salvo de maneira obliqua. Todavia, para fins de exemplo, e porque conectado mais de perto à nossa temática, citemos o problema da *identidade da subclasse*, mencionado pelo sociólogo Zygmunt Bauman. No livro *Identidade*, Bauman descreve a peculiar situação aquele que se enquadra no que ele chama de “identidade da subclasse”. O sociólogo da *modernidade líquida* comenta o seguinte: O significado da “identidade da subclasse” é a ausência de *identidade*, abolição ou negação da individualidade, do “rosto” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. [...] A “subclasse” é um grupo heterogêneo de pessoas que – como diria Giorgio Agamben – tiveram o seu “*bios*” (ou seja, a vida de sujeito socialmente reconhecido) reduzido a “*zoë*” (a vida puramente animal, com todas as ramificações reconhecidamente humanas podadas ou anuladas). Outra categoria que está encontrando o mesmo destino são os refugiados – os sem-Estados, os *sans-papiers* -, os desterritorializados num mundo de soberania territorialmente assentada. Ao mesmo tempo que compartilham a situação da subclasse, eles, acima de todas as privações, têm negado o direito à presença física dentro de um território sob lei soberana, exceto em “não lugares” especialmente planejados, denominados campos para refugiados ou pessoas em busca de asilo a fim de distingui-los do espaço em que os outros, as pessoas “normais”, “perfeitas”, vivem e se movimentam (BAUMAN, 2005, p. 44-45 – grifo do autor).

O cenário ético-político contemporâneo desde as duas últimas décadas vem sofrendo diversos abalos e transformações que forçosamente o impregnaram de dúvidas e incertezas. A queda do socialismo real, as incessantes inovações tecnológicas, a criação de um mercado econômico mundial, a crescente escala do terrorismo, sucessivas crises econômicas e o fortalecimento do fundamentalismo religioso são apenas alguns fatores que (re)configuraram as relações humanas e as estruturas de poder nas democracias ocidentais. O processo de globalização⁵, para além de instigar, *exige* uma nova maneira de se pensar a relação entre democracia e esta crescente dinâmica de “livre” circulação de bens, pessoas, capital e informação. Com a intenção de apontar e, ao mesmo tempo, evitar a repetição do discurso que domina esta *época desgastada*⁶ e a democracia presente, seguimos o pensamento desconstrutor de Jacques Derrida em direção ao que provisoriamente chamaremos de ético e a ideia de uma hospitalidade incondicional.

A proposta de trabalhar com a desconstrução derridiana visa de modo elegante, mas firme, atacar em suas bases o edifício da cultura hegemônica. Para tanto, a desconstrução acontece mediante o manejo daquilo que Derrida convencionou chamar de *indecidíveis*⁷. Segundo nosso autor, o *indecidível* significa um deslocamento radical, uma abertura, com relação ao fechamento do pensamento filosófico e político ocidental que em uma orquestração dogmática sempre trouxe como verdade acontecimentos surgidos em condições suspeitas ou paradoxais.

⁵ O ideal professado pelos defensores da globalização é a livre circulação de pessoas, bens e capitais. Não é preciso ir muito longe para que constatar que atualmente apenas parte da promessa foi cumprida. Como não poderia ser diferente, uma das consequências da reconfiguração das relações humanas é a crescente tendência ao xenofobismo. Vejamos as pertinentes observações do historiador Eric Hobsbawn sobre o assunto. Em *Globalização, Democracia e Terrorismo* ele diz: A força real da xenofobia é percebida no fato de que a ideologia do capitalismo globalizado dos mercados livres, que se implantou nos principais governos nacionais e instituições internacionais, fracassou redondamente no estabelecimento da livre movimentação internacional da força de trabalho, ao contrário do que ocorreu com o capital e o comércio (HOBBSAWN, 2007, p. 91-92).

⁶ Jacques Derrida, principalmente em *Espectros de Marx*, anuncia um panorama de nosso tempo, descrevendo a paisagem de uma *época desgastada*. Essa época estaria saturada de problemas que aqui elencamos resumidamente: a crise na política e na economia mundial; o agravamento da dívida externa; a especulação financeira internacional; a imigração em massa de estrangeiros fugindo da fome, das epidemias e das guerras civis, religiosas e étnicas em busca de asilo nos países europeus; a xenofobia; a homofobia; os sem-teto; a hegemonia político-econômica do poder dominante que impõe e legitima as terminologias e as leis que lhe convêm; a euforia dos discursos neo-liberais que buscam tranquilizar e mascarar as violências dessas opressões e exclusões; tudo isso forma o que Derrida irá chamar de um quadro sombrio e desgastado da contemporaneidade.

⁷ Os *indecidíveis*, *quase-conceitos* ou ainda, *operadores da desconstrução* serão contextualizados e explicados de forma detalhada ao longo de nosso trabalho. Para atender melhor aos desígnios de nosso trabalho estaremos lidando basicamente como três operadores: rastro, escritura e *différance* (com “a”).

Ao eleger o pensamento da desconstrução como horizonte de nossa investigação, a tarefa central deste trabalho consistirá no seguinte: inicialmente, construir uma estratégia onde seja possível se verificar a história e os limites do conceito de homem e de humanismo. Como próximo passo, procederemos a uma leitura desconstrutora desses conceitos, a fim de encontrar uma abertura para se pensar uma alteridade que se constitua fora do círculo identitário do “*nós-os-homens*”. Ao fim, como resultado da nossa hipótese de trabalho, pretendemos indicar o que denominamos de *ético*, ou seja, uma “estância” de acolhimento para a vinda de uma alteridade que se apresenta como Outro, um absolutamente outro e qualquer outro (“*tout autre est tout autre*”, como dirá Derrida). Como pretendemos mostrar, esse Outro que emerge a partir do ético estará fora da lógica da identidade, do Mesmo, e também fora do esquema metafísico das dicotomias presença/ausência, vida/morte e humano/animal.

Com o processo de desmontagem do aparato conceitual do humanismo, vamos ter a oportunidade de vislumbrar uma alteridade que se inscreve num regime de diferencialidade, ou, em termos derridianos, uma heterogeneidade em *différance*⁸. Aqui a ideia é pensar o plano da alteridade ao largo das diferenças opositivas que estruturam toda metafísica. Essa alteridade em *différance* que para nós se dá no *ético* é nas palavras de Derrida

uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*. [...] Eu insisto, a *différance* não é uma oposição, tampouco uma oposição dialética: é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições duais (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 34).

Para manter um gesto respeitoso frente a essa alteridade, devemos acolher o Outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. Acolher o Outro dessa forma é acolhê-lo irrestritamente. Uma acolhida irrestrita do Outro só se faz sob os olhos de uma *hospitalidade irrestrita*, sem condições ou, ainda, uma hospitalidade hiperbólica.

⁸ Sobre o regime da *différance* e a questão da “ética”, a autora portuguesa Fernanda Bernardo desenvolve este interessante comentário: A situação da própria arquiescritura ou *différance*: esta, gosta Derrida de lembrar, significa ao mesmo tempo o *mesmo* (o vivente diferido, substituído por um suplemento, por uma prótese) e o *outro* (o absolutamente heterogêneo, o radicalmente diferente, irreduzível, inapropriável), ou seja, significa a relação an-económica entre o Mesmo e o Outro. A relação na-económica ou *ética*. A própria *ética*, tom do tom da desconstrução (BERNARDO, 2001, p. 348 – grifo do autor).

Então, o que aqui chamamos de ético nos coloca diante de uma lei de hospitalidade incondicional que impõe o acolhimento desmesurado do totalmente Outro. O ético se apresenta como uma hospitalidade hiperbólica, uma vez que prescreve como mandamento a recepção do Outro em “minha casa”, sem que se pergunte seu nome, sua origem, ou venha lhe exigir qualquer outro tipo de identificação. Essa hospitalidade deseja o acolhimento do visitante inesperado e desconhecido – logo, uma hospitalidade que deseja a experiência do *acontecimento*.

Dessa forma, se de um lado o *ético* se mostra como hospitalidade irrestrita, por outro lado ele também se faz como escuta ao apelo de uma responsabilidade absoluta em relação ao Outro. Uma hospitalidade incondicional clama, na mesma medida, por uma responsabilidade sem medidas⁹. É na travessia dessa demanda recíproca de hospitalidade-responsabilidade que habita toda a possibilidade justiça para com o Outro.

Oferecidas essas considerações iniciais, passaremos a um breve panorama de nossa pesquisa:

No primeiro capítulo procuramos entender um pouco mais a maneira pela qual foi possível se estabelecer no meio filosófico a ideia de homem, principalmente como figura que se apresenta como sujeito e objeto do conhecimento. Para cumprir este objetivo, elegemos como fio condutor pensamento de Michel Foucault, notadamente sua obra *As Palavras e as Coisas*. O trabalho de Foucault em nossa pesquisa terá uma finalidade estritamente estratégica, qual seja: apresentar o problema da questão do homem e sua repercussão na história da filosofia ocidental. Uma vez estruturada a referida questão, passaremos a compreensão de como ela pode ser desconstruída e deslocada, segundo o pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida.

⁹ A necessidade de se pensar em termos de uma *responsabilidade incondicional* para com o Outro busca repensar a necessidade de uma instância político-jurídico superior como os Estados para conferir proteção a qualquer outro. Essa perigosa relação de dependência é descrita de maneira lapidar por Hannah Arendt e constitui uma espécie de apelo à responsabilidade infinita em relação ao Outro. A filósofa comenta assim: O homem do século XX se tornou tão emancipado da natureza como o homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza tornaram-se, ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e por enquanto, não existe uma esfera superior às nações (ARENDR, 1989, p. 332).

No segundo segmento, abordaremos a maneira pela qual o pensamento derridiano tenta desfazer as estruturas discursivas que compõem o pensamento filosófico tradicional, que é comandado e construído pela autoridade de uma linguagem logocêntrica. Ainda neste capítulo enfatizamos que a estratégia da desconstrução consistiria na “desmontagem” das estruturas criadas ao longo da história da tradição metafísica, que invariavelmente traça limites confinando o pensamento em uma verdadeira clausura.

1 **CONSTRUINDO O PENSAMENTO DO HOMEM (OU COMO O SONHO
DOGMÁTICO SE TORNOU UM SONO ANTROPOLÓGICO)**

Mas que coisa é homem,
que há sob o nome:
uma geografia?

um ser metafísico?
uma fábula sem
signo que o desmonte?

Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?

Como vai o homem
junto de outro homem,
sem perder o nome?

*Carlos Drummond de Andrade,
Especações em torno da palavra homem.*

O que quer dizer a palavra homem? Existe uma história do conceito de homem? De onde vem esse conceito? O que seria o seu próprio? O comum a figura do homem? Parece que quando aproximamos esse conceito do seu par oposto, o animal, respondemos que o próprio do homem seria linguagem, a cultura, a história, a sociedade, a liberdade e etc.

É a partir das questões colocadas acima que neste capítulo inicial de nosso trabalho procuramos entender um pouco mais a maneira pela qual foi possível se estabelecer no meio filosófico a ideia de homem, principalmente como figura que se apresenta como sujeito e objeto do conhecimento. Para cumprir este objetivo, elegemos como fio condutor pensamento de Michel Foucault, notadamente sua obra *As Palavras e as Coisas*.

Dessa maneira, é importante deixar claro que o trabalho de Foucault em nossa pesquisa tem uma finalidade estritamente estratégica, qual seja: apresentar o problema da

questão do homem e sua repercussão na história da filosofia ocidental. Uma vez estruturada a referida questão, passaremos a compreensão de como ela pode ser desconstruída e deslocada, segundo o pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida.

Alguns anos após a primeira metade do século XX, Michel Foucault (1926-1984), em seu complexo e polêmico livro *As Palavras e as Coisas* (1966 – ano de publicação), pronunciou uma tese que reverbera no circuito filosófico até os dias de hoje. A controversa tese de Foucault pode ser enunciada, de forma resumida, da seguinte maneira: “Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia”; isso porque na verdade, o homem “é uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos” (FOUCAULT, 2007a, p. 425)¹⁰.

O impacto provocado pela constatação de Foucault nos leva a interrogar as nossas noções mais primevas do signo homem (animal racional, animal político, ser dotado de linguagem – somente para citar alguns exemplos) para, seguidamente, nos encontramos envoltos em uma rede de perplexidades. Assim é que passamos a nos perguntar: Ora, o homem, como tal, nunca existiu? O homem possui uma origem historicamente recente? Antes do marco apontado por Foucault, não havia um pensamento do homem? Não havia, desde uma época longínqua, uma ideia de humanismo? Esses são apenas alguns de muitos outros questionamentos que vão se disseminando durante a leitura de *As Palavras e as Coisas*.

Para melhor compreendermos os motivos e os caminhos percorridos por Foucault para a construção de sua proposição fatal (qual seja: *homem é uma criação recente, produto das ciências empíricas e das filosofias do período moderno*¹¹), almejamos discorrer brevemente

¹⁰ De modo mais abrangente, a pesquisa de Foucault em *As Palavras e as Coisas* gira em torno da tese segundo a qual “as ciências empíricas e a filosofia podem explicar o aparecimento, na época da modernidade, desse conjunto de discursos denominados ciências humanas porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções diferentes e complementares no âmbito do saber: por um lado, é parte das coisas empíricas, na medida em que vida, trabalho e linguagem, são objetos – objetos das ciências empíricas – que manifestam uma atividade humana; por outro lado, o homem – na filosofia – aparece como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber” (MACHADO, 1982, p. 124-125).

¹¹ Através dessa proposição estamos autorizados a concluir que *a origem do homem é anacrônica em relação ao devir histórico*. Nessa passagem, o anacronismo que indicamos é assim explicado por Foucault: “É que, com efeito, o homem só se descobre ligado a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquia; quando ele tenta definir-se como ser vivo, só se descobre seu próprio começo sobre o fundo de uma vida que por sua vez começara bem antes dele; quando tenta se apreender como ser no trabalho, traz à luz as suas formas mais rudimentares somente no interior de um tempo e de um espaço humanos já institucionalizados, já dominados pela sociedade; e quando tenta definir sua essência de sujeito falante, aquém de toda língua efetivamente constituída, jamais encontra senão a possibilidade da linguagem já desdobrada, e não o balbucio, a primeira palavra a partir da qual todas as línguas e a própria

sobre o método arqueológico por ele empregado e sua operacionalidade ao longo dos domínios históricos. De posse de algumas noções básicas sobre a arqueologia foucaultiana, podemos avançar mais um pouco e tentar elucidar as condições históricas que autorizaram os saberes e o pensamento filosófico a forjarem a ideia de homem como sujeito do conhecimento e, ao mesmo tempo, objeto dos saberes. Tomadas essas lições, podemos, finalmente, entender porque tal configuração histórica conduziu o pensamento filosófico inicialmente a sonho dogmático e, posteriormente, ao que Foucault chamou de sono antropológico.

Antes de iniciarmos a tarefa aqui proposta, convém alertar que não é nossa intenção discorrer de maneira pormenorizada o método arqueológico de Foucault, muito menos nos aprofundar nas intrincadas questões que o tema suscita. Estamos cientes da complexidade das teses condensadas pelo filósofo em *As Palavras e as Coisas* e, por essa razão, qualquer abordagem sobre esse escrito demandaria por si só uma extensa e difícil pesquisa. Cientes de todas essas dificuldades, decidimos efetuar um recorte estratégico acerca de alguns temas tratados por Foucault em *As Palavras e as Coisas*, na medida em que eles estarão nos auxiliando na ulterior parte de nossa pesquisa – *a desconstrução do pensamento do homem* (o que será devidamente elucidado no momento oportuno).

Começemos então pela análise arqueológica. O sentido do prefixo *archè* procura denotar aquilo que é posto não só como o primeiro no tempo, mas como também o primeiro no comando e no poder – tal é o princípio arcôntico e nomológico.

Acreditamos que Foucault, afastando-se um pouco da concepção clássica de *arché*, realiza uma modulação no sentido dessa palavra, razão pela qual ela passa a significar muito mais a definição ou a ordem das regras formação de um conjunto de enunciados. Essas regras de formação podem se estender a diversos campos, entretanto, operam sempre em um regime de homogeneidade. Nessa ótica, a arqueologia procura expor como o discurso¹² vigente em determinada época possui uma função “legisladora” e, graças a esse atributo, coloca em marcha mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas.

linguagem se tornaram possíveis. É sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem” (2007a, p. 455-456).

¹² Discurso ou conjunto de enunciados “designa, em geral, para Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são somente linguísticas ou formais, mas reproduzem um certo número de cisões historicamente determinada (por exemplo, a grande separação entre razão/ desrazão)” (REVEL, 2005, p. 37).

Dessa maneira, a arqueologia não está preocupada com a reconstrução de fatos históricos que pudesse conduzir a uma suposta origem de determinados saberes. Se assim podemos colocar, a arqueologia está interessada em *como* uma confluência de acontecimentos¹³ se tornará objeto de discurso, autorizando a elaboração de conceitos, bem como a confecção de saberes ou teorias sobre esse mesmo discurso. Ao entender a arqueologia no sentido de uma pesquisa voltada constituição dos saberes, dando ênfase às interrelações discursivas e suas articulações com as instituições, Foucault procura responder *como* se originam os saberes e como se dá suas transformações. Então, a arqueologia não deve ser comparada a uma descrição “histórica”, no sentido de uma produção de narrativa linear sobre fatos que se sucedem ao longo do tempo. Na verdade, o método arqueológico visa deixar vir à tona, a partir de diversas dimensões (filosófica, política, econômica, biológica, etc.), as condições de possibilidade da formação de saberes em uma determinada época histórica^{14 15}.

Vejamos, agora, nas palavras de Foucault, o objetivo de seu projeto arqueológico em *As Palavras e as Coisas*:

¹³ Acontecimento no pensamento foucaultiano não tem a conotação de simples emergência fática ocorrida no interior de um fluxo temporal, segundo a qual nós estaríamos habilitados a efetuar descrições, assim como procede a historiografia. O acontecimento em Foucault remete a toda tentativa de reconstrução da rede de discursos, poderes, práticas e estratégias que operam por “trás” dos fatos e que possibilitam sua compreensão.

¹⁴ Nesse sentido, a ideia de arqueologia conjuga ou agrega um novo vetor de sentido na antiga palavra *arché*. A arqueologia de Foucault lida com a concepção de princípio e arquivo, na medida em que trata da dimensão de emergência dos objetos de conhecimento e o registro desses objetos. Ao colocar em evidência a problemática da historicidade dos objetos de saber, Foucault está problematizando nosso próprio pertencimento e, na mesma medida, um regime de discursos dados e uma determinada configuração de poder vigente. Além disso, deve ficar bem claro que: “Se o termo arqueologia nutriu, sem dúvida, a identificação de Foucault com a corrente estruturalista - na medida em que ele parecia evidenciar uma verdadeira estrutura epistêmica da qual os diferentes saberes não teriam sido então variantes -, sua interpretação é, na verdade, bem outra. Como lembra o subtítulo de *As palavras e as coisas*, não se trata de fazer *a arqueologia*, mas *uma arqueologia* da ciência humanas: mais do que uma descrição paradigmática geral, trata-se de um corte horizontal de mecanismos que articulam diferentes acontecimentos discursivos - o saberes locais - ao poder. Essa articulação, claro, é inteiramente histórica: ela possui uma data de nascimento - e o grande desafio consiste em encarar igualmente a possibilidade de seu desaparecimento, “como na orla do mar um rosto de areia” (REVEL, 2005, 16-17).

¹⁵ Quanto à impossibilidade de a arqueologia ser uma espécie de estruturalismo, Foucault explica que “admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu. Mas o importante é não se fazer com relação ao acontecimento o que se fez com relação a estrutura. Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos” (FOUCAULT, 2007a, p. 05).

o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia” (FOUCAULT, 2007a, p. XIX, grifo do autor).

Na passagem anteriormente citada podemos depreender que o esforço de Foucault consiste em descortinar o que ele chama de *epistémê* ou *campo epistemológico*. Esse espaço que não se apresenta em primeiro plano é notadamente marcado por ser a condição de possibilidade para produção de conhecimento e saberes em determinada época. Dito de outro modo, a *epistémê* deixa se traduzir como um campo aberto de relações que atua como liame para os mais diversos discursos proferidos em determinada época. A *epistémê* permite vislumbrar como se opera a heterogeneidade dos discursos que se apresentam num período histórico e, também, como eles estão sempre associados à homogeneidade de uma regra de funcionalidade. Ainda que diversos e até mesmo divergentes sejam os discursos produzidos em uma época, o certo é que todos operam sob a égide de uma mesma lei que comanda a emergência e o desenvolvimento desses discursos.

Com essa breve exposição do olhar arqueológico, gostaríamos de ressaltar que em sua análise, Foucault deseja produzir uma espécie de história dos saberes. Dessa maneira, a estratégia foucaultina é tematizar a constituição dos saberes por eles mesmos e não a partir de eventuais critérios que lhe são exteriores. Cada saber detém uma positividade que é a sua, não devendo ser julgado ou avaliado segundo alguma estrutura (seja ela científica, econômica ou social) extrínseca ao próprio saber.

A arqueologia como uma história dos saberes nada mais é que uma pesquisa acerca da ordem interna que constitui os saberes. Quando relacionamos a *epistémê* ao método arqueológico, estamos na verdade buscando o princípio interno de produção dos saberes em uma dada época da histórica. Assim sendo, a *epistémê* tem como traços marcantes a generalidade, pois ela é a condição de possibilidade da constituição dos saberes em uma determinada época e, além disso, atua como um princípio ordenador, o qual exercerá sua influência sobre todos os saberes vindouros em um espaço histórico. A *epistémê* vista no sentido de um princípio ordenador e organizador da experiência foi nomeada por Foucault de

*a priori histórico*¹⁶. É interessante nesse ponto trazer à colação a explicação de Foucault sobre o termo por ele cunhado:

a priori é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 2007a, p. 219, grifo do autor).

Esse *a priori histórico* funciona como um “pano de fundo” que dá o sentido ao conhecimento e aos discursos de uma maneira geral. Com isso Foucault desvia seu pensamento da herança da tradição, na medida em que o método arqueológico nos impede de entender a história das ciências e a história das ideias através de uma racionalidade que se desenvolve contínua e linearmente. A suposta continuidade lógica e temporal entre os saberes pertencentes a épocas distintas não é tributária das condições materiais ou da causalidade temporal das ideias, muito menos da crescente acuidade técnica de atravessa o tempo. Com a arqueologia, descobrimos que os saberes ou os discursos que são divergentes em uma época, na verdade, obedecem a uma mesma *epistémê*. Esse fato ocorre de tal maneira que a divergência entre esses discursos não passa de mero efeito de superfície. Por outro lado, os pensamentos que costumamos compreender dentro de uma lógica de evolução temporal, na verdade, atuam em regime de descontinuidade. Isso significa dizer que não há uma continuidade temporal entre as ideias, de modo que uma ideia só vem a suceder a outra quando ocorre uma quebra, uma mudança na *epistémê* que orienta uma ideia. A sensação de continuidade é apenas aparente, uma vez que qualquer mudança radical nas ideias ou nos saberes só é verificável a partir da descontinuidade dos campos epistemológicos.

Ao dar prosseguimento a nossa tarefa, o que passaremos a abordar daqui em diante é como Foucault divide sua pesquisa histórica dos saberes de acordo as descontinuidades das *epistémês* para, finalmente, entendermos porque o pensamento moderno é marcado pelo aparecimento do *antropos*. Para os fins de nossa pesquisa, utilizaremos a divisão epistemológica empreendida por Foucault em *As Palavras e as Coisas*.

A investigação de Foucault se pauta na divisão de três campos epistemológicos distintos entre si e que vigoraram em períodos históricos igualmente distintos. Como

¹⁶ Como explica Roberto Machado (1982, p. 150): “Com o termo *a priori* o que pretende Foucault é assinalar o elemento básico, fundamental a partir de que a *épistémè* é condição de possibilidade dos saberes de determinada época. O termo *a priori* pretende assinalar em que sentido a análise arqueológica se realiza ao nível da profundidade” (grifo do autor).

procuramos acentuar anteriormente, um dos objetivos da visada arqueológica é mostrar a proximidade dos discursos que circulam no interior de cada *epistémê*, comprovando que, ao contrário do que supõe a história das ideias ou das ciências, não há uma continuidade entre os saberes que pertencem a *epistémê* diferentes. Dessa forma, Foucault irá privilegiar como objeto de pesquisa três campos de saberes empíricos, cada qual constituído mediante as regras de uma *epistémê*, e apontando as descontinuidades dos campos epistemológicos ao longo da história.

Em *As Palavras e as Coisas* identificamos os seguintes cortes históricos, cada qual orientado por uma *epistémê* distinta: o final do Renascimento (século XVI) como o período pré-clássico; o período clássico (século XVII e XVIII) e o período moderno (a partir dos séculos XIX e XX). Essas demarcações se fazem necessárias porque “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 2007a, p. 230).

A meta inicial de Foucault consiste em ilustrar como campos de saberes aparentemente independentes, no interior da mesma *epistémê*, são coincidentes no sentido de serem orientados por um mesmo princípio. No caso, a intenção é revelar que entre os conhecimentos oriundos de *epistémês* distintas não há um contínuo temporal, conforme professa a história das ideias.

Para explicar o que acaba de ser dito, nada melhor que um exemplo. De acordo com Foucault, em uma dada configuração histórica, há somente uma *epistémê* em vigor. Por meio dessa *epistémê* é possível a formação de saberes e a construção de conhecimentos científicos, tais como a gramática geral e a história natural (presentes na idade clássica). Havendo um esgotamento das forças relacionais que compunham essa *epistémê*, dar-se-á uma transformação que possibilitará a edificação de novos conhecimentos, como, por exemplo, a filologia e a biologia (situados no período moderno). O que a arqueologia foucaultiana vem atestar é que não existe uma continuidade entre conhecimentos que integram *epistémês* distintas, de modo que a biologia não é o desenvolvimento lógico ou o aprimoramento técnico da história natural. De outro lado, há uma semelhança constitutiva entre a filologia e a biologia, já que erigidas sob as mesmas regras de formulação. Nesse sentido, o trabalho arqueológico deve demarcar as descontinuidades históricas, a homogeneidade das regras de

formação entre os saberes que são diferentes entre si, bem como apontar as simultaneidades desses saberes com os discursos filosóficos que interagem em uma mesma época¹⁷.

Deste ponto em diante, traçaremos um esboço das *epistémês* presentes no Renascimento, no período clássico e na modernidade, tentando captar suas principais características e princípios norteadores. Devemos mais uma vez frisar que trata-se de uma exposição breve, somente para fins de entendermos o surgimento do homem na modernidade.

1.1 O período Pré – Clássico (A era da Prosa do Mundo)

Primeiramente o período pré-clássico. O que Foucault designa como a época do Renascimento compreende o período histórico que se estende ao longo do século XVI. Segundo Foucault, tem-se como traço marcante do Renascimento a ideia de semelhança. Dentro desse contexto, a semelhança agiu como campo de possibilidade para edificação dos saberes da cultura ocidental, organizando os jogos dos símbolos, permitindo, ainda, o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis. No entanto, o que significa propriamente dizer que a semelhança era o princípio orientador no Renascimento?

A semelhança (ou similitude) era esse “espaço” de interrelações que fornecia um horizonte para interpretação do mundo. Esse “enquadramento” funcionava de tal forma que no Renascimento o mundo era visto como uma dobra. Ao dobrar-se sobre si, o mundo produzia um efeito de duplicação ou reflexo e assim a representação das coisas se dava como repetição. É operando sob o princípio de similitude que os signos serão apreendidos pelo homem como marcas refletidas no espelho, cabendo a ele enfim identificá-las e interpretá-las. A linguagem “está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as

¹⁷ Quanto à confecção de *um* trabalho arqueológico, Cesar Candiotto nos diz: o estudo comparativo dos clássicos revela que, embora tergiversem sobre objetivos diversificados, seus discursos apresentam uma regularidade ou uma espécie de isomorfismo quanto às regras de formação, quando se trata da definição dos temas específicos de seu campo de investigação, da formação dos seus conceitos e da construção de suas teorias. [...] Para a perspectiva arqueológica, os discursos filosóficos e empíricos da idade clássica têm as mesmas condições históricas de possibilidade definidas pela *épistémè* que os autoriza; são compreendidos, pois, em termos de sua simultaneidade histórica, desautorizando qualquer interpretação moderna que os considerasse como figuras arcaicas submetidas a possíveis retificações pela ciência atual (CANDIOTTO, 2009, p. 18).

próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar” (FOUCAULT, 2007, p. 47).

No período pré-clássico nota-se a existência um tipo de paralelismo das informações, tendo em vista que a presença de uma marca em um determinado plano implicava sua duplicação em outro plano. O que se verifica na esfera do micro tem sua equivalência no plano do macro – *a terra repete o aquilo que está no céu*¹⁸.

Quanto ao processo de conhecimento, tudo se desenvolvia pelo modo comparativo, sendo cada elemento colocado “lado a lado” e, feito isso, procurava-se a conexão entre aquelas coisas que estavam sendo comparadas. O ato de conhecer se resumia em estabelecer um liame entre as coisas dadas no mundo. É necessário esclarecer que essa ligação entre as coisas no mundo não era estabelecida pelo homem, mas pela natureza.

Além disso, no Renascimento, a linguagem se apresenta na sua forma mais bruta, simples. A linguagem é tida como uma espécie de marca, “um estigma sobre as coisas, de uma marca espalhada pelo mundo e que faz parte de suas mais indelévels figuras” (FOUCAULT, 2007, p. 58). O ser da linguagem se dá como sinais que estão incrustados nas coisas que, por sua vez, são dadas pela natureza. Com isso, é possível ver as marcas e ler o que está escrito no “livro do mundo”. Aqui, as palavras e as coisas possuem uma ligação natural. Devido a esse motivo, surge o interesse especial pela etimologia, um saber que por excelência investiga o sentido originário das palavras com o desejo de encontrar as marcas de uma nomeação primeira. Conforme podemos observar, o Renascimento é, em suma, a fase da *prosa do mundo*.

Como vimos anteriormente, a pesquisa arqueológica de Foucault não concentra esforços para demonstrar que as quebras epistemológicas se sucedem pelas alterações das condições materiais ou pelo progresso da razão. Foucault identifica na ruptura epistemológica um esgotamento do modelo prevalecente até então. A mudança de *epistémê* ocorre a partir do

¹⁸ Para termos uma noção deste “efeito de espelhamento” entre o macro e o micro, citemos um comentário de Pierre Hadot sobre a metáfora da natureza como máquina: É verdade que, desde a Antiguidade, tanto escritores cristãos como pagãos, Lucrécio ou Calcídio ou Lactâncio, por exemplo, tinham falado da natureza como de uma *machina*. Mas também é verdade que empregando essa metáfora pretendia-se apenas aludir ao belo arranjo da natureza. Entretanto, em escritores cristãos como Lactâncio, a metáfora podia abrir caminho para uma concepção mecânica do universo. Quando aparece no século XIV, em 1377, com Nicolau Oresme, a comparação da natureza com o relógio, determina-se a perspectiva propriamente mecanicista. Em 1599, ao fim da epístola dedicatória que precede sua tradução das Questões mecânicas do Pseudo-Aristóteles, Monantheuil declara que o universo é o instrumento de Deus na medida em que é a maior, a mais potente, a mais estruturada de todas as máquinas, porque é a engrenagem (*complexio*) de todos os corpos. A metáfora assumirá toda a sua importância e significação com Mersenne e Descartes (HADOT, 2006, p. 148).

seu interior, quando ela não consegue mais dar cabo as demandas que surgem em seu próprio âmbito de abrangência. Daí poder se dizer que a Diferença aparece no interior da lógica do Mesmo.

Ao tomar a linguagem como ponto referencial, Foucault entende que o próprio modo de ser da linguagem gerou, principalmente, duas novas formas de discursos que impuseram a quebra do princípio ordenador da semelhança. E assim Foucault prenuncia o esgotamento da era pré-clássica:

Essa nova disposição implica o aparecimento de um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas por isso mesmo, a linguagem não será mais que um caso particular de representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver somente e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz (FOUCAULT, 2007, p. 59, grifo do autor).

1.2 A Idade Clássica (A era do sonho dogmático)

A partir do século XVII verifica-se uma mudança radical na visão de mundo. Se antes, as palavras e as coisas designavam uma união indissociável, agora, no período clássico, as palavras se tornam independentes, desligando-se das coisas. Mas como isso pode ser explicado?

Como chama atenção Foucault, o liminar do período clássico é marcado pela suspeita do vínculo entre o signo e aquilo que ele significa. A quebra epistemológica sucede quando o pensamento passa a responder a essa suspeita orientado pela ideia de representação. Nesse ponto tem-se o nascimento da representação da realidade.

Dentro da temática que estamos tratando, nos interessa fixar que a representação (em latim: *representatio ou representationis*) significa o ato de “apresentar, mais uma vez, aquilo que se faz presente”, ou ainda, “apresentar-se no lugar de”. Em ambos os sentidos, a representação implica na coexistência de duas ordens distintas e independentes: uma daquilo que é representado e outra daquilo que se faz representar.

Se assim é, podemos dizer que na era da representação, diferentemente do período anterior, não há mais uma ligação natural entre palavras e coisas, há, ao contrário, um rompimento entre o que se vê e o que se lê, a verdade se retira da relação palavra/mundo. Com o pensamento da representação, a linguagem torna-se independente dos seres e o signo passa a ser arbitrário. O conseqüência dessa mudança é a tentativa de construção de uma linguagem pura e universal, completamente desvinculada do imperativo das coisas.

É também no classicismo que haverá um privilégio da visão em detrimento dos demais sentidos. É pelo sentido da visão que observará objetos dispostos na natureza e, com isso, tornando viável a descrição do ser desses objetos oferecidos ao olhar. Aqui o conhecimento estará calcado na percepção sensível do olhar e na descrição de tudo que com ela se pode apreender. Como explica Roberto Machado:

Se a época clássica isola o mundo das coisas do mundo das palavras, estabelece, por outro lado, uma correlação entre aquilo que é visto e o que é dito. As palavras representam as coisas, a linguagem deve formar um quadro do mundo e a história natural, como “língua bem feita”, deve denominar o visível através de um sistema de signos. Se observar se reduz basicamente a ver, descrever é transcrever em palavras, transportar para o nível das representações e dos signos, o objeto da visão. (MACHADO, 1982, p. 126).

Na idade clássica, tanto os saberes empíricos quanto o pensamento filosófico estão preocupados na confecção de uma ontologia substancial dos seres ou na descrição da sucessão das ideias a partir de uma origem. Para que tal objetivo fosse alcançado, era necessário que o pensamento ou saberes empíricos fossem expressos por signos (representações) e expostos mediante uma ordenação. Em todas as áreas do conhecimento havia o incessante esforço de elaborar uma linguagem transparente para nomear o ser das coisas e assim ordená-las.

Nesse sentido, não é difícil notar que os princípios que governaram a *epistémê* clássica foram a representação e a ordem. A análise das representações era feita segundo uma ordenação que, por sua vez, era elaborada conforme o sistema de identidades e diferenças. O ser ou o pensamento existe na sua identidade (em si mesmo) levando em consideração aquilo que nele se difere dos demais. Não é por outro motivo que “a ordem dos signos que representa um saber ou um pensamento, analisada em termos de identidades e diferenças, torna o conhecimento clássico uma lógica da identidade” (CANDIOTTO, 2009, p. 21).

Considerando os apontamentos acima realizados, é permitido resumir o período que Foucault denomina de clássico como aquele em que o pensamento filosófico e os saberes empíricos convergem para uma ontologia substancial, elaborada através de uma lógica da identidade. Nas palavras de Foucault:

A tarefa fundamental do “discurso” clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das ideias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma linguagem bem-feita, era ciência – nomenclatura e taxionomia (FOUCAULT, 2007a, p. 169).

Não desviando nossa abordagem do olhar arqueológico, deve-se registrar que a Representação que domina o período clássico atua como valor determinante para constituição dos saberes, sendo ela (representação) identificável por meio dos discursos que se desdobram no seu interior. Assim, levando em consideração a lógica da diferença/identidade, aplicada aos campos empíricos do ser, da linguagem e dos objetos de necessidade, foi possível, neste período clássico, a formulação de saberes (história natural, gramática e a análise das riquezas), com a positividade enraizada na representação.

Proveniente do período clássico, a história natural nada mais é, segundo Foucault, do que a nomeação do visível (FOUCAULT, 2007a, p. 219). Essencialmente, a história natural tem por objeto primordial a organização e a classificação dos seres, conforme as semelhanças e diferenças percebidas pelo olhar do observador. Com essas peculiaridades, é notório o caráter taxionômico e classificatório dessa ciência. Observando os seres naturais, o pesquisador estabelecerá uma hierarquia de classificação em diferentes níveis (reino, classe, ordem gênero e espécie) e os distribuirá neste espaço hierarquizado. Como um saber que emerge dentro do classicismo, “o projeto é sempre o de realizar uma taxionomia, de estabelecer uma classificação; a determinação do caráter tem sempre como objetivo a realização da hierarquia classificatória” (MACHADO, 1982, p. 130).

É no interior do período clássico que surge a gramática geral, sendo esse saber “o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar” (FOUCAULT, 2007a, p. 115). A rigor, seu “objeto” seria o próprio discurso, entendido como sequencia de signos verbais dispostos mediante uma ordem e sequencia temporal. Como explicado anteriormente, as palavras representam aquilo que é apreendido pelo olhar. Esse visível é agora expresso por meio de signos (verbais ou escritos), com a finalidade de traduzir em palavras aquilo que é visto.

A representação, a ordenação e a classificação são igualmente verificáveis no domínio das necessidades e dos desejos. Como é possível notar na pertinente observação de Foucault:

Na realidade, os conceitos de moeda, de preço, de valor, de circulação, de mercado não foram pensados nos séculos XVII e XVIII a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas, sim sobre o solo de uma disposição epistemológica rigorosa e geral. É essa disposição que sustenta, na sua necessidade de conjunto, a “análise das

riquezas”. Esta está para a economia política como a gramática geral para a filologia, como a história natural para a biologia. E, assim como não se pode compreender a teoria do verbo e do nome, a análise da linguagem de ação, a das raízes e de sua derivação, sem se referir, através da gramática geral, a essa rede arqueológica que as torna possíveis e necessárias, assim como não se pode compreender, sem demarcar o domínio da história natural, o que foram a descrição, a caracterização e a taxinomia clássicas, tanto quanto a oposição entre sistema e método, ou “fixismo” e “evolução”, assim também não seria possível encontrar o liame de necessidade que enlaça a análise da moeda, dos preços, do valor, do comércio, se não se trouxesse à luz esse domínio das riquezas que é o lugar de sua simultaneidade (FOUCAULT, 2007a, p. 230).

Todo o sistema de riquezas no período clássico era fundamentado no comércio e na troca. O valor de cada mercadoria dependia de sua capacidade de ser substituída por outras mercadorias. É dizer que cada bem atuava como um signo de riqueza, sendo certo que seu valor era determinado pela sua capacidade de se fazer representar por outros signos de riqueza. O comércio e a troca eram então os mecanismos de estipulação de valor para todos os bens e, por meio deles, estudava-se a circulação e distribuição das riquezas. Logo, a análise das riquezas não escapava lógica da representação. Ao contrário, era exatamente nesse campo que se encontravam os signos de riqueza e, como não poderia deixar de ser, a análise nada mais era do que uma ordenação por meio dos signos.

O encadeamento e a ordenação da empiricidade, bem como a repetição desse gesto no plano do pensamento, vão garantir, no período clássico, a o florescimento da história natural, da gramática e a análise das riquezas. Além disso, no plano do pensamento, se construirá uma ontologia “negativa”. Isso é o que sugere Foucault nessa interessante passagem:

O encadeamento das representações, a superfície sem ruptura dos seres, a proliferação da natureza são sempre requeridos para que haja linguagem, para que haja uma história natural e para que possa haver riquezas e prática das riquezas. O *continuum* da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação – tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *epistémê* clássica. [...] A ordenação da empiricidade se acha assim ligada à ontologia que caracteriza pensamento clássico; este, com efeito, se acha desde logo no interior de uma ontologia, tornada transparente pelo fato de que o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera o contínuo do ser (FOUCAULT, 2007a, p. 285).

Dessa maneira, identificamos no classicismo a copertinência entre um pensamento voltado para construção de uma ontologia e preocupado com a ordenação da empiricidade. Contudo, como opera essa relação que praticamente caracteriza o período clássico?

De início, é importante frisar que para Foucault, ao contrário do que ensina a história das ideias, é o pensamento de Descartes (1596 – 1650) que vai simbolizar a época clássica e não o período moderno. O estudo do pensamento cartesiano tem a finalidade precípua de

revelar que Descartes inaugura uma nova concepção de saber, pautada na ordenação das ideias.

De acordo com Foucault, a filosofia cartesiana não é uma simples crítica ao pensamento pré-clássico. Ela significa muito mais uma exclusão do princípio da semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber. É Descartes, segundo Foucault, que denuncia o pensamento do século XVI como um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade/diferença e medida/ordem. Com isso, ainda que em Descartes seja possível vislumbrar a recusa do princípio da semelhança (presente no Renascimento), ele não exclui do pensamento racional o ato de comparação, nem busca limitá-lo, mas, ao contrário, tenta universalizá-lo (FOUCAULT, 2007a, p. 71-72).

Na obra *O Discurso do Método* (DESCARTES, 2000), Descartes descreve as diretrizes de sua filosofia, expondo as regras do método que criou para a busca da verdade. As premissas assentadas para esse método são as mesmas que os geômetras geralmente usam em suas demonstrações. A finalidade mais marcante da questão do método é zelar para que o falso não seja tomado como verdadeiro, impedindo o correto desenvolvimento das deduções. Assim sendo, o método é o próprio funcionamento da razão no conhecimento do mundo, pois ele serve para o conhecimento de tudo o que é possível conhecer, isto é, das verdades mais próximas e evidentes até as mais ocultas.

Ora, o método, universal por excelência, deve ser o procedimento aplicável para o conhecimento do mundo. Mas o que significa, para Descartes, o ato de conhecer? Dito em poucas palavras, para Foucault, o ato de conhecer cartesiano é essencialmente comparar. Ao analisar a obra *Regras Para a Direção do Espírito* (DESCARTES, 1989), Foucault nos diz que para Descartes a comparação pode ser feita pela medida, ou seja, quando se considera o todo, para dividi-lo em partes, aplicando-lhe uma unidade comum. A medida vai permitir a análise da semelhança segundo a forma calculável da identidade e diferença. Já a comparação por ordenação é uma operação que prescinde de uma unidade. A comparação por ordem autoriza que se passe de um termo a outro de maneira ininterrupta, fixando séries em que o primeiro termo é oferecido pela intuição e os sucessivos por diferenças crescentes. Foucault assevera que a comparação por ordenação se sobressai em relação medição e, por isso, o método e seu progresso consistem em reduzir toda medida a uma colocação em série que, partindo do mais simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade (FOUCAULT, 2007a, p. 74). Dessas observações de Foucault resulta que, para Descartes, conhecer é basicamente ordenar ideias, tendo em vista que o conhecimento se produz no âmbito da representação. Daí segue outra conclusão: no pensamento clássico o ato de

conhecer reside na comparação; o ato de comparar se traduz como ordenação e, como a ordenação se faz na esteira do pensamento, conhecer significa também analisar as representações ordenadas pelo pensamento¹⁹.

Nas linhas anteriores ressaltamos o fato de que a elaboração de uma ontologia era uma das preocupações dos pensadores do período clássico. Dentro desse âmbito, mais uma vez, merece destaque a filosofia de Descartes.

Esclarecemos no início de nossa exposição, na obra *As Palavras e as Coisas* Foucault explica que o homem, como objeto de estudo privilegiado, só consegue emergir no alvorecer da época moderna. Antecipando um pouco o que comentaremos mais adiante, na modernidade o homem torna-se objeto precípua de estudo graças a uma analítica da finitude, ou seja, quando ela é pensada a partir de si mesma. Se é assim, então o que transcorria no período imediatamente anterior a época moderna?

Na idade clássica, em contraposição ao período moderno, Foucault explicará que a finitude era pensada somente em conjugação com o infinito. Havia uma espécie de “dialética”, articulação necessária do par conceitual infinito/finito²⁰. Dentro dessa estrutura, a perfeição infinita de Deus é colocada em contraposição com a finitude do ser humano e das coisas. A consequência desse mecanismo é encarar a finitude como erro. A finitude, assumindo esse polo negativo em contraste com a positividade divina, “contamina” toda a empiricidade com essa mesma carga negativa²¹, impedindo o

¹⁹ Essa mecânica do ato de conhecimento pode ser verificada, de forma resumida, pelos quatro preceitos expostos por Descartes no *Discurso do Método*: Nunca aceitar como verdadeiro o que não se apresenta com clareza e distinção, isto é, não acolher nenhuma verdade que ainda pudesse ser submetida a dúvida/ Dividir todas as dificuldades que surgirem em parcelas, tantas quanto forem necessárias e possíveis, a fim de melhor apreender e resolver o problema/ Organizar o pensamento de maneira que os problemas mais fáceis sejam resolvidos antes dos mais complexos/ Realizar, após todos os procedimentos anteriores, tantas enumerações e revisões quanto necessárias para certificar-se de que nada foi omitido (DESCARTES, 2000).

²⁰ Sobre a oposição infinito/finito, Alexandre Koyré observa: A infinitude, com efeito, sempre foi a característica, ou o atributo, essencial de Deus, principalmente a partir de Duns Scotus, que só pôde aceitar a célebre prova apriorística da existência de Deus de Santo Anselmo (prova renovada por Descartes) depois de a “colorir” substituindo o conceito de um ser infinito (*ens infinitum*) pelo conceito anselmiano de um ser tal que não podemos pensar maior (*ens quo maius cogitari nequit*). Assim – e isso é particularmente verdadeiro para Descartes, cujo Deus existe em virtude da infinita “superabundância de Sua essência” que Lhe permite ser Sua própria causa (*causa sui*) e dar Sua própria existência –, a infinitude significa ou implica o ser, e até o ser necessário. Portanto, não pode ser atribuída à criatura. A distinção, ou oposição, entre Deus e criatura é paralela e exatamente equivalente àquela do ser infinito e do ser finito (KOYRÉ, 2006, p. 111).

²¹ A negatividade do empírico em Descartes pode atestar-se pelo terceiro parágrafo da primeira meditação metafísica: “Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar

conhecimento dos conteúdos das coisas. Vista por essa ótica, a finitude clássica é tida como um óbice ao conhecimento seguro das coisas e, portanto, inviável de ser eleita o *locus* privilegiado do conhecimento.

Em Descartes a finitude sempre funcionará como limite ao conhecimento, pois é inconcebível que um conhecimento finito possa conhecer a perfeição divina. O ser finito não pode abarcar, compreender, a ideia de um ser infinito. Isso é o que Descartes nos propõe quando diz que “é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não o possa compreender” (DESCARTES, 2005, p.73).

O que vemos no período clássico, juntamente com Foucault, é que o limite do conhecimento é traçado por uma finitude; limite esse que se sustenta devido a sua ligação com a positividade do infinito²². Dessa forma, a finitude não pode ser outra coisa senão o lugar onde reside o erro. No pensamento cartesiano, o erro advém de uma fonte psicológica. É a relação das faculdades do entendimento e da vontade²³ que produzirá a possibilidade da existência do erro. Quando se pergunta sobre o erro, Descartes responde:

inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram” (DESCARTES, 2005, p. 31). Na referida passagem Descartes inicia seu método de dúvida radical com o argumento do erro dos sentidos, procurando aferir a validade da percepção e dos conhecimentos adquiridos por esse meio. Ao aplicar o método da dúvida, Descartes constata que as condições externas da percepção, às vezes, são enganosas, seja pela distância do objeto ou posicionamento do sujeito em relação a esse mesmo objeto. Para Descartes é claro e distinto que a percepção por vezes pode enganar, logo, deve-se considerar o que as vezes engana como sempre enganador, descartando, assim, a percepção como faculdade na qual se deva ancorar um critério de verdade. Por outro lado, se é possível contestar as propriedades secundárias dos objetos, não é plausível duvidar sua existência. É assim que a existência dos corpos escapa a dúvida elaborada no argumento dos sentidos.

²² Quanto a essa maneira peculiar de se pensar o infinito, o filósofo Gilles Deleuze explica: Reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito. É que toda realidade, numa força, “igual” a perfeição, sendo, então, elevável ao infinito (o infinitamente perfeito); o resto é limitação, mera limitação. Por exemplo, a força de conceber é elevável ao infinito, de tal modo que o entendimento humano é apenas a limitação de um entendimento infinito. [...] Em suma, as forças no homem entram em relação com as forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de fora, já que o homem é limitado e não pode dar conta dessa potência mais perfeita que o atravessa. Por isso, o composto das forças no homem, por um lado, e, por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-Homem, mas a forma-Deus. Objeta-se que Deus não é composto, que ele é unidade absoluta, insondável. É verdade, mas a forma-Deus é composta, precisamente, por todas as forças diretamente eleváveis ao infinito (ora entendimento e vontade, ora pensamento e extensão, etc.). Quanto às outras forças que só são eleváveis por causa de si, ou entre limites, também se apegam à forma-Deus, não por essência, mas por consequência, a ponto desse poder tirar de cada uma delas uma prova da existência de Deus (prova cosmológica, físico-teleológica...). Assim, na formação histórica clássica, as forças no homem entram em relação com as forças de fora de tal modo que o composto é a forma-Deus, nunca uma forma-Homem. Esse é o mundo da representação infinita. (DELEUZE, 2005, p. 133-134).

²³ Em Descartes a faculdade do entendimento é hábil unicamente para produção de ideias, ou seja, uma representação. É na consciência que algo é representado. O objeto mental é algo representado na consciência, independentemente dessa representação existir ou não fora da consciência.

De onde então nascem meus erros? A saber, só do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contendo nos mesmos limites, mas a estendendo também às coisas que não entendo; sendo por si indiferente a elas, ela se desencaminha com muita facilidade e escolhe o mal pelo bem, ou o falso pelo verdadeiro. O que faz que me engane e que peque (DESCARTES, 2005, p. 90).

Conforme se vê, o erro é explicado epistemologicamente pelo descompasso entre as faculdades do entendimento e da vontade, e justificado pelo mau uso do livre arbítrio. Para evitar o erro, é imprescindível manter a vontade nos limites do conhecimento de modo a emitir juízos somente sobre as ideias claras e distintas representadas pelo entendimento.

De outro lado, Deus como ideia do infinito e da perfeição, não pode ser a causa de nenhum o erro. Na condição de ser finito, não possuímos a totalidade das perfeições e, assim, segundo Descartes, temos necessariamente alguma participação no nada, entendido como a ausência de perfeições. É justamente pelo modo de ser da criatura finita, que ontologicamente participa do ser e do não-ser, que se faz possível o erro.

Dada essa configuração ontológica, o nada é visto como princípio metafísico do erro e limite do conhecimento. Duas são as consequências desse modo de ser: uma, como dissemos anteriormente, no período clássico o erro será o limite do conhecimento e metafisicamente encarado como privação. A outra consequência é a total transparência entre o “sujeito” que pensa e a coisa pensada, com isso, todas as coisas podem ser representadas pelo ser pensante, inclusive aquelas situadas para além da experiência sensível. É assim que no classicismo, como diz Foucault, “o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera o contínuo do ser”.

Com os apontamentos acima efetuados, esperamos, ainda que de forma resumida, ter destacado os pontos mais relevantes do período clássico. A fim de dar prosseguimento a nossa pesquisa, entendemos conveniente citar, mais uma vez, as palavras de Foucault sobre o inevitável crepúsculo da *epistémê* da representação e o anúncio do fim do sonho dogmático:

Se as análises da representação, da linguagem, das ordens naturais e das riquezas são perfeitamente coerentes e homogêneas entre si, existe, todavia, um desequilíbrio profundo. É que a representação comanda o modo de ser da linguagem, dos indivíduos, da natureza e da própria necessidade. A análise da representação tem, portanto, valor determinante para todos os domínios empíricos. Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande taxionomia, que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o mesmo têm aí seu lugar. A linguagem não é senão representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade. O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade (FOUCAULT, 2007a, p. 288-289).

1.3 A Modernidade (A era do fim do sonho e o início do monótono sono)

De acordo com a lição de Foucault, o período moderno coincidirá com a libertação da empiricidade do confinamento exercido pela lógica da representação²⁴. Todavia, não basta simplesmente mencionarmos esse desbloqueio operacionalizado na modernidade para compreensão deste complexo período histórico. Temos que recordar, seguindo Foucault, que é na modernidade que o homem aparece como objeto privilegiado de estudo. Essa é a tese central de *As Palavras e as Coisas* e não podemos prescindir de uma explicação mais detalhada sobre esse ponto, para, ao final, entendermos em que sentido o pensamento do homem recai num pesadelo antropológico. Para tornar mais clara nossa explanação sobre o surgimento do homem, optamos por adiantar alguns pontos desta questão e, a seguir, desenvolve-los de maneira mais detida.

No final do século XVIII, e de forma mais incisiva no limiar do século XIX, ocorre uma mutação epistemológica que abre caminho para que o homem apareça como objeto de estudos no campo científico. É o fruto dessa transformação na *epistémê* que abre o horizonte para o surgimento das ciências humanas.

A constituição das ciências humanas só foi possível mediante a conjugação de esforços das ciências empíricas (biologia, filologia e economia) e uma filosofia voltada para uma nova forma de se pensar a finitude. O resultado dessa conjugação de forças permitiu o surgimento do homem como um ser empírico (objeto das ciências empíricas) e, ao mesmo tempo, sujeito transcendental (tal como pensado pela filosofia moderna). Essa ideia do homem como um duplo (empírico e transcendental) é, seguramente, a condição de possibilidade para que ele venha a se configurar como representação no interior das ciências humanas.

²⁴ Quanto à transição do período clássico para o moderno, acreditamos ser de extrema importância a observação descrita a seguir: É apenas quando o discurso clássico não mais aparece como suporte, cujos componentes naturais representam os elementos naturais no mundo, que a relação da representação se torna um problema. Foucault não esclarece as causas dessa mudança fundamental. Ele apenas aponta as mudanças ocorridas, recusando as explicações tradicionais da história ou das ciências sócias. Ele não as explica. O motivo desta sua obstinação é menos uma tendência ao obscurantismo do que o simples fato de que qualquer explicação só teria sentido num sistema específico de referência, numa *episteme* específica. Toda explicação dada sobre a passagem de um período para o outro nada acrescentaria à nossa compreensão da natureza fundamentalmente abrupta e inesperada de tais mudanças. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 30).

A partir deste ponto, nossa meta será abordar, em linhas gerais, a constituição desse duplo empírico transcendental que é o homem, marcado por um pensamento que apreende a finitude sob uma nova ótica, e que vai ser o *a priori* histórico constitutivo das ciências humanas no período moderno.

Quando tratamos da época clássica, explicamos que o espaço dos seres, das palavras e das necessidades era permeado pela representação. Dentro desse enorme espaço, a representação, desdobrando-se sobre si mesma, garantiu a existência de uma história natural, de uma gramática geral e a análise das riquezas. Tanto no campo dos saberes como na filosofia, havia sempre a predisposição ordenar e de tudo classificar de acordo com o jogo das identidades e diferenças. No classicismo, não há consciência epistemológica do homem como sujeito e objeto do conhecimento²⁵. Na modernidade, toda essa configuração sobre o conhecimento irá mudar. Mas em que sentido se dá essa mudança?

Para responder a questão formulada, vamos começar nossa exposição pelos saberes empíricos. A primeira e a grande diferença quanto ao período anterior é que desde o final do século XVIII, o conhecimento passa a ser uma síntese objetiva, ou seja, são os dados fornecidos pelas impressões sensíveis aliados à estrutura *a priori* do sujeito cognoscente que produzirá o objeto cognoscível. O objeto do conhecimento deixa de ser uma ideia (representação) para tornar-se algo concreto, fruto da experiência sensível.

No que tange ao conhecimento dos seres vivos, a história natural preocupava-se em estabelecer uma taxionomia, classificando os seres de acordo com um sistema de diferenças e identidades; tudo isso, contando com o que se apresentava visível ao olhar do pesquisador. Na modernidade, os seres são investigados por um princípio que escapa a visibilidade e recai na ordem do invisível. O princípio de organização interna dos seres escapa ao âmbito da representação e da visibilidade, remetendo o “conhecimento para a opacidade, o volume, a espessura constituída de órgãos e funções, que desde então, mas sobretudo a partir do século XIX, se chamará vida” (MACHADO, 1982, p. 130).

²⁵ Sobre a impossibilidade da criação das ciências humanas na idade clássica, Foucault pontua: No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” –, esse jamais se encontra lá presente. [...] Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero; a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem (FOUCAULT, 2007a, p. 425).

Ao analisar a obra do naturalista Georges Cuvier (1769 – 18320), Foucault a toma como um símbolo de ruptura definitiva com a história natural e, de outro lado, como condição de possibilidade para o surgimento da biologia²⁶. Conforme ensina o arqueólogo, a partir de Cuvier é a vida que funda qualquer pretensão classificatória dos seres. E se tal empreendimento é viável, é porque agora a organização é pautada pela função, de tal modo que o conhecimento da vida se dá mediante ênfase ao estabelecimento de analogias funcionais.

Diante dessa nova perspectiva, as análises que tem a vida por objeto vão buscar traçar semelhanças entre as funções ou utilidade dos órgãos. Ainda que no âmbito do visível a superfície dos seres se mostre destoante, o que importa, para a nova orientação, é a similitude de funções entre os órgãos, o que justamente não é oferecido ao olhar. Um exemplo do que acaba de ser dito para esclarecer: as brânquias e os pulmões são morfologicamente distintos, porém, ambos os órgão são utilizados para respiração. Se é assim, pulmões e brânquias se ajustam a categoria de órgão da respiração.

Como não poderia deixar de ser, a representação também perde seu espaço no campo das riquezas. O valor já não pode mais ser definido pelo sistema de equivalência das mercadorias, ou seja, a capacidade de uma mercadoria ser substituída por outra. Isso ocorre porque a mercadoria deixa de ser signo (representação da riqueza) e torna-se produto.

Os dois autores mais expressivos dessa mudança radical são Adam Smith (1723 – 1790) e David Ricardo (1772 – 1823). Com o primeiro, inicia-se a seguinte concepção: o que circula entre os indivíduos não são exatamente as coisas, mas o trabalho como produto da atuação humana para fabricação dos utensílios em geral. O trabalho – fora da rede de representação – aparece como medida do preço das coisas. É com os estudos de Ricardo que se descobre o trabalho como medida de valor de riqueza. O valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho que, em média, é necessário para a produzi-la. Então, o trabalho como atividade de produção transforma-se em fonte de valor. Quanto à diferença entre Smith e Ricardo, Foucault explica:

A diferença, porém, entre Smith e Ricardo está no seguinte: para o primeiro, o trabalho, porque analisável em jornadas de subsistência, pode servir de unidade comum a todas as outras mercadorias (de que fazem parte os próprios bens

²⁶ Com relação à escolha de determinados autores para informar rupturas epistemológicas, cumpre informar que a opção de Foucault tende muito mais a situar Cuvier, Bopp e Ricardo como nomes que atuam como siglas de transformação, referindo-se a um sintoma de uma mudança já em curso (FOUCAULT, 2000, p. XVI).

necessários à subsistência); para o segundo, a quantidade de trabalho permite fixar o valor de uma coisa, não apenas porque este seja representável em unidades de trabalho, mas primeiro e fundamentalmente porque o trabalho como atividade de produção é “a fonte de todo valor”. Já não pode este ser definido, como na idade clássica, a partir do sistema total de equivalências e da capacidade que podem ter as mercadorias de se representarem umas às outras. O valor deixou de ser signo, tornou-se um produto. Se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou, ou se, pelo menos, seu valor está em proporção a esse trabalho, não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho (FOUCAULT, 2007a, p. 349).

Conforme se pode notar pelas observações de Foucault, o valor tendo como origem o trabalho é o fundamento para a construção da ciência empírica da economia. O trabalho como atividade de produção, além de se tornar fonte de valor, gerou algumas consequências. De início, houve a formação de uma série causal inédita na economia. Bem dizer, a produção é essa acumulação linear e homogênea, cujo “todo trabalho tem um resultado que, sob uma forma ou outra, é aplicado a um novo trabalho cujo custo ele define; e esse novo trabalho, por sua vez, entra na formação de um valor etc.” (FOUCAULT, 2007a, p. 351). Ao analisar a instauração dessa cadeia de acumulação em série, Foucault concluirá que é Ricardo, ao dissociar a formação do valor de sua representatividade, que permitiu, pela primeira vez, a articulação da economia com a história (FOUCAULT, 2007a, p. 351).

Outra consequência descrita por Foucault é a inserção da noção de escassez, que será fundamental para a ciência econômica. Na modernidade, o trabalho é visto como meio de suprir uma carência originária do homem e, por um momento, vencer a morte. Dentro do horizonte econômico, o *Homo oeconomicus* é um ser que se vale do trabalho para escapar da iminência da morte. Por fim, a última consequência do trabalho encarado como potência produtiva está associada à evolução da economia e o fim da história. De maneira bem pontual e concisa, é o que nos diz as palavras de Roberto Machado:

A sucessão dos modos de produção, que articula a economia com a história, e a luta ininterrupta do homem contra a escassez, que articula a economia com a antropologia, têm como consequência o tema de uma inércia progressiva ou uma inversão total da história. Por conseguinte, a análise da positividade da economia estabelece o estudo da produção, do comércio e da distribuição à partir do trabalho levou à articulação da economia com a história e a antropologia. Assim, a economia mostra como o homem, ser que trabalha, é finito (MACHADO, 1982, p. 134).

No que concerne aos estudos sobre a palavra, a representação também sairá de cena na passagem para o século XIX. Antes, no período clássico, as palavras tinham a tarefa de representar as coisas, sendo a gramática geral o saber que preocupava-se em ordenar e classificar aquilo que era visto e expresso através dos signos. No classicismo, a linguagem era o desenrolar imediato das representações. A linguagem como discurso era encarregada de

instaurar as relações de identidade e diferença. Nessa etapa, convém lembrar que todo o conhecimento do mundo era feito através da linguagem, pois nela se encontrava as representações do mundo; a linguagem era “a maneira inicial, inevitável, de representar as representações” (FOUCAULT, 2007a, p. 409).

Na *epistêmê* moderna, essa característica superficial e transparente da linguagem vai dar passagem um caráter profundo e mais obscuro. Essa profundidade que acabamos de mencionar significa que a linguagem vai dobrar-se sobre si e definir um espaço próprio – trata-se da relação da linguagem consigo mesma. É dentro desse novo espaço denso e profundo que irá se descobrir não só um sistema interno de organização da língua, mas também, uma história própria, interna. Nesse momento, a linguagem vira objeto de uma ciência empírica – a filologia – que visa estudar, principalmente, a história interior da linguagem²⁷.

O que interessa a partir desse momento é o confronto entre as diferentes línguas para saber o que as ligam umas as outras. Se na representação se priorizava o nome, na modernidade é a flexão entre as línguas que ganha destaque. Se agora a língua detém uma historicidade, então a tarefa de investigação se ocupa da comparação entre as línguas para estabelecer suas relações históricas.

Foucault destaca como influencias significativa para a transição para a época moderna os linguistas Franz Bopp (1791 – 1867) e Jacob Ludwig Karl Grimm (1785 – 1863). São eles que capitanearam, no século XIX, os inovadores estudos sobre as leis de alternância vocálica, sugerindo, ainda, que as línguas podem ser classificadas em famílias e consideradas como organismos vivos. Com isso, há o nascimento de novos métodos de estudos que dará ensejo a pesquisas voltadas para regras de transformação das línguas e necessariamente passam por progressos ou retrocessos através desses mecanismos de mudança.

Visto de maneira sucinta a tematização das ciências empíricas na era moderna, qual seria a principal relação dessas ciências com a questão do homem? Para respondermos a essa

²⁷ A partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se um objeto do conhecimento entre tantos outros: ao lado dos seres vivos, ao lado das riquezas e do valor, ao lado da história dos acontecimentos e dos homens. Comporta, talvez, conceitos próprios, mas as análises que incidem sobre ela são enraizadas no mesmo nível que todas as que concernem aos conhecimentos empíricos. Aquela relevância que permitia à *gramática geral* ser ao mesmo tempo *Lógica* e com ela entrecruzar-se, está, doravante, reduzida. Conhecer a linguagem não é aproximar-se o mais perto possível do próprio conhecimento, é tão somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade (FOUCAULT, 2007a, p. 409-410).

indagação, temos que ter em mente que as ciências empíricas (a biologia, a economia e a filologia), ao tornar objeto de suas investigações a vida, o trabalho e a linguagem, acabam por transformar o homem em objeto de conhecimento. Explicamos melhor. O homem é justamente o horizonte de totalização dos objetos das ciências empíricas, pois é por meio desses objetos que descobrimos que o homem é um ser que ao mesmo tempo está entre os animais, que também é meio de produção e que possui uma linguagem. Há uma espécie de reciprocidade, uma vez que a positividade das ciências empíricas revela o ser do homem, mas, de outro lado, o único meio de conhecer empiricamente o homem é através dessas ciências.

Anteriormente dissemos que a figura do homem só poderia ter surgido na modernidade. A explicação dessa afirmação reside no fato de que somente com o advento dos objetos das ciências empíricas foi possível emergir a figura do homem na seara do conhecimento. Antes da vida, do trabalho e da linguagem ingressar no campo do saber, o homem não existia. Muito mais do que descortinar a existência do homem como objeto do saber, essa “copertinência” entre ciências empíricas e a figura do homem desvela um traço fundamental da época moderna – a finitude.

As ciências empíricas vão acessar o modo de ser do homem através do corpo, dos objetos que são o resultado de seu trabalho, bem como por meio de suas palavras. A consequência desse enquadramento é vislumbrar o homem como um ser vivo ou um veículo para as palavras que profere ou, ainda, como mera força produtiva. É por meio da positividade das ciências empíricas que é mostrado ao próprio homem que ele é objeto da natureza e, por decorrência, um ser finito.

Informamos linhas acima que constituição das ciências humanas só foi possível mediante a conjugação de esforços das ciências empíricas e uma filosofia voltada para uma nova forma de se pensar a finitude²⁸. Nosso desafio agora será explicitar como a filosofia moderna pensou essa finitude e de que maneira ela permitiu conceber o homem como sujeito

²⁸ É através das positivities empíricas que o homem constata sua finitude. Ao contrário do que foi visto na época clássica, essa finitude não pode mais ser articulada com o infinito e pensada como limite do conhecimento imposto do exterior. Na modernidade, a finitude é apreendida de forma positiva, ou seja, ela fundamenta a si mesma e se abre para a positividade de todo limite concreto. Nas palavras de Foucault: No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo o limite concreto (FOUCAULT, 2007a, p. 434).

do conhecimento. Em outros termos, como o homem se descobre um ser finito pelas ciências e ao mesmo tempo passa a ser o próprio fundamento de todo o conhecimento?

No período clássico tivemos a oportunidade de ver que a finitude é pensada de forma negativa. A finitude funcionava como limite ao conhecimento. Esse limite era imposto do exterior, por uma entidade que possuía os atributos da infinitude e perfeição. Também verificamos que no classicismo há um equilíbrio entre o ser que representa e a coisa representada. Através da representação é garantido o acesso direto à essência dos objetos no mundo. Como explicou Foucault, no espaço da representação sempre há o *continuum* da representação e do ser, um acordo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas²⁹. Nesse sentido, a filosofia nada mais era do que a expressão de uma análise das representações.

O sintoma determinante para quebra da continuidade epistemológica da representação é, segundo Foucault, a filosofia kantiana. Com Immanuel Kant (1724 – 1808), pela primeira vez, o espaço homogêneo da representação é severamente interrogado. A filosofia de Kant é a responsável por questionar os limites da representação. Em linhas gerais, o projeto da *Crítica* kantiana é uma reflexão sobre a ordem clássica representativa, que acaba por substituir a análise das representações por uma filosofia analítica. Sobre esse ponto, são importantes as palavras de Foucault:

²⁹ Essa relação de continuidade da representação e do ser tem sua máxima expressão na filosofia de Descartes, uma vez que o *cogito* cartesiano é dotado de intuição intelectual. Ainda que esse tema exija uma explanação detalhada, a seguir tentaremos destacar alguns pontos que consideramos de extrema importância para entender a transição da época clássica para a moderna em Foucault. A primeira certeza indubitável de Descartes advém do método da dúvida exposta na segunda meditação metafísica. O exercício da dúvida é inegavelmente um ato do pensamento. Ora, se eu duvido, ao menos sei que duvido e, ainda que se coloque em dúvida a existência de todas as coisas, é certo que eu existo duvidando. O ato de pensar é indubitável, pois não é possível que eu exerça um ato de pensamento sem saber eu o exerço, sob pena de gerar uma contradição performática. Nesse ponto, vale transcrever a passagem em que Descartes enuncia célebre formulação “penso, logo existo”: Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 2005, p. 43). O argumento trazido à tona por Descartes comporta outro de natureza implícita. Vejamos. A sentença “eu sou, eu existo” está calcada no axioma que estipula: *o nada não tem propriedade (Ex nihilo nihil fit)*. Noutro sentido, o ato de pensamento não pode ter gênese no nada; para que se dê o pensamento há de se pressupor a existência de algo que pense – do sujeito que pensa, pois para pensar é preciso ser. Enquanto eu penso, eu tenho certeza que existo, logo, a existência para Descartes está vinculada ao ato de pensar. Assim, podemos explicar a indubitabilidade do cogito e a existência do sujeito como coisa pensante da seguinte forma: quando eu duvido, sinto, nego, desejo, imagino, etc., sei que exerço, em cada uma dessas ações, um ato de pensamento. Ora, não é possível que eu exerça um ato de pensamento inconsciente deste ato. Logo, a prática do ato de pensar e saber que se pensa é o que caracteriza o pensamento como consciência. Da mesma forma, não é concebível que eu que penso e sei que penso não tenha a consciência de que também existo, pois o nada não possui propriedades- do nada, nada pode surgir.

A crítica kantiana marca, em contrapartida, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito. Sanciona assim, pela primeira vez, este acontecimento da cultura europeia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação (FOUCAULT, 2007a, p. 334).

De acordo com o pensamento foucaultiano, o mérito de Kant é proceder a uma investigação para além do âmbito da relação das representações entre si. Isso significa que a preocupação maior de Kant era contornar o espaço da representação e perquirir o motivo pelo qual toda e qualquer representação se torna possível. Contudo, como devemos entender esse movimento empreendido por Kant?

No final do século XVIII a metafísica, compreendida como atividade inerente à razão humana, visava tematizar acerca de objetos que estão para além do conhecimento sensível, tais como a existência de Deus, a imortalidade da alma e sua liberdade. Nesse contexto, Kant notou que correntes filosóficas (racionalistas e empiristas) transformavam a metafísica num verdadeiro “campo de batalha”, sem, contudo, conduzi-la pelo caminho seguro da ciência³⁰.

Ao analisar a Lógica, a Matemática e a Física, Kant verifica que o sucesso dessas ciências foi ocasionado pela imposição de um método adequado que permitiu a elas não só eliminar as controvérsias quanto aos seus fundamentos, mas também abriu espaço para constituição de conhecimentos universais e necessários. A Lógica, disciplina que cuida somente das regras do próprio pensamento, constitui “apenas uma espécie de vestíbulo das ciências” (KANT, 2000, p. 36), de modo que ela não trata dos objetos da realidade. No entanto, essa patente limitação também é a fonte de seu sucesso. O método aplicado à Matemática e à Física consiste em não se deixar conduzir pelos objetos ou conceitos que são

³⁰ A metafísica clássica, também chamada por Foucault de *metafísica do infinito*, tinha como objeto de investigação Deus, a liberdade e a imortalidade da alma. Deste solo donde se enraízam essas verdadeiras *aporias*, duas correntes filosóficas emergiram com a finalidade de solucioná-las. De um lado, os racionalistas como Descartes, Spinoza e Leibniz, que julgavam ser possível conhecer a realidade por meio de ideias inatas fundadas na razão pura, independentemente de toda experiência. De outro lado estão os empiristas, para os quais todo o conhecimento possível origina-se exclusivamente da experiência sensível, negando a possibilidade de qualquer conhecimento extra-empírico. Ao analisar esse verdadeiro “campo de batalha”, Kant verifica que nenhum dos lados da controvérsia conseguiu conduzir a metafísica pelo caminho seguro de uma ciência. Se de um lado os empiristas negavam a possibilidade de um conhecimento para além da experiência, rechaçando, portanto, a existência de conhecimentos puros *a priori*, por outro lado não conseguiram explicar a existência da Matemática e da Física, ciências constituídas a partir de conhecimentos *a priori*, na forma como pregavam os racionalistas. Diante deste impasse e influenciado pela revolução científico-metodológica do século XVII, Kant identifica a necessidade de investigar sobre a possibilidade de conferir à metafísica um método adequado para colocá-la no caminho seguro da ciência.

dados pela experiência, mas sim construir um conhecimento por meio de conceitos *a priori*³¹ introduzidos ao objeto pelo próprio sujeito do conhecimento. Dessa maneira, o conhecimento *a priori* – universal e necessário – dessas ciências é elaborado a partir de conceitos já constituídos no sujeito que os introduzirá e os adequará aos objetos do conhecimento.

Ao contrário das demais ciências, a metafísica pretendia produzir um conhecimento completamente apartado dos elementos sensíveis, cingindo-se exclusivamente aos conceitos do entendimento. Para Kant, a própria maneira de ser da metafísica deu ensejo a várias controvérsias quanto à sua metodologia e impediu que ela trilhasse o caminho seguro das ciências. Assim, Kant irá propor um novo método de conhecimento que resultará na denominada “revolução copernicana”³².

Toda a filosofia anterior a Kant entendia que o conhecimento deveria se regular pelos objetos do conhecimento. A grande revolução de Kant consiste na inversão do pólo regulador do conhecimento. Para Kant, o conhecimento é regulado pelo sujeito; isso implica dizer que o sujeito é detentor de conhecimentos *a priori* acerca dos objetos e, uma vez dados os objetos pela experiência, o sujeito inexoravelmente irá aplicá-lo a esses objetos, viabilizando a produção de outros conhecimentos. Kant enfatiza que se o conhecimento se regulasse pela natureza dos objetos somente poderíamos adquirir conhecimentos contingentes, uma vez que sempre dependeríamos exclusivamente da experiência.

Com efeito, esse método proposto por Kant aplicado à metafísica conduz a uma primeira conclusão: o conhecimento pode ser conduzido pelo caminho seguro da ciência

³¹ Quanto ao emprego da palavra *a priori*: Segundo Kant, todo o conhecimento tem o seu começo com a experiência, entretanto, sua origem não provém inteiramente da experiência. Com base nesta premissa, dá-se a seguinte distinção: o conhecimento que tem sua origem na experiência denomina-se de *a posteriori* (“posterior”, por se basear em impressões sensíveis); e o conhecimento que é independente de toda impressão dos sentidos chama-se *a priori* (“anterior”, porque sua fundamentação independe de qualquer experiência). Com relação a este par conceitual, Kant realçará que somente os conhecimentos *a priori* são dotados de necessidade e universalidade. Complementamos nossa informação com os comentários pertinentes e oportunos de Deleuze: os critérios do *a priori* são o necessário e o universal. O *a priori* define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência nunca nos «dá» nada que seja universal e necessário. As palavras «todos», «sempre», «necessariamente» ou mesmo «amanhã» não remetem para coisa alguma na experiência: não derivam da experiência, ainda que a ela se apliquem. Ora, quando conhecemos, empregamos tais palavras: dizemos *mais* do que aquilo que nos é dado, *superamos* os dados da experiência (DELEUZE, 2009, p. 19, grifo do autor).

³² A revolução copernicana pode ser pontualmente resumida dessa maneira: A ideia fundamental do que Kant denomina a sua «revolução copernicana» consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objecto (acordo final) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objecto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer. (De igual modo, algo de legislador na faculdade de desejar). Assim, o ser dotado de razão descobre em si novos poderes. A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos (DELEUZE, 2009, p. 22).

enquanto ele se ocupar de conceitos *a priori* cujo objeto correspondente é fornecido pela experiência. Isso se dá porque o conhecimento dos objetos é construído pelo sujeito, no qual recebe pela intuição sensível a representação desses objetos e a ela aplica os conteúdos *a priori* da subjetividade humana. Logo, o que é passível de se conhecer são fenômenos, que nada mais são do que o conhecimento de uma coisa em sua relação com o sujeito³³. Por outro lado, o objeto como coisa em si, ou seja, analisado fora da relação com o sujeito, não pode ser conhecido já que a ele (objeto) não se aplicará determinadas formas *a priori* da subjetividade³⁴.

A outra conclusão que se chega com a revolução kantiana é a impossibilidade de se fazer uma metafísica cujo conhecimento dos objetos esteja além da experiência, dada a inviabilidade de conhecer as coisas em si. Nesse sentido, a *Crítica da Razão Pura* consiste num método que busca conhecer os limites da razão pura e combater o dogmatismo, isto é, “à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles” (KANT, 2000, p. 47).

Com essas lições, verifica-se que a *Crítica da Razão Pura* é constituída no sentido de questionar a relação existente entre as representações, mais precisamente investigando o que as torna em geral possíveis. Nesse modo de proceder, as condições de possibilidade dos objetos da experiência identificam-se com as condições de possibilidade da própria experiência. Segundo Foucault, a filosofia kantiana:

³³ A distinção entre fenômeno e coisa em si é determinante para o conhecimento dos objetos, de modo que só é possível o conhecimento dos objetos tais como eles aparecem para o sujeito (ou seja, o fenômeno). Essa diferenciação é acentuada por Kant no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, vejamos: Na parte da analítica da Crítica prova-se que o espaço e tempo são apenas formas de intuição sensível, portanto somente condições da existência das coisas como fenômenos, que além disso não possuímos nenhum conceito do entendimento e portanto nenhum elemento para o conhecimento das coisas senão na medida em que a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente, que por conseguinte não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto se segue, é bem verdade, a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da *experiência*. Todavia, note-se bem, será sempre preciso ressaltar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder *pensá-los*. Do contrário seguir-se-ia a proposição absurda que haveria fenômeno sem que houvesse algo aparecendo (KANT, 2000, p. 43, grifo do autor).

³⁴ Sobre esse ponto, também julgamos importante a observação realizada por Foucault: somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda a experiência, no *a priori* que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral (FOUCAULT, 2007a, p. 333).

põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações (FOUCAULT, 2007a, p. 335).

O campo transcendental³⁵ de que Foucault nos fala é exatamente aquilo que se opõe ao empírico. O transcendental em Kant designa a instância que viabiliza toda a experiência possível, mas que nunca é fornecido pela experiência ou nela pode ser encontrado. Deve ser frisado que o transcendental determina a experiência, uma vez que ele se impõe ao plano de imanência. Entretanto, deve-se alertar que o transcendental, de forma alguma, é determinado pela experiência. Esse raciocínio nos permite concluir que o transcendental está fora da experiência. O cuidado que devemos ter com essa afirmação é de que o transcendental poderia a vir se confundir com o transcendente. Todavia, os termos em jogo não são intercambiáveis. Um princípio transcendente pretende ultrapassar todo o domínio da experiência. O transcendental se refere a um conhecimento encontrado na experiência, mas que, no entanto, não é determinado por ela. Isso significa que de certa maneira o transcendental está para além da experiência. Dessa forma, o transcendental se aproxima do transcendente, mas com ele não se confunde. O transcendental ultrapassa a experiência para se tornar condição de possibilidade ou limite de toda a experiência possível³⁶.

Ora, como diz Foucault, o campo transcendental deixa a descoberto as condições objetivas do conhecimento que se situam na constituição pré – empírica do sujeito. A partir de Kant, o sujeito é visto como portador de formas *a priori* (independente de toda a experiência) da sensibilidade e do entendimento. É através dessas faculdades *a priori* que o sujeito

³⁵ Na definição de Kant: Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental* (KANT, 2000, p. 65, grifo do autor). Deleuze explica o uso desse termo na filosofia kantiana da seguinte maneira: «Transcendental» qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência (DELEUZE, 2009, p. 22).

³⁶ Para esclarecermos melhor a oposição transcendente/ transcendental, nos valem das palavras de Otfried Höffe: Se os termos “transcendente” e “transcendência” sugerem um mundo além do nosso mundo da experiência, Kant refuta a ideia segundo a qual o “além”, o mundo suprassensível, seja algo objetivo para o qual possa haver um conhecimento válido no âmbito do teórico. É verdade que também na investigação transcendental de Kant se ultrapassa a experiência. Porém, o sentido desse ultrapassar se inverte.[...] Kant pretende desvendar as condições *prévias* da experiência. No lugar do conhecimento de um outro mundo, aparece o conhecimento originário de nosso mundo e de nosso saber objetivo. Kant investiga a estrutura profunda, pré – empiricamente válida de toda a experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento de razão da revolução copernicana – presume o sujeito (HÖFFE, 2005, p. 58-59, grifo do autor).

transcendental promoverá a síntese da multiplicidade sensível e dos conceitos do entendimento, produzindo todo conhecimento objetivo. Sob essa nova ótica, o sujeito cognoscente jamais pode ser encontrado no campo empírico:

A revolução kantiana do modo de pensar exige que a razão humana se livre desta sua perspectiva natural limitada, ou seja, do realismo gnosiológico. *Kant afirma que a necessidade e a universalidade que pertencem ao conhecimento objetivo não nascem, como nós costumamos a pensar, dos objetos, mas se devem ao sujeito cognoscente. Não obstante, Kant não quer dizer que o conhecimento objetivo depende da constituição empírica do sujeito, da estrutura do cérebro, da filogênese e das experiências sociais do homem. Tal afirmação seria até absurda para Kant. O que é investigado são as condições do conhecimento objetivo que independem da experiência, condições estas que se encontram na constituição pré – empírica do sujeito (HÖFFE, 2005, p. 44-45, grifo nosso).*

Conforme podemos notar, o sujeito transcendental nunca pode ser investigado a partir dos dados empíricos, pois ele é condição formal da experiência e não se encontra submetido a sua contingência. Contudo, ainda de fora empiricidade, esse sujeito transcendental é finito, pois desprovido que é de intuição intelectual.

Aqui convém recordar que o *cogito* cartesiano, detentor de intuição intelectual, tinha o privilégio de uma visão direta e imediata da realidade. Para essa consciência, tudo poderia ser representado, pois não havia limites entre ser e representação³⁷. Nesse contexto, representar é o mesmo que afirmar o ser dessa representação. Além disso, o *cogito* com a intuição intelectual poderia conhecer diretamente certas realidades que se encontram para fora do limite da experiência possível.

Ao contrário da filosofia cartesiana, Kant vai estabelecer um interdito quanto à intuição intelectual. Para o filósofo de Königsberg, o conhecimento advém da síntese de duas faculdades do sujeito cognoscente: a sensibilidade e o entendimento. A faculdade da sensibilidade, que é unicamente receptiva, é afetada por objetos que são dados ao sujeito por meio da afecção do ânimo. Kant chama de intuição o modo de relação com o objeto mediado pela sensação ou, dito de outra forma, a intuição seria “a representação singular que se refere imediatamente a um objeto de experiência e que tem sua fonte na sensibilidade” (DELEUZE, 2009, p. 15).

A matéria ainda indeterminada dessa intuição empírica é denominada de fenômeno (KANT, 2000, p. 71), ou seja, aquilo que aparece ao sujeito transcendental, por meio da

³⁷ O exemplo mais expressivo de intuição intelectual é o *cogito* cartesiano, traduzido na fórmula clássica: “Penso, logo existo”.

faculdade da intuição sensível, em sua relação com os objetos que lhe são dados na experiência. Assim sendo, o que se obtém na intuição é a diversidade sensível que denominamos fenômeno. Mas não é só. O fenômeno, enquanto aquilo que aparece na intuição, aparece ao sujeito sob uma forma ordenada graças as formas puras da intuição sensível – o tempo e o espaço. As formas de intuição pura, atributos do sujeito transcendental, são as condições de existência do objeto como fenômeno.

Contudo, a intuição operando sozinha não é o suficiente para a produção do conhecimento. A representação obtida pela intuição sensível deve se unir aos conceitos *a priori* emanados da faculdade do entendimento. Os conceitos puros (as categorias) estarão encarregados de ordenar o múltiplo dado na intuição sensível. A síntese entre as representações da sensibilidade e do entendimento resultaram no conhecimento objeto.

Com esse esquema da filosofia transcendental, Kant demonstra que a finitude é constituinte do conhecimento. Todo conhecimento começa com a experiência, pois é ela que fornecerá toda a “matéria” que será captada pela intuição sensível e reunida sob as categorias do entendimento. Em contrapartida, a faculdade do entendimento depende da intuição para dar forma à experiência. Sem base empírica, há uma ilegitimidade no uso do entendimento, uma vez que só podemos obter conhecimento através dos fenômenos. O objeto como coisa em si, ou seja, analisado fora da relação com o sujeito, pode unicamente ser pensado, dando ensejo às ideias da razão.

Dada essa constituição do sujeito transcendental, a ele é vedado o conhecimento das coisas em si, pois a aquisição do conhecimento é somente passível através da intuição sensível. Assim sendo, não podemos esquecer que:

A única possibilidade mediante a qual nos podem ser dados objetos reside na sensibilidade receptiva, ou seja, na capacidade da mente de ser afetada por objetos; é por isso que podemos ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar. [...] Somente a sensibilidade receptiva possibilita ao homem as intuições. Uma intuição ativa, espontânea e intelectual, ou seja, uma visão criadora, é algo impossível para o homem. A ação do objeto sobre a mente chama-se sensação; ela constitui a matéria da sensibilidade. *Devido à falta do intelecto formador, o objeto da sensibilidade é o indeterminado, contudo determinável; ele representa o material do conhecimento. A sensibilidade pressupõe como fundamento necessário a finitude de todo conhecimento humano. O homem não pode produzir os objetos do conhecimento por si mesmo, nem colocá-los ante si, como a razão infinita de Deus o pode.* Ele precisa de objetos previamente dados. A descoberta que nos leva da posição pré-crítica de Kant à sua Crítica consiste na ideia de que nossos conceitos puros do entendimento não podem prescindir da sensibilidade, isto é, que não é possível conhecer nada sem os sentidos (HÖFFE, 2005, p. 66-67, grifo nosso).

A virada kantiana na teoria do conhecimento além de determinar a impossibilidade do conhecimento das coisas em si, estabelece, ao contrario da época clássica, uma finitude

pensada partir de si mesma. O sujeito transcendental impõe suas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento para determinação dos fenômenos, deles extraíndo todo o conhecimento possível. Apesar desse sujeito transcendental jamais se oferecer no plano empírico, ele é finito, pois não pode produzir os objetos do conhecimento por si mesmo. É somente com Kant que a finitude se torna constituinte do conhecimento e, por conseguinte, não pode mais ser encarada como limite negativo imposto pela infinitude divina³⁸.

Em suma, a era da Modernidade é marcada pelo questionamento do espaço soberano da representação e pela inovadora maneira de ser pensar a finitude. É no limiar da Modernidade que a filosofia kantiana decreta o fim do sonho dogmático, tendo em vista que, a partir da *Crítica da Razão Pura*, não mais podemos aceitar a construção de conhecimentos objetivos sem os dados fornecidos pela experiência sensível³⁹.

1.4 O profundo sono antropológico

Pelo que foi dito até o momento, é fácil perceber o quanto a filosofia de Kant ganha destaque na obra de Foucault, especificamente em *As Palavras e as Coisas*. O lugar de extrema relevância conferido à *Crítica da Razão Pura* não é sem razão. Para além de toda a

³⁸ Sobre o contexto da finitude na Modernidade, convém ressaltar que tanto a finitude concreta no terreno das empiricidades, quanto a finitude fundamental no âmbito da filosofia, deixam de indicar negativamente um limite em relação ao infinito. Doravante, a finitude é referida positivamente, designando o modo de ser dos saberes e do pensamento (CANDIOTTO, 2009, p. 23).

³⁹ O que aqui chamamos de *o fim do sonho dogmático* poderia ser mais bem compreendido com essa explanação: Segundo uma tradição filosófica que remonta a Parmênides e Platão, só se conhece o “ente autêntico” quando o pensamento se libera de toda a limitação dos sentidos. O verdadeiro ser, em Platão a ideia, revela-se só ao pensamento puro, enquanto o saber fornecido pelos sentidos só um “ente não autêntico”, o “fenômeno”. Para o âmbito do teórico, Kant inverte esta visão: os fenômenos fornecidos pelos sentidos e pelo entendimento são a única coisa objetiva, o único ente para nós, enquanto o puro pensar não é capaz de fornecer conhecimento. O que subsiste em si, independentemente da sensibilidade e do entendimento, não é o ser verdadeiro e objetivo; é o inteiramente indeterminado, o totalmente oculto. Para uma coisa em si, entendida positivamente como ente verdadeiro, não há lugar na esfera do teórico, segundo a crítica da razão; não pode mais haver uma divisão dos objetos em objetos do mundo sensível (*phaenomena*) e do mundo inteligível (*noumena*). Ainda que o entendimento, contrariamente ao que afirma o empirismo, limite a sensibilidade, não possui, no entanto, um campo de conhecimento próprio, como supõe o racionalismo. Kant se opõe também aos cétricos, que negam toda a verdade metafísica. Essa verdade existe realmente; mas – isso ele acrescenta, decepcionando a metafísica tradicional – a metafísica nunca ultrapassa a experiência; não dá acesso ao supra-sensível, mas as torna claras as condições da possibilidade de toda a empiria. Todo conhecimento *a priori* está a serviço do conhecimento *a posteriori*, da experiência (HÖFFE, 2005, p. 139-140).

revolução operada na esfera da teoria do conhecimento, o grande destaque da *Crítica* kantiana é promover uma cisão entre o empírico e o transcendental, sendo certo que o sujeito transcendental como condição de possibilidade de toda experiência, não é dado *pela* experiência.

Não obstante as lições da *Crítica*, as filosofias que se seguiram a Kant não se atentaram para a separação entre o empírico e o transcendental (ou o fundamental, como denominado por Foucault). As filosofias pós-kantianas também pensaram o finito por ele próprio, no entanto, começaram incessantemente a inscrever valores transcendentais aos conteúdos empíricos. Por esse motivo, Foucault nos ensina que a modernidade não se caracteriza pelo fato de aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas se notabiliza pela constituição de um duplo empírico-transcendental chamado homem⁴⁰ (FOUCAULT, 2007a, p. 439).

Nesse sentido, segundo Foucault, não podemos olvidar que sempre haverá a presença de um pensamento antropológico toda vez que o homem for identificado como sujeito transcendental e, ao mesmo tempo, como objeto empírico do saber. Assim sendo, a antropologia é um tipo de conhecimento que apresenta o homem como figura central do saber, porém, procede isso de maneira confusa, atribuindo valor transcendental aos conteúdos empíricos. Em suma, a antropologia, em seu modo de ser, insere sub-repticiamente as formas transcendentais na dimensão empírica do homem.

Dentro do que acabamos de descrever, a antropologia é um estudo que se enquadra aos moldes de uma analítica da finitude (ou seja, uma análise do homem em sua finitude, com o propósito de desvendar as condições do conhecimento, a partir dos conteúdos empíricos dados no homem). De acordo com Foucault, preocupada em determinar o modo de ser do homem, a analítica da finitude é responsável por executar o movimento de misturar dois campos inicialmente não intercambiáveis – o empírico e o fundamental. Contata-se com isso

⁴⁰ Como pretendemos enfatizar ao longo deste tópico, o finito como solo de enraizamento das ciências empíricas e de outra maneira de filosofar é imprescindível para compreensão da *epistémè* moderna. Se a cultura moderna é marcada pelo surgimento do *antropos*, então não podemos esquecer que a finitude positiva é a grande “condição de possibilidade” para o pensamento do homem. Ao pesquisar essa conjuntura, Foucault pode afirmar que o pensamento clássico (e também os demais que o procederam) falou do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, entretanto, jamais conheceu o homem tal como ele é dado ao saber moderno. O “humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem (FOUCAULT, 2007a, p. 438-439).

que um dos objetivos do pensamento moderno é elucidar as condições do conhecimento a partir dos dados empíricos, pouco importando o local onde serão situados.

Ao obedecer a prescrição kantiana, em tese, as coisas deveriam andar dessa forma: a princípio, a esfera empírica deveria ser considerada em sua máxima exterioridade, inviabilizando seu deslocamento para o âmbito do fundamental. Entretanto, numa analítica da finitude, o empírico é capturado e retido no transcendental, transformando-se numa espécie de dobra interior do transcendental. Então, se por um lado a analítica de finitude desconsidera os limites da exterioridade empírica, de outro lado, ela também não realiza por completo uma crítica aos moldes kantianos, ou seja, não se mantém alerta a lição kantiana de que sujeito transcendental é finito, porém, nunca oferecido pelo empírico⁴¹.

A analítica da finitude, diz Foucault, reproduz um jogo de identidade e diferença. Nesse jogo, toda a empiricidade que assegura a positividade das ciências vai ser repetida na seara do fundamental. Essa repetição, como se pode perceber, não ocorrerá na esfera da Diferença pura. A analítica da finitude reproduzirá o empírico no transcendental com outra roupagem, protagonizando assim um “jogo de espelho” na medida em que a diferença estará atuando sob a lógica da identidade:

De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade de diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade [...]. É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica (FOUCAULT, 2007a, p. 434-435).

Com a atenção voltada para esse raciocínio, notamos que o modo de ser do homem na modernidade e seu respectivo discurso agem sob a forma de três pares (o homem e seus duplos). Para os fins de nossa pesquisa, abordaremos com mais ênfase apenas o duplo empírico-transcendental, negligenciando os outros duplos acima elencados por Foucault⁴². A

⁴¹ No que tange a analítica da finitude e suas consequências, Cesar Candioto nos explica que: A filosofia moderna se caracteriza pela relação ambígua na qual o homem é colocado diante de suas próprias limitações, ao mesmo tempo como conteúdo e como fundamento. Sob esse viés é que o arqueólogo situa numa mesma rede positivismo naturalista, dialética e fenomenologia. Ambas as correntes de pensamento, segundo Foucault, se desviaram da lição básica de Kant de que não é possível um livre acesso dos conteúdos finitos às formas transcendentais sem uma crítica preliminar do conhecimento (CANDIOTTO, 2009, p. 194).

justificativa para concentrarmos nosso foco no duplo empírico-transcendental é esta: Foucault mostrará em que sentido importantes correntes filosóficas dos séculos XIX e XX (positivismo, dialética e a fenomenologia) são verdadeiras analíticas da finitude. Como nossa intenção é preparar um terreno para se pensar a desconstrução do homem, nada mais importante que explicitar, segundo Foucault, como determinadas filosofias da época moderna se constituíram como antropologias filosóficas.

De início, trataremos de duas correntes do pensamento moderno: o positivismo naturalista e a dialética (esta principalmente na sua vertente marxista). Também destacamos desde logo a semelhança entre essas filosofias: ambas podem ser catalogadas como antropologias; isso ocorre na medida em que inscrevem os objetos da natureza e da história como transcendentais, notabilizando a confusão empírico-transcendental que marca o pensamento do *antropos*.

No interior da perspectiva arqueológica o positivismo é rotulado por Foucault como uma “quase estética transcendental”. Parece claro que para Foucault o positivismo falha em algum momento e se desvia das lições kantianas. Porém, como isso sucede?

⁴² Os três duplos indicados, funcionam, para Foucault, como uma espécie de estratégia da analítica da finitude para inscrever o positivo no fundamental. Apenas para fins de ilustração, falaremos aqui, sucintamente, do “*cogito*” e o *impensado* e o *recoo e retorno da origem*. O *cogito* e o *impensado*: Na era da Representação havia a predominância da certeza do cogito e da clareza do ser do homem. Na modernidade, o ser do homem é colocado em questão e instaura-se uma reflexão em nome do *impensado*. Admite-se que a condição do homem é intrinsecamente obscura, bem como a possibilidade da existência de um desconhecimento primeiro. Em suma, trata-se da investida do pensamento para reconhecer e analisar a existência de aspectos desconhecidos do próprio homem. Diante de tais circunstâncias, o pensamento volta-se para a conscientização de todo domínio de experiências não fundadas, onde o homem não se reconhece (*impensado*). O *impensado* é, em sua obscuridade, a condição de possibilidade do pensamento, sendo ele inapreensível pelo cogito na sua integralidade. O *recoo e o retorno da origem*: Esse duplo é ativado na modernidade, no momento em que o ser do homem se torna obscuro para ele próprio. A consequência do desse encobrimento é o incessante *recoo* das origens do homem. Nesse sentido, o homem começa a se enveredar pelo resgate da origem. Essa investigação vai ser feita através da vida, da linguagem e do trabalho; experiências que constituem o homem como ser finito, mas que ao mesmo tempo lhe são exteriores. O resultado dessa busca acaba por demonstrar que a vida que é própria ao homem, a linguagem o que constitui como ser falante e a economia que o transforma em sujeito que trabalha têm origens exteriores e anteriores ao homem. A vida, a linguagem e o trabalho têm suas origens afastadas da origem do homem. Tais considerações levam Foucault a dizer que “o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência” (FOUCAULT, 2007a, p. 458). Dirá Foucault que o *recoo da origem* será fundamental para a modernidade, pois, devido a esse movimento, a experiência se manifestará sua positividade. Por ser o homem anacrônico em relação a sua origem é que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio (FOUCAULT, 2007a, p. 463). Ao redescobrir a finitude no âmago do questionamento sobre a origem, a modernidade traça o quadrilátero que abalou os fundamentos do classicismo: o liame das positivities com a finitude, a confusão empírico-transcendental, o *cogito* e o *impensado* e o *retorno da origem*. Segundo Foucault, é nesse quadrilátero desenhado pela modernidade que se define o modo de ser do homem e se assenta filosoficamente a possibilidade do saber.

A estética transcendental na crítica está reservada ao estudo dos princípios da sensibilidade ou da intuição *a priori*. Logo, ela investiga as formas puras da intuição (tempo e espaço) como fontes de conhecimento. Vimos neste trabalho que a faculdade da sensibilidade trata da maneira como os objetos afetam o sujeito. Também vimos que a sensibilidade tem formas de capturar os objetos e representá-los no intelecto que independem da sensação (formas puras da intuição). A apresentação do dado sensível somado a representação intelectual do objeto irá formar a síntese do conhecimento a partir da sensibilidade.

O problema do positivismo é que ele estabelece as condições do conhecimento unicamente na natureza da própria sensação, deixando de lado as formas puras da intuição do sujeito transcendental. Assim, tanto a matéria do conhecimento quanto a forma (que deveria estar situada no sujeito transcendental) ficam alojadas nas intuições empíricas. Esquecendo-se do tempo e do espaço como condição formal de toda experiência, o positivismo realiza uma dobra, transformando o natural em transcendental⁴³. Assim, pelo espaço do corpo e da percepção, o positivismo “que havia uma *natureza* do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia, ao mesmo tempo, ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos” (FOUCAULT, 2007a, p. 440).

Se o positivismo será equiparado a uma “quase-estética transcendental”, a dialética será assimilada a uma “quase-dialética” transcendental. Para entender esse processo, mais uma vez a filosofia de Kant se faz fundamental.

Na parte da *Crítica* que trata da dialética transcendental, Kant expõe a impossibilidade da razão pura conhecer algo para além dos fenômenos. Quando a razão não se encontra ancorada na base fenomenal seu uso legítimo fica circunscrito à possibilidade de se pensar a coisa em si, jamais conhecê-la.

Kant ao tratar da razão pura distingue as faculdades do entendimento e da razão segundo as suas unidades (KANT, 2000, p. 234). Assim, o entendimento deverá unir a multiplicidade dada na intuição sensível mediante seus conceitos, operando conforme regras.

⁴³ A mecânica de pensamento do positivismo ainda pode ser ilustrada com estas palavras: A natureza da forma do saber foi estudada por pensadores que tentaram assimilar o transcendental ao empírico. Eles desenvolveram a linha de pensamento sugerida pela estética transcendental de Kant. Se concordarmos que a forma da nossa sensibilidade fornece as condições de possibilidade do saber, por que não dar uma base empírica para toda ciência empírica, investigando a estrutura específica de nossos sentidos? Houve inúmeras variações neste sonho naturalista-reducionista. Cada uma destas variações fundamentaria todo conhecimento na teoria empírica da percepção (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 35).

A razão, por sua vez, toma essas regras do entendimento para alcançar uma unidade mais elevada, aquela dos princípios. Dessa maneira compreende-se que:

O conceito é uma ligação do múltiplo, dado na intuição sensível; a ideia [que tem sua fonte na razão] vai mais além da experiência fenomenal; é uma exigência de remate dos nossos conceitos. É que as sínteses operadas pelo entendimento na experiência não bastam à razão; o mundo empírico não nos satisfaz, visto não ser mais que um conjunto de fenômenos, e não um todo único. A exigência da razão é a representar-se o universo como uma totalidade acabada. Por certo, a razão, com suas ideias, não apreende nenhum objeto, mas esta ideia de universo, este ideal de um universo, impele o espírito a levar adiante, sem cessar, as suas sínteses empíricas, sem nunca se dar por satisfeito com seus conceitos. O conceito, obra do entendimento, é um conhecimento limitado; a ideia, obra da razão, é menos um conhecimento do que uma diretiva; ela determina não um objeto, mas um sentido ou rumo (PASCAL, 2008, p. 92-93).

Não obstante as demarcações feitas por Kant, Foucault explica que na era moderna as filosofias dialéticas, pelo estudo das ilusões da humanidade, demonstravam que o conhecimento possuía condições históricas, sociais e econômicas. A ideia de conhecimento só poderia ser válida se admitíssemos que sua origem fosse dada no interior de uma rede de relações tecidas pelo homem. Com esse modo de pensar chegava-se a conclusão de que “havia uma história do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas” (FOUCAULT, 2007a, p. 440). Se tudo se passa dessa forma, perguntamos agora: qual é a crítica de Foucault a esse tipo de pensamento?

A concepção dialética, considerando Hegel, traz à dimensão empírica da história, valor transcendental. Para Foucault, o problema da dialética é que ela situa a ideia de história no campo empírico e, ao mesmo tempo, para além dele. É nessa passagem do mesmo objeto empírico (história) para o lado transcendental que percebemos a dialética se desviar da *Crítica* kantiana. A ideia de história que é extraída dos dados empíricos é a mesma que vai operar como condição de possibilidade do conhecimento.

Assim, para Foucault, nesse tipo de análise há uma “quase-dialética”. Quando a ideia de história é extraída diretamente da experiência para ordenar e dar sentido a toda multiplicidade empírica, desconsidera-se os conceitos do entendimento (o que pressupõem não só as intuições sensíveis *a priori*, mas também as categorias do entendimento alocadas no sujeito transcendental) e a razão passa a se harmonizar não mais com conceitos, mas sim diretamente com a sensibilidade. Nesse ponto é esquecida a lição de Kant: a razão “jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori* mediante conceitos” (KANT, 2000, p. 234). Não considerando as sínteses operadas pelo entendimento tal como Kant expôs na *Analítica*

transcendental, o pensamento dialético fica no meio do caminho e não chega a ser uma *Dialética transcendental*.

De uma maneira geral, essas análises, vistas pela ótica foucaultiana, são essencialmente antropológicas porque não atentam para a necessidade de um sujeito transcendental que na sua relação com os objetos extrai uma síntese possível, sem estar alocado na dimensão empírica. Nessas análises antropológicas, os fatos (positivismo) e a história (dialética) são ao mesmo tempo conteúdos e as formas do conhecimento.

O positivismo e a dialética também afirmam a presença de uma verdade acessível pela percepção ou por meio da história, bem como a existência de um respectivo discurso capaz de desvelar a verdade propagada por tais análises. Do lado do positivismo encontraremos um estatuto que reproduz uma verdade empírica, ou seja, a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso. Do lado dialético teremos um discurso de tipo escatológico, na medida em que há uma antecipação da verdade que define a natureza e a história. Nesses termos, a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação.

No entanto, o arqueólogo mostrará que o estatuto desses discursos permanecerá ambíguo. Foucault demonstra que o mais relevante dessas posições é que elas são aparentemente independentes, porém, há uma semelhança que as liga, tendo em vista que ambas fazem valer o empírico ao nível transcendental. Logo:

Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições (FOUCAULT, 2007a, p. 442).

No início do século XX a filosofia produziu um pensamento que, além de atuar como crítica, também tentava escapar de um discurso da ordem da redução (positivismo) ou da ordem da promessa (dialética). Foucault nos diz que o surgimento desse tipo de abordagem filosófica era inevitável ao pensamento moderno. Ao considerar como ingênuos os discursos das correntes positivistas e dialéticas, a ideia era traçar outros rumos os quais pudessem não só fazer emergir uma analítica do sujeito, mas que também suportassem a experiência do corpo e da cultura. Esse clamor filosófico foi atendido pela chamada análise do vivido.

Em *As Palavras e as Coisas* Foucault trabalha a análise do vivido como uma expressão da fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty (1908 - 1961) e a leitura feita por esse filósofo da fenomenologia de Edmund Husserl (1859 - 1938). No interior desse enquadramento é desenvolvida uma nova teoria do sujeito. O homem é pensado na

condição de sujeito através da análise do vivido. Em síntese, o vivido pode ser traduzido como o “espaço” em que os conteúdos empíricos são dados à experiência e também a forma originária pela qual esses conteúdos são possíveis. Com essa dinâmica, a fenomenologia pode estabelecer um liame entre o espaço do corpo e o tempo da cultura. Contudo, essa comunicação é efetuada mediante uma condição: o corpo e a natureza devem ser dados na experiência de uma espacialidade irreduzível e a cultura (portadora de história) deve ser oferecida no imediato das significações sedimentadas.

Na análise de Foucault, não obstante a análise do vivido seguir na direção de uma teoria do sujeito, ela acaba por repetir o gesto antropológico. No discurso que aqui estamos tratando, o vivido, na verdade, não é pensado a partir do sujeito transcendental. Ao contrário, a fenomenologia desloca os conteúdos empíricos em direção do sujeito transcendental. O resultado dessa articulação será o deslocamento dos conteúdos empíricos para uma subjetividade constituinte que se tornará a condição e o fundamento daquelas determinações empíricas. Na visão de Foucault, esse gesto transforma a analítica do vivido num discurso ambíguo que apenas repete a confusão empírico-transcendental.

Como podemos observar o problema central da fenomenologia não é exatamente a tentativa de descrição dos objetos empíricos. O equívoco da fenomenologia, de acordo com Foucault, é processar uma descrição dos objetos a partir de um sujeito constituinte. Como explica de forma precisa César Candiotto:

A lição de Foucault em *As Palavras e as Coisas* é que o sujeito constituinte que descreve sempre é enganado pela objetivação histórica do homem. Os saberes positivos de uma época *fazem* que o homem seja finito, limitado pelo tempo e pelo espaço histórico. O sofisma consiste na afirmação de que a mesma finitude torna *possível* aquela objetivação histórica, o que corresponderia elevar a condição de possibilidade transcendental a própria finitude, considerada o caráter imanente da condição empírica do homem (CANDIOTTO, 2006, p. 185, grifo do autor).

Em nível arqueológico, tanto os discursos que conferem valor transcendental aos objetos empíricos como aqueles que partem de um sujeito constituinte não conseguem escapar do postulado antropológico. Uma vez que a natureza, a história e o vivido constituem, ao mesmo tempo, o conteúdo e a forma de todo o conhecimento, seus respectivos discursos

filosóficos não deixam de repetir a confusão empírico-transcendental que caracteriza o homem na modernidade⁴⁴.

Com base nas considerações feitas acima, agora podemos compreender melhor o sentido do sono antropológico.

No período clássico a filosofia ainda sonhava o sonho dogmático-metafísico. Vimos que na passagem para era moderna a filosofia kantiana foi a grande responsável pelo fim do sonho metafísico. Mas a filosofia, que despertara recentemente de um sonho, logo em seguida caiu no profundo sono antropológico. Por quê?

O fim do sonho dogmático é marcado pela finitude do homem e por uma nova perspectiva sobre os limites do conhecimento. A finitude se desvelará de forma significativa no âmbito experiência, pois nela o homem passa a ser visto como um ser que vive, fala e trabalha. De outro lado, o infinito deixará de se articular com a finitude; e esta última, por si própria, estabelecerá os limites de todo conhecimento possível.

A filosofia crítica de Kant realiza a tarefa de cisão entre o plano empírico e transcendental, movimento que se consagra como um dos símbolos da aurora da era moderna. Com Kant aprendemos que o empírico deve ser considerado na sua máxima exterioridade, sendo vedado ao sujeito transcendental, sob qualquer configuração, aparecer nessa mesma esfera empírica.

Apesar da distinção feita por Kant, a filosofia, desde o século XIX, opera uma confusão entre o empírico e o transcendental. Nesse sentido, o sono antropológico de que Foucault nos fala é uma espécie de dobra praticada pelo discurso filosófico. Nessa dobra, a finitude do homem, exposta pelo campo empírico, se converte em fundamento da própria finitude. O efeito desse gesto: a presença das formas transcendentais que permitem o conhecimento na dimensão empírica do homem. Então, no interior dessa dobra praticada pela filosofia moderna surge a recente figura do *antropos*. Diante da investigação arqueológica de Foucault, o homem se mostra como disposição ambígua: ser finito e limitado, objeto de saber, a partir dos saberes empíricos; mas para além dessa empiricidade, surge ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento.

⁴⁴ Como complemento de nossa explicação, vale transcrever a conclusão de Foucault sobre o ponto que estamos a abordar: Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários, uns como outros – uns aos outros – desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 2007a, p. 442).

Como tentamos explicar ao longo deste capítulo, todas as correntes filosóficas a partir do século XIX, apesar de cronologicamente posteriores a Kant, se mostram ingênuas, pré-críticas, na medida em que reproduzem o postulado antropológico. É dizer: desde a modernidade a filosofia incessantemente reproduz o pensamento antropológico sob a lógica do Mesmo, ou seja, onde a diferença tem que remeter sempre à identidade. Por isso, impecável é a conclusão de Foucault quanto esse estado de coisas: “a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia” (FOUCAULT, 2007a, p. 471).

Antes de encerramos este capítulo, consideramos necessários alguns esclarecimentos.

Quanto ao uso da arqueologia foucaultinana, trata-se muito mais de um movimento estratégico para ilustrar que as ciências empíricas e a filosofia antes de convergirem para uma identidade, referem-se a uma dispersão constitutiva do homem.

Ainda no que tange à arqueologia, cumpre alertamos que ao descrever as principais transformações ocorridas nos saberes empíricos e na filosofia entre séculos XVI e XIX, nossa intenção extrair um “cartografia” do solo onde será possível emergir as ciências humanas (psicologia, sociologia, e a análise literária e dos mitos). Neste trabalho não nos aprofundamos acerca do estatuto das ciências humanas, tendo vista que nosso propósito era investigar como foram criadas as condições para que o homem se tornasse simultaneamente objeto e sujeito do conhecimento e, ainda, como a filosofia veio a cair num sono antropológico.

A obra de Foucault (*As Palavras e as Coisas*) se fez fundamental para apresentar a construção histórica do pensamento do homem e do como a filosofia entrou no “ciclo vicioso” da antropologia. Certamente a arqueologia de Foucault é uma tentativa de contornar o problema antropológico. O contornar não significa um regresso a questão do homem sob nova perspectiva. Devemos recordar que qualquer discurso que reproduza um dos *duplos* descritos por Foucault sempre estará aceitando a figura do homem e, por essa razão, deve ser logo abandonado (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 47-48). Ao que tudo indica, para Foucault, a filosofia de Nietzsche é a esperança de um novo começo. Foucault vê na “promessa-ameaça” do super-homem de Nietzsche não só um prenunciador da morte de Deus, mas também o anúncio da iminente morte do homem e o retorno do começo da filosofia.

Não obstante a maestria do pensamento de Foucault, seguiremos outro caminho de investigação. Uma vez que acabamos de ver a estruturação da antropologia filosófica, nosso próximo passo será pensar a possibilidade de deslocamento desta questão. Para tanto, acompanharemos as principais perspectivas do pensamento de Jacques Derrida, para, ao final,

demonstrar em que sentido estamos trabalhando com uma desconstrução do pensamento do homem e a possibilidade de deslocamento para o que denominamos provisoriamente de abertura para o ético.

2 PENSANDO A DESCONSTRUÇÃO COM JACQUES DERRIDA

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.

Heráclito de Éfeso – Fragmento 51

2.1 Prelúdio de um acontecimento: a Desconstrução

Antes de iniciarmos a exposição desta segunda etapa de nosso trabalho, convém recordarmos que o primeiro capítulo operou sob a forma de um movimento de construção e apresentação da questão do homem no interior pensamento filosófico ocidental. Por esse motivo, optamos pela obra de Michel Foucault (especificamente o livro *As Palavras e as Coisas*) para dar conta de nosso espaço inicial. Sob nossa ótica, os estudos de Foucault elucidam de maneira exemplar como que a figura do homem se situou ao longo dos períodos históricos mais relevantes (o final do Renascimento [século XVI], o período clássico [séculos XVII e XVIII] e o período moderno [a partir do século XIX e se estendendo ao século XX]). O que para nós se mostrou mais importante foi ressaltar, através dos esforços de Foucault, a forma pela qual a filosofia passa a concentrar sua força de pensamento em torno do homem como fundamento e condição de possibilidade de todo conhecimento, transformando-se, assim, numa verdadeira Antropologia filosófica. O homem como ponto de convergência da dicotomia sujeito-objeto do conhecimento, a confusão empírico-transcendental que marca o período moderno e que ainda se arrasta na contemporaneidade, bem como a filosofia contemporânea como Antropologia, são traços primorosos no pensamento de Foucault e que não poderíamos deixar de lado se quiséssemos compreender como a demiurgia do saber fabricou essa criatura que denominamos simplesmente de homem.

Neste segundo capítulo intencionamos apresentar alguns aspectos do sinuoso labirinto da desconstrução⁴⁵, corrente do pensamento contemporâneo que tomou forma, principalmente, a partir das obras do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. A nossa intenção primordial é oferecer um panorama da desconstrução para que no capítulo subsequente possamos entender como essa verdadeira estratégia de pensamento pode vir atuar sobre a questão do homem. Dessa maneira, uma vez que já visto como se constrói a figura do homem, apresentaremos, agora, as bases para a compreensão de sua desconstrução. Ao final de nosso trabalho, tentaremos apontar como o pensamento de Derrida pode promover o deslocamento para o que chamamos provisoriamente de *ético*⁴⁶ – âmbito no qual a concepção tradicional de homem seria desloca para noção de alteridade, um *Outro* que escapa a lógica do mesmo.

Uma pergunta que é comumente colocada ao primeiro contato com essa vertente do pensamento seria a seguinte: “*mas, enfim, o que é a desconstrução?*”. Por motivos que esperamos esclarecer ao longo deste estudo, talvez não fosse muito prudente iniciarmos nossa resposta com a sentença “*a desconstrução é...*”. De outro lado, cremos que também não escaparíamos muito bem a essa pergunta se, ao menos por ora, respondêssemos a ela utilizando as palavras proferidas por Jacques Derrida quando interpelado sobre o emprego da

⁴⁵ Para os menos familiarizados, o “ingresso” no pensamento derridiano costuma se apresentar como um ponto de dificuldade. Esse “empecilho” pode ser justificado pelo fato de não haver uma obra introdutória ao pensamento de Derrida. Ao contrário do que se possa imaginar, essa peculiaridade é extremamente compatível com o pensamento do filósofo. Como explica Derrida em entrevista a Henri Rose (*Posições*, DERRIDA, 2001b), a ideia de “livro” representa para o filósofo uma clausura, um fechamento, contrária a proposta da desconstrução, que é, por excelência, um pensamento da abertura, voltado para disseminação. Então, como iniciar uma leitura da desconstrução? Pergunta Henri Rose. Derrida responde que em relação a sua produção, a *Gramatologia* (2008) pode ser considerada um longo ensaio composto de duas partes, no qual se pode inserir *A escritura e a Diferença* (2009). Mas esta última também poderia ser lida como um prefácio e um epílogo à *Gramatologia*. Derrida lembra, ainda, que a obra *A voz e o fenômeno* (1994) poderia se anexada como uma longa nota aos textos anteriormente citados. Após essas explicações de Derrida, não é por outro motivo que Henri Rose se viu encerrado num labirinto, um labirinto de inscrições... (A referência ao labirinto de inscrições certamente nos remete aquela epígrafe de *A voz e o fenômeno*: “Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e à última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc.” (HUSSERL apud DERRIDA, 1994, p. 7).

⁴⁶ O que denominamos provisoriamente de *ético* seria a localização de um ponto da alteridade, um âmbito de “exterioridade” que não pode ser reduzida à lógica do Mesmo. Nossa tarefa seria exatamente demonstrar que a desconstrução derridiana pode nos conduzir até a essa pretendida alteridade. A relação mesmo-outro será explicada, de forma breve, no seguimento deste capítulo.

palavra desconstrução. Nessa oportunidade, disse o filósofo: “*o que a desconstrução não é? Certamente, tudo! O que é a desconstrução? Nada certamente*”⁴⁷.

Conforme podemos notar, há uma certa estranheza na resposta de Derrida. Talvez haja, a princípio, uma contradição. Mas isso será pouco ou nada determinante para os “fins” da desconstrução. O mais correto aqui seria afirmar que essa aparente estranheza nos servirá de fio condutor para iniciarmos nossa trilha pelos caminhos da desconstrução.

Ao observar a construção das respostas citadas linhas acima, logo perceberemos que Derrida as oferece dentro de um jogo que envolve dois pares conceituais (tudo/nada). Normalmente isso nos forçaria a situar a desconstrução de um lado da extremidade dessas unidades conceituais. Contudo, se concentrarmos nossa atenção na inteireza do jogo de perguntas e respostas, notaremos que a desconstrução não é inserida por Derrida em nenhum dos lados da dicotomia em relevo.

Como almejamos demonstrar ao longo deste texto, a desconstrução não é uma coisa nem outra; ela não é *nem isto, nem aquilo*, ela não é tudo, nem nada. Essa estranha “lógica” que se dá fora dos padrões da tradição filosófica; uma lógica que gira em torno de algo *indecidível*⁴⁸, nos requista rumo a uma nova forma de pensar. Assim sendo, desde logo advertimos que se quisermos acompanhar o acontecimento da desconstrução, então teremos que transitar através de um campo bem inusitado, um lugar movediço, espreitando-nos através do que se dá “entre as coisas”. E isso que se dá no *entre*, ou melhor, o que se dá ao circundar tão estranhos e novos caminhos, não é outra coisa senão o *Outro*, a alteridade. Arriscamos a

⁴⁷ O episódio narrado e frase elaborada por Derrida estão descritos no texto de sua autoria chamado *Lettre à un Ami japonais* [Carta a um amigo japonês] e o trecho (DERRIDA, 1987, p. 387-393). Conforme menciona o próprio de Derrida nas primeiras linhas desse texto, ele havia prometido algumas reflexões – esquemáticas e preliminares – sobre a palavra “desconstrução” a seu amigo japonês, o Professor Toshihiko Izutsu da Universidade de Keio – Tóquio.

⁴⁸ Jacques Derrida ao trabalhar com os *indecidíveis* está problematizando as suposições de oposição da metafísica, lançando o pensamento num jogo entre o que não é *nem* falso *nem* verdadeiro. Com isso, a desconstrução torna patente a nossa insegurança, deixando em suspenso as noções de verdadeiro e falso e as oposições de forma e conteúdo, desmontando as bases sólidas sobre as quais a tradição teria construído o edifício da metafísica. Derrida afirma ter extraído a ideia de *indecidível* de um termo do matemático Kurt Gödel e de seus teoremas da incompletude, a partir dos quais Gödel constata a possibilidade de construir uma afirmação que, ao mesmo tempo, não pode *nem* ser comprovada *nem* refutada. Os *indecidíveis*, em Derrida, provocam o rompimento com a ideia de origem expondo todo o pensamento a uma alteridade impossível de ser apreendida. Dada à referida impossibilidade, a desconstrução passa a lidar com unidades de simulacro que estão para além de e “entre” toda e qualquer oposição binária operada pela metafísica, produzindo um efeito de *milieu* (um meio que se sustenta entre dois termos). Esses simulacros, não podem ser definidos nem como isto, nem como aquilo, já que escapam à lógica da presença ou ausência. Essas unidades de simulacros são operadores da desconstrução e aludidos como *indecidíveis* no pensamento derridiano. Importante informar que os temas abordados nesta nota serão esclarecidos ao longo dos capítulos subsequentes de nosso trabalho.

dizer assim, ainda no limiar deste texto, que pensar a desconstrução é disseminar um pensamento da alteridade.

Da maneira que estamos iniciando nosso caminhar, não será inoportuno nos indagar se aquilo que perseguimos é, de fato, real. Pelo pouco que dissemos até o momento, não é absurdo colocar o seguinte argumento: se a desconstrução transita entre um *ser* e um *não-ser*, então ela ainda pode ser real? A desconstrução pode assegurar uma verdade do real?

Poder-se-ia dizer que a desconstrução e seu aparato “conceitual” provocam um desvio quanto à verdadeira e segura descrição do real. Mesmo que assim seja, ainda devemos prestar contas das aparências, tal como destaca nosso filósofo rememorando Aristóteles (DERRIDA, 2007, p. 16-17). Ainda que tenhamos que começar pelas aparências, a desconstrução se revelará muito mais como um pensamento da herança, do impossível, da hiperrealidade, bem mais próxima a uma obra de amor e sacrifício.

Todavia, como aponta John Caputo, se amamos o que é real, sendo o real o que se encontra presente, então a desconstrução nos fará impor o sacrifício desse amor. Ao percorrer os caminhos do pensamento derridiano, não só levaremos a sacrifício o amor por uma metafísica da *presença*, mas também a desconstrução terá o “prazer diabólico em mostrar de que modo a não-realidade e a irrealidade precedem e tornam a ‘realidade’ possível, tornando ao mesmo tempo possível e impossível o que quer que ouse se passar por realidade” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 29).

Desconstruir é lidar com o impossível⁴⁹. A experiência da impossibilidade que a desconstrução proporciona não deixa de ser uma experiência do pensamento e, ao mesmo tempo, um pensamento da experiência. Quando a desconstrução nos clama a pensar o impossível, não se trata de pensar de outra maneira, ao avesso do que já é ordinariamente pensado. A desconstrução assim nos convoca, por meio da impossibilidade, ao encontro

⁴⁹ A impossibilidade na filosofia de Derrida se afina com a experiência da aporia. Todavia, na tradição, aporia retém o sentido do impasse que não tem solução; de um caminho do qual não se encontra saída. No pensamento de Derrida a impossibilidade se aproxima da experiência aporética, não no sentido de um fechamento, mas no sentido de campo de abertura para a emergência de novas possibilidades. Para citarmos um exemplo dessa tensão impossibilidade/possibilidade, destacamos a observação de Derrida sobre a justiça como experiência do impossível: Uma *experiência* é uma travessia, como a palavra indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. *Aporia* é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar [...] Mas acredito que não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça (DERRIDA, 2007, p. 29-30).

daquilo que não pôde ser pensado, nem de outro modo. Esse tipo de pensamento produz um certo tremor nas estruturas fundamentais do pensamento tradicional, retirando toda a segurança e garantias a ele inerentes. A desconstrução se encontra no desvio, no descolamento ou descentramento, não para reproduzir um novo solo seguro para a filosofia, mas sim para disseminar a possibilidade de se fazer a Diferença, fora da lógica do Mesmo.

Acreditamos que o trabalho da desconstrução está intrinsecamente ligado à Diferença, à Alteridade, ou seja, a possibilidade de se vislumbrar o Outro, fora da clausura do Mesmo. Para explicar essa dinâmica, acolhemos as excelentes observações de Simon Critchley (1999, p. 4-9) ao comentar a ética de Emmanuel Lévinas. Ao explicar a concepção de ética levinasiana, Critchley vai primeiramente demonstrar como se dá o domínio do *Mesmo* (*Same*) sobre o *Outro* (*Other*). Critchley menciona que a relação do Mesmo com o Outro pode traduzida em termos husserlianos da seguinte maneira: o domínio do Mesmo não somente os atos intencionais da consciência (*noeses*), mas também os objetos intencionais dão sentido a aqueles atos e que são constituídos pela consciência (*noemata*). Essa relação também poderia ser traduzida em termos heideggerianos: o Mesmo não inclui somente o *Dasein*, mas também o mundo o qual é constitutivo do ser do *Dasein* (*Dasein* como *ser-no-mundo*). Assim, o domínio do Mesmo mantém uma relação com a alteridade, mas é uma relação em que o "eu", o ego, ou *Dasein* reduz a distância entre o mesmo e o outro e isso de tal forma que a oposição eu-outro se desvanece. A proposta de Lévinas é colocar inserir nessa relação uma alteridade (*altérité*) que não pode ser reduzida pelo Mesmo, o que escapa às competências cognitivas do sujeito cognoscente. Segundo Critchley, Ética, para Levinas, é crítica; crítica à questão da liberdade, da espontaneidade e da influencia cognitiva do ego que busca reduzir toda alteridade para si (CRITCHLEY, 1999, p. 4-5)⁵⁰.

⁵⁰ É nosso dever informar que, apesar das semelhanças, Derrida diverge de Levinas em alguns pontos quanto à “aparição” da alteridade. No momento oportuno, iremos discorrer de forma mais detalhada sobre o referido tema. Por ora, cumpre esclarecer que Derrida em *Violência e Metafísica* (2009, p. 111-223) sai em defesa de Husserl, divergindo de Lévinas. Geoffrey Bennington, no texto *Desconstrução e Ética* (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 15), explica que Derrida defende Husserl com o argumento de que a alteridade do outro tem a chance de ser registrada apenas na medida em que, em certo sentido, o outro é o mesmo que eu. O outro só é realmente outro na medida em que ele, ou ela, não tenha o status daquela forma de alteridade própria aos objetos do mundo exterior: alteridade do outro, no sentido que esta recebe em Lévinas, depende, de acordo com suas recentes análises, do fato de que o outro deva supostamente parecer-se comigo o suficiente para que sua alteridade (como “uma outra origem do mundo”, numa linguagem fenomenológica) possa tornar-se evidente. Como ficou consignado, o debate envolvendo o posicionamento de Derrida frente à ética levinasiana merece um tratamento pormenorizado, tarefa que será efetuada nos capítulos seguintes.

Dentro das linhas que se seguirão, tentaremos ilustrar alguns aspectos da desconstrução pensada por Jacques Derrida, sempre destacando os pontos que serão de extrema importância para compressão maior de nossa proposta – a desconstrução do pensamento do homem e o deslocamento para o ético.

Desde as últimas décadas do século passado a palavra *desconstrução* vem ganhando significativo destaque no cenário filosófico. O tónus adquirido por essa palavra pode ser notado pela sua crescente propagação nas mais diversas searas, tais como a literatura, psicanálise, as artes e em algumas áreas do conhecimento onde há um predomínio da técnica, sendo a Arquitetura apenas um exemplo desta última ocorrência⁵¹.

É de conhecimento de todos que a inserção de uma palavra no comércio linguístico do cotidiano promove, no mínimo, singelas mutações em sua semântica. Com a desconstrução não se passa de modo diverso. Não é difícil constatar um falatório que gravita em torno daquilo que se convencionou chamar de desconstrução. O que se segue a esse fenômeno – essencialmente incontornável – é a inflação, a generalização e, arriscamos a dizer, da vulgarização dessa expressão.

Um dos resultados mais visíveis dessa conjuntura é, sem dúvida, a própria limitação do acontecimento⁵² (*événement*) que o signo *desconstrução* pretende representar. Assim, para que possamos nos aproximar do pensamento de Derrida e daquilo que se apresenta como

⁵¹ A arquitetura sob a ótica desconstrutora pode ser vislumbrada na notável obra de Dirce Eleonora Nigro Solis, *Desconstrução e arquitetura uma abordagem a partir de Jacques Derrida* (2009).

⁵² A noção de acontecimento na filosofia de Derrida guarda uma íntima ligação com a desconstrução. Antes de tudo, é bom frisar que Derrida em suas obras não se dedicou a uma abordagem específica da noção de acontecimento, uma vez que para o nosso autor a preocupação maior era compreender *como* a desconstrução *acontece* (SOLIS, 2009, p. 45). O acontecimento visto pela perspectiva derridiana assume pelos menos dois contornos marcantes: a imprevisibilidade e a impossibilidade apreensão total por meio de uma racionalidade preocupada em fundamentar e descrever aquilo que se dá no acontecimento. O acontecimento não se inscreve dentro da temporalidade comum da metafísica (passado, presente e futuro), contudo, ele está associado ao *por vir* (*à venir*), o que nos demanda a pensar uma temporalidade diversa; um futuro que não consiste em mera modificação do presente e na atulização de possibilidade já previamente oferecidas. O acontecimento carrega as marcas da imprevisibilidade e do indecidível (ver nota 4), traduzindo-se numa experiência aporética (ver nota 5). Dessa maneira, a desconstrução como acontecimento se dá como aquilo que ocorre sem história, sem determinações, num espaço indecído, aberto à marca do outro (SOLIS, 2009, p. 48). De outro lado, como explica Giovanna Borradori, o acontecimento em Derrida colhe inspiração no conceito de *Ereignis* (acontecimento-apropriativo) de Martin Heidegger. Segundo Borradori, o acontecimento em Heidegger indica algo que se oferece para ser experimentado, mas, ao mesmo tempo, resiste a ser totalmente compreendido e apropriado. A imprevisibilidade do acontecimento faz com ele não possa ser inteiramente explicado, permanecendo irreproduzível, singular e de certa forma flutuando no ar, sendo exemplos de acontecimentos a morte, perdão e a poesia (BORRADORI, 2004, p. 157). Dito de outro modo, o *Ereignis* não é um dado, um fundamento que pode ser compreendido ou objetivado; é um dar-se próprio que se define somente pela própria recusa de determinações.

desconstrução, faz-se necessário tecer algumas considerações preliminares que mais adiante nos auxiliarão na compreensão das estratégias do pensamento desconstrucionista.

Num primeiro esforço reflexivo e apenas ligado à significação mais ordinária da palavra, a desconstrução ou o ato de desconstruir estaria associado à ideia de desfazer algo que está construído. Essa ideia de desconstrução deve guiar-se pelo sentido de desmontar, apagar ou remover. No que diz respeito a essas colocações é possível agregar o valor semântico de destruir, acabar com algo que está construído. Todavia, esse conjunto de significados pode apenas nos fornecer um aceno muito distante para uma efetiva abordagem da desconstrução no pensamento derridiano. Isso porque, como veremos mais adiante, a desconstrução não está circunscrita ao âmbito conceitual estabelecido no interior de uma linguagem estruturalmente metafísica e, além disso, a desconstrução se afasta da pretensão de destruir ou aniquilar qualquer edificação previamente constituída. Desse modo, se a polissemia do conceito de desconstrução não garante uma apresentação clara do fenômeno que intenciona expressar, então, como podemos eleger um caminho que nos conduza até o “lugar” em que a desconstrução acontece?

Como dissemos anteriormente, ao analisarmos a produção textual de Jacques Derrida, podemos extrair a impressão de que estamos situados em um verdadeiro labirinto constituído pela sinuosidade de seu pensamento, bem como pela maneira oblíqua⁵³ a qual Derrida aborda determinados temas.

Devido às características desse pensamento, o que nos é oferecido são apenas caminhos, muitas e diversas formas de caminhar através desse labirinto para que, talvez, em algum momento, enfim a desconstrução aconteça. Como menciona Rafael Haddock-Lobo, o universo da desconstrução possui infinitas portas de saída e entrada, não permitindo qualquer sistematização precisa, sendo avesso a todo tipo de organização solar que venha a alinhar o pensamento em torno de um centro preciso e bem definido (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 11).

Não havendo a imperiosidade de sistematização, escolheremos arbitrariamente apenas um de tantos outros caminhos possíveis para percorrer o pensamento da desconstrução.

⁵³ Apenas para citar um exemplo da obliquidade que marca esse pensamento, citemos a seguinte passagem na qual Derrida trata da Desconstrução e a possibilidade da justiça: É pois somente em aparência que, nas manifestações mais conhecidas sob esse nome, a desconstrução não “endereçou” o problema da justiça. É somente uma aparência, mas é preciso prestar contas das aparências [...]. É que eu gostaria de me esforçar por fazer aqui: mostrar por que e como aquilo que se chama corretamente a desconstrução, embora não pareça “endereçar” o problema da justiça, fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo oblíquo (DERRIDA, 2007, p. 17).

Sem mais delongas, optamos por regressar ao texto de uma carta escrita por Derrida, no qual, cuidadosamente, o uso da palavra desconstrução é explicado. No texto *Lettre a un ami japonais* (DERRIDA, 1987), Derrida explica que desejava traduzir e adaptar a seus propósitos os termos heideggerianos *Destruktion* e *Abbau*. Dentro desse contexto, os termos heideggerianos estavam associados a uma operação relativa a estrutura ou arquitetura tradicional dos conceitos fundadores da metafísica. Para Derrida, se apropriar dos termos heideggerianos traduzindo-os simplesmente por *destruição* implicava adotar um sentido que penderia mais para um aniquilamento, uma redução negativa mais próxima da *demolição* nietzscheana. Por tais motivos, a utilização da palavra *destruição* foi descartada por Derrida.

O comentador português Miguel Baptista Pereira, em *Hermenêutica e Desconstrução*, ainda reforça:

Logo de início, o desconstrutivista francês reduz o conteúdo da carta a "uma determinação negativa das significações ou conotações a evitar se possível", isto é, a questão centra-se sobre "o que a desconstrução não é, ou antes, deveria não ser". Interessado em dizer o que a desconstrução não é, Derrida justifica esta atitude inicial com o facto de a palavra não ter em francês uma "significação clara e unívoca" e de em meios alemães, ingleses e sobretudo americanos "a mesma palavra estar vinculada a conotações, inflexões, valores afectivos ou patéticos muito diferentes". Foi na obra *Da Gramaticologia* que Derrida escolheu esta palavra ou "ela se impôs", embora o autor não suspeitasse de que ao termo "se reconheceria um papel tão central" no discurso, que o interessava na altura. Com a palavra "desconstrução" Derrida desejava traduzir e adaptar ao seu objectivo as palavras heideggerianas "Destruktion ou Abbau", que tinham por alvo depurar a estrutura ou a arquitectura tradicional dos conceitos fundadores da Ontologia ou da Metafísica Ocidental e não uma destruição aniquiladora pura. Ora, em francês, o termo "destruição" implicava com demasiada clareza "uma aniquilação, uma redução negativa mais próxima talvez da demolição nietzschiana do que da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura, que eu proponha" (1994, p. 237).

A palavra *déconstruction* (desconstrução), além de uso muito raro na língua francesa, ela não possui uma significação muito clara e unívoca. De acordo com o *Littré*, o termo *déconstruction* carregaria dois sentidos. Uma primeira conotação está ligada à ideia de uma atividade mecânica; o ato de desmontar algo para posteriormente ser montado em outro lugar. O outro sentido se reporta à ação de desfazer ou decompor os termos de uma frase⁵⁴. Como bem nos ensina Dirce Nigro Solis:

⁵⁴ Nesse ponto, acrescentamos as pertinentes palavras de Miguel Baptista Pereira: Pareceu feliz a Derrida a associação do sentido gramatical, linguístico ou retórico de "desconstrução" (supressão da medida para assimilar os versos à prosa, alteração da ordem das palavras na frase e, em geral, perda da construção própria por parte de uma língua, que, atingida a sua perfeição, se desconstrói e altera em si mesma, segundo uma lei de mudança, natural ao espírito humano) ao fenómeno mecânico de desmontagem das partes de uma máquina para ser transportada. A este modelo acrescenta o da tradução, em que se desmonta um texto de uma língua para o

Segundo o *Littré*, “*deconstruction*” e “*déconstruire*” possuem um certo valor de arcaísmo em dois sentidos: por um lado, uma conotação gramatical, linguística e retórica e por outro lado um alcance mecânico. Desconstruir refere-se tanto a desfazer os termos de uma frase, quanto a desmontar determinada máquina a fim de transportá-la para outro lugar. Nos dois casos (palavras e máquinas), desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior. E a eficácia da desconstrução estaria exatamente no fato de haver um deslocamento sem possibilidade de retorno de modo idêntico ao ponto ou forma inicial (SOLIS, 2009, p. 35).

Derrida aponta que não se pode querer explicar o que venha ser a desconstrução sem antes contextualizar as coisas. Esse contexto de que nos fala Derrida é o período histórico situado nos anos 1960, época na qual o estruturalismo estava dominado por modelos da chamada linguística estrutural⁵⁵, que, em virtude de seu principal autor, Ferdinand Saussure, foi denominada de saussureana. Era o momento em que dominava a ciência da linguagem, a referência à linguística, o “*tudo é linguagem*”. Então, segundo Derrida, o termo desconstrução não teria o sentido de dissolver ou destruir, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam os discursos em geral, o que inevitavelmente inclui o próprio discurso filosófico. A desconstrução vista por essa perspectiva indica um gesto antiestruturalista, visto que sua “*intenção*” (se assim podemos dizer) é contestar a autoridade da linguagem⁵⁶.

Outras observações feitas por Derrida acerca da desconstrução também não podem ser olvidadas. Numa entrevista concedida ao jornal francês *Le Monde* (2004) em 30 junho de 1992⁵⁷, Derrida insiste no fato de que a desconstrução nos demanda a necessidade de se pensar a memória, a herança da história da filosofia; pensar a urgência dessa história a qual

transportar para outra . O modelo da tradução é invocado para vincar a dimensão construtiva da "desconstrução", porque o estrangeiro, que procura traduzir e compreender um autor, "desconstrói" as frases , desmonta as palavras segundo o gênio da língua estrangeira mas constrói-as na sua própria língua, traduzindo e compreendendo o texto (1994, p. 237-238).

⁵⁵ A linguística estrutural interessa o funcionamento da língua, abstraindo o sujeito falante, a palavra. Segundo Ferdinand de Saussure, a língua é um sistema de sinais arbitrários, sem ligação com o significado extralinguístico que lhes daria estabilidade de permanência, mas que remetem uns aos outros, por um conjunto de relações recíprocas, baseadas na oposição e na diferença (AUBENQUE, 2012, p. 63).

⁵⁶ Como frisa Derrida na Gramatologia: No campo do pensamento ocidental, e notadamente na França, o discurso dominante – denominemo-lo “*estruturalismo*”- permanece preso hoje, por toda uma camada de sua estratificação, e às vezes pela mais fecunda, na metafísica – o logocentrismo – que ao mesmo tempo, se pretende, ter, como se diz tão depressa, “*ultrapassado*”. (DERRIDA, 2008, p.124).

⁵⁷ LE MONDE, Cahier du Monde du mardi 12 octobre 2004. Nesse suplemento do jornal francês *Le Monde* consta a resposta de Derrida (que também seria o título do artigo do periódico francês) a pergunta *Qu’est-ce que la Deconstruction?*

nós estamos inseridos, sem, contudo, sair dessa mesma história. Sob um determinado aspecto, a experiência desconstrutiva reafirma o discurso filosófico, porém, provocando uma abertura para se colocar em questão a filosofia nela mesma. Desse modo, a desconstrução não é simplesmente uma filosofia, nem um conjunto de teses, nem mesmo uma questão sobre o sentido do ser ao estilo heideggeriano. A desconstrução não pode ser uma disciplina ou um método, muito menos uma técnica, com normas ou procedimentos. O que ocorre muitas vezes é uma regularidade na maneira de se colocar certos tipos de questões de estilo desconstrutivo. Como diz Derrida, ainda em resposta ao periódico francês, se for possível uma descrição econômica da desconstrução, melhor seria aquela que a caracterizasse como um pensamento que investiga a origem e os limites da questão “*o que é?*” – questão que atravessa e domina toda a história da filosofia.

Como podemos verificar até o momento, o pensamento derridiano começa por um gesto, uma tentativa de desfazer as estruturas discursivas que compõem o pensamento filosófico tradicional, que é comandado e construído pela autoridade de uma linguagem *logocêntrica*⁵⁸. É importante esclarecer que para Derrida a tradição filosófica, de cunho essencialmente metafísico, é marcada pelo predomínio do *logos* – é justamente esse traço que dá ensejo ao que veio a ser denominado de *logocentrismo*.

O que é o logocentrismo? Segundo Derrida, não é apenas o que ele vai chamar de metafísica da escritura fonética, no início da *Gramatologia* (2008). Logocentrismo, para Derrida, corresponde a uma cadeia de significações que sempre atribuiu ao *Logos* o sentido originário da verdade. Dirce Solis esclarece bem a questão sobre o que é o logocentrismo em entrevista a Revista Ensaios Filosóficos:

Logocentrismo, termo cunhado para apontar o predomínio do *logos* nas sociedades (razão, palavra falada e sua conseqüente apreensão pela escrita, lei da racionalidade de um modo geral). (...) Somos logocêntricos, na medida em que nossas produções são logocêntricas e possuem sentido apenas por serem logocêntricas. (SOLIS, 2010. p. 76)

De acordo com Derrida, essa postura logocêntrica deu todo um sentido à filosofia e ao pensamento ocidental de forma que, em todas as áreas do conhecimento, o *logos* enquanto razão predominou, sendo este, o centro fundador, o centro de partida e de referência para

⁵⁸ Segundo Derrida o pensamento filosófico ocidental se caracteriza pelo primado do *logos* (*logocentrismo*), bem como pelo *fonocentrismo* (primado da voz) e pelo *etnocentrismo* (regime que estabelece o modelo das línguas fonéticas como estrutura universal de toda língua).

todas as análises, investigações, teorias, sistemas e ideologias presentes até os dias de hoje, servindo, como um porto seguro e originário na história do pensamento. A história da metafísica como história do Ocidente foi sempre governada pelas forças do *logos*, ou seja, da razão como origem da verdade em geral. Nas palavras de Derrida:

A história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta, o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala “plena”. (DERRIDA, 2008, p. 4).

Dessa maneira, o logocentrismo é um termo que procura indicar o domínio da linguagem logocêntrica na sociedade ocidental, a qual, através da manifestação de suas determinações mais essenciais, deixa transparecer o discurso filosófico como fruto do primado da razão, do cálculo, da previsibilidade, do controle e da verdade. É no interior desse espaço que ocorre a incessante tentativa de exclusão ou recalçamento de qualquer outro modo de expressão do pensamento que não esteja em ressonância com as exigências logocêntricas.

De acordo com Derrida, a postura logocêntrica comanda todo o sentido da filosofia. Com isso queremos dizer que o *logos* atua como um centro fundador, um centro de partida e de referência para todas as análises, investigações, teorias, sistemas e ideologias presentes até os dias de hoje, servindo como um porto seguro e originário na história do pensamento.

O discurso filosófico então se fundaria a partir da construção de estruturas, onde se estabelece um centro para organizar e orientar todo o discurso que circula no interior dessas mesmas estruturas. É possível dizer esse movimento representa a instauração um centro responsável por toda ordenação, o qual, a partir de então, comandará todo o sentido e o intercâmbio de forças que passarão a transitar no interior da estrutura.

Dessa maneira, quando Derrida se propõe a pensar a herança da tradição, ele pretende colocar em questão a própria história do pensamento ocidental. Se aqui podemos falar de algum tipo de intenção, diríamos que com a desconstrução existe a fecunda possibilidade de se elaborar uma história da história, segundo a qual ficaria evidente que a história da filosofia ocidental é a história do logocentrismo.

O que chamamos de história do logocentrismo representa a insistência da tradição filosófica na determinação de um fundamento, de uma origem fixa, de uma *presença* pura, isenta de qualquer contingência. Nesse sentido, a desconstrução denunciaria a história da metafísica como uma atividade que incessantemente induz a instauração de uma *arché*, sendo que as viragens ocorridas no interior desse pensamento nada mais fazem do que instaurar

novos centros e produzindo, por conseguinte, novas áreas de marginalização. Para melhor esclarecermos essa passagem citemos Derrida:

O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A forma matricial seria [...] a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos dessa palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidos*, *arquê*, *télos*, *energia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito) *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.). (DERRIDA, 2009, p. 409).

Em linhas gerais, o primado do *logos* assegura a construção de estruturas elegendo como “viga mestra” um determinado centro que regerá toda a organização dos elementos que integram esse edifício. Assim dispostos, esses elementos passam a funcionar por meio de dois regimes. O primeiro seria aquele em que os ditos componentes do sistema são dispostos em pares conceituais que se relacionam em regime oposição, criando uma espécie de hierarquia entres eles. Nesse regime haverá um dos termos da oposição que será privilegiado (pois será considerado como o primeiro, o princípio, o fundante) e, de outro lado, um segundo termo, relacionado ao primeiro, que será colocado na posição de secundário, derivado, tido como um suplemento. Podemos observar que o discurso metafísico sempre se organizou em torno dessa lógica, criando dicotomias conceituais, privilegiando, por exemplo, a verdade em oposição ao falso, a essência se sobrepondo à aparência, bem como a presença em relação à ausência. Assim sendo, o elemento subordinado, colocado numa posição inferior, possuiria um valor menor em consideração ao elemento que estivesse numa posição superior.

Num outro regime, os elementos que integram a estrutura do pensamento são dispostos numa paisagem de centro e periferia, uma vez que um elemento ocuparia o lugar central nesta configuração e o outro, que será mantido à distância, à margem, ocuparia um lugar periférico e de exclusão, determinando seu lugar marginal nessa estrutura. A disposição apresentada é sempre ocupada por elementos formados por um binarismo. Nesse sentido, essa esquematização clássica binária pode ser vista com diversos exemplos tais como: presença/ausência; verdadeiro/falso; dentro/fora; *logos/mythos*; unidade/multiplicidade e tantos outros que tem uma grande importância na formação do pensamento ocidental.

A desconstrução começa por uma contestação ao estruturalismo, à autoridade da linguagem, da metafísica e do logocentrismo. Essa contestação é dirigida mais especificamente ao conceito de centro que funda toda a estrutura, no entanto, poderíamos estender essa crítica a todo o pensamento da tradição filosófica sem provocar maiores equívocos. Com isso gostaríamos de dizer que ao analisar a história da filosofia verificamos

que ela promove a constante repetição de um mecanismo, ou seja, a edificação de uma estrutura de pensamento coordenada por um centro.

O que devemos notar nesse processo de repetição é que o centro não participa do mesmo movimento de mobilização a que estão sujeitos os demais elementos do sistema. Tudo se passa como se o centro permanecesse dentro e fora da estrutura. Dentro porque comanda e ordena toda a estrutura e fora porque o centro não se submete as mesmas contingências a que estão sujeitos os demais elementos. Dentro dessa ótica, o centro torna-se independente, imutável, incondicional e excluído do jogo relacional. Estas últimas características estão intimamente associadas à metafísica, que pretende consolidar uma entidade ontologicamente fundante (*presença, telos, origem, essência*) como verdade, sendo ela mesma impassível de contestação. A estratégia da desconstrução consistiria na “desmontagem” das estruturas criadas ao longo da tradição, tornando mais evidente o seu *modus operandi*, expondo os limites e as limitações que invariavelmente confinam o pensamento em uma verdadeira clausura. Para oferecer um panorama sobre o que acabamos de expor, citemos uma síntese formulada por Giovanna Borradori acerca da desconstrução:

A desconstrução procura desmontar qualquer discurso que se apresente como “construção”. Levando em conta que a filosofia trata de ideias, crenças e valores construídos dentro de um esquema conceitual, o que se desconstrói é a maneira como eles se mantêm unidos em um determinado esquema. Longe de ser um método geral de procedimento analítico, a desconstrução é um tipo de intervenção altamente individualizado que busca desestabilizar as propriedades estruturais de cada construção particular. A razão por que Derrida persegue a desestabilização, e não, digamos, a consolidação, é que as construções filosóficas parecem para ele depender de oposições aparentemente diamétricas e de pares conceituais irreduzíveis: espiritual e material, universal e particular, eterno e temporal, masculino e feminino são apenas alguns exemplos. Esses pares levantam dois problemas: por um lado, como resultado de sua extrema rigidez, tudo o que não se encaixa nitidamente dentro da relação de opostos tende a ser marginalizado ou até suprimido; por outro lado, as oposições determinam uma ordem hierárquica. Por exemplo, na moldura platônica depois apropriada pelo pensamento cristão, verdade e bondade coincidem com o lado espiritual, universal, eterno e masculino da oposição, em detrimento do lado material, particular, temporal e feminino. (BORRADORI, 2004, p. 147 e 148).

Iniciado apenas um dos caminhos em direção à desconstrução, a seguir tentaremos ilustrar os momentos em que ela acontece e como sua estratégia se desenvolve por meio do que convencionamos chamar de operadores da desconstrução (SOLIS, 2009, p. 32).

2.2 Os momentos da desconstrução

Nosso interesse neste trabalho não é um aprofundamento das noções de *História*, *Historicidade*, *Diferença ontológica* e *Destruição*, termos extremamente complexos e inter-relacionados na filosofia de Martin Heidegger. Apenas apontaremos algumas ideias introdutórias sobre esses termos na medida em eles permitem uma melhor abordagem dos momentos da desconstrução derridiana.

O projeto desconstrutor apesar de colher inspiração na *Destruição* (*Destruktion*; *Abbau*) heideggeriana dela se difere. O termo destruição no pensamento heideggeriano não é sinônimo de aniquilação. A destruição em Heidegger deve ser tomada num sentido funcional, uma tarefa de desmontagem daquilo que já se apresenta estruturado para alcançar seus elementos fundamentais de constituição. O movimento de destruição visa despojar a rigidez da tradição e trazer à tona os elementos vivos e fecundos das grandes intenções que estão na base do edifício metafísico tradicional⁵⁹. Dito de outro modo, a destruição como desmontagem da história da ontologia significa o estudo dessa história a partir das experiências filosóficas que estão na base toda ontologia.

Na obra *Ser e Tempo* (2008) Heidegger nos fala que o *Dasein*⁶⁰ não só tem a tendência de decair-se, de interpretar-se a partir dos entes intramundanos, como também de ficar à mercê de sua própria tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição subtrai ao *Dasein* a direção de si mesmo, o perguntar e o escolher a si mesmo. Isso porque a

⁵⁹ Para melhor explicitação da *Destruição*, destacamos uma passagem da obra *Ser e Tempo* que condensa os objetivos de Heidegger na lida com o referido termo. Heidegger diz: Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição de acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 2008, p. 60-61).

⁶⁰ É de notório conhecimento que a palavra alemã *Dasein* carrega consigo inúmeros problemas de tradução. Por esse motivo, optou-se pela manutenção do termo no original. No entanto, segue o seguinte esclarecimento: o termo alemão *Dasein* está correlacionado com a palavra latina *Existentia*. *Existentia* quer designar o simples fato de que algo é. Na tradição filosófica alemã (principalmente em Kant e Hegel) *Dasein* assumiria esta última conotação. De outra parte, a palavra *Dasein* também é empregada no uso cotidiano no sentido de designar a simples presença de algo diante de nós, algo dado à nossa frente. Heidegger se apropriará desse legado da tradição empreendendo uma “desconstrução” do termo. Dessa forma, *Dasein* na filosofia de Heidegger representará simultaneamente dois âmbitos distintos: uma dimensão do ser, interpretado como presença fática (*-sein*) e uma perspectiva locativa, tomada como realidade pura e simples (*Da-*). Ao conjugar os dois âmbitos, *Dasein* indicaria o estar efetivamente presente na realidade (CASANOVA, 2006, p. 11-12).

tradição histórica transmite significados e sentidos que se inscrevem no mundo fático, perpassando o cotidiano, orientando os comportamentos em geral do *Dasein* e dissociando-o de seu poder-ser mais autêntico. Nesse sentido, o comportamento do *Dasein* passa a ser ditado pela dinâmica do poder prescritivo do cotidiano. Como a tradição sempre se sedimenta por meio de encurtamentos, ela permite a operacionalização de conceitos filosóficos no âmbito da cotidianidade, porém, ao mesmo tempo, obscurece o horizonte de origem desses conceitos. A tradição converte seu legado em obviedade e obstrui o acesso as fontes originárias. A reconstrução histórica da tradição é decisiva exatamente para que se tenha clareza quanto ao percurso investigativo que culminou na sedimentação de certas decisões ontológicas nos comportamentos cotidianos.

Segundo Heidegger, a única maneira pela qual o *Dasein* pode trabalhar sobre a tradição ou não ser determinado por ela é dar-se conta da influência dessa mesma tradição. Quando o domínio da tradição recai sobre a compreensão ontológica, as fontes originárias dessa experiência permanecem veladas e inacessíveis ao *Dasein*. Assim sendo, a consequência é que o *Dasein* já não compreende as condições necessárias para uma apropriação positiva do passado. Isso quer dizer que o *Dasein* perde a capacidade de entender o passado, o passado filosófico, sob a forma de uma reprodução renovada e original do passado histórico. Para romper o poder prescritivo da tradição é necessário transformar a rigidez da tradição em algo fluido para que as experiências mais originárias possam vir à tona. Esse movimento é denominado por Heidegger de destruição da história da ontologia, tarefa do pensamento que deve ser guiada pela pergunta sobre o ser. Logo, a destruição da história da ontologia, apesar do nome, tem um sentido positivo porque não visa a negação do passado histórico (PASQUA, 1993, p. 24-25).

A desconstrução na ótica derridiana, ainda que ligada a uma operação relativa à arquitetura dos conceitos da metafísica ocidental, não busca uma experiência originária, porém, procura apontar que o discurso metafísico é constituído por pares conceituais (essência/aparência, ser/devir, sujeito/objeto, etc.) dispostos hierarquicamente e, dentro de um contexto mais afirmativo, visa descolar o registro discursivo para além dessas oposições binárias.

De acordo com as considerações anteriores, podemos acentuar que o movimento desconstrutor (como todo o pensamento de Derrida) consiste no esforço de quebrar com a ideia de origem, que orienta e comanda o pensamento metafísico ocidental. A desconstrução, longe de ser um conceito, muito menos um método de leitura aplicada a textos filosóficos ou literários, pode ser entendida como um acontecimento. Como tal, o acontecimento aponta para um momento de problematização e, ao mesmo tempo, implica numa abertura de espaço

para a vinda daquilo que não pode ser apreendido pela lógica do cálculo, do previsível, daquilo que não pode ser compreendido como mera atualização de possibilidades. Daí a razão pela qual a desconstrução simplesmente acontece, liberando um novo campo para a vinda do imprevisível; daquilo que escapa a ordem do cálculo e que pode mais uma vez ser construído a partir de uma lógica da impossibilidade⁶¹.

O momento de preparação à desconstrução consiste em denunciar o caráter logocentrista do pensamento metafísico tradicional que, desde Platão, primou pela defesa da existência de um significado transcendental⁶² e retorno a essa ideia original, idêntica a si, em detrimento de todos os significantes decorrentes desse sentido original. A partir dessa origem concebida como um centro, a metafísica incessantemente articulou por meio da linguagem – seja ela falada ou escrita – conceitos que teriam sempre a função de expressar a presença da origem dada no pensamento. De outro modo: os significantes (fala ou escrita) teriam a função primordial de acessar a presença a si de um significado, no qual, ele mesmo, já excederia a cadeia de significantes. Nesse sentido, a linguagem seria um *querer-dizer* da presença a si. Dentro dessa lógica, a metafísica lida com pares conceituais binários (ser/devir,

⁶¹ O que acaba de ser dito é expresso de outro modo por Paulo Cesar Duque-Estrada em entrevista a Editora PUC-Rio (dezembro 2004): Antes de tudo, a palavra "desconstrução" é um nome que foi dado à obra de Derrida, e, mais tarde, também à de outros autores como Paul De Man que, influenciados por Derrida, começaram a trabalhar nesta "linha de pensamento" que ele abriu, chamada desconstrução. A origem do termo "desconstrução" vem de Heidegger, que propôs, no período inicial de sua trajetória, um projeto filosófico chamado destruição da metafísica, o qual, por sua vez, procurava libertar os conceitos herdados da tradição que haviam se enrijecido - há muito sedimentadas pelo hábito de sua transmissão -, e retorná-los à experiência de pensamento original. Tratava-se, portanto, de um projeto em nada destrutivo, no sentido de um simples aniquilamento, e que Heidegger pôde nomear com a palavra alemã *Destruktion*. Ao passar para o francês, Derrida percebeu ser impossível evitar esta conotação fortemente negativa da palavra "destruição"; o termo "desconstrução" lhe pareceu então mais apropriado para captar essa ideia inicial contida no projeto de Heidegger, o que não quer dizer que a desconstrução seja uma simples repetição do projeto heideggeriano. Para Derrida, ao contrário de Heidegger, o conceito não pode ser restituído, reduzido ou retornar a sua origem, ao seu momento inaugural. Toda origem já se encontra referida ou suplementada, como diria Derrida, por um conceito. Ela nunca se mostra como alguma coisa que, enquanto tal, já se encontra presente em algum lugar, despida de todo e qualquer suplemento. Pelo contrário, ela sempre se deixa representar pelo suplemento de um conceito que, a um só tempo, promete e adia a sua presença. E se, efetivamente, é isto o que ocorre, então já não será mais possível pensar em uma origem. Se há algo de originário, trata-se, antes, desta estrutura suplementar, o que Derrida chamou de "suplemento de origem", e não propriamente de uma origem dada em si mesma. Isto traz uma implicação tanto teórica quanto prática. A partir daí, a desconstrução vai ser marcada por uma permanente vigilância crítica contra a aceitação de toda e qualquer forma de naturalização. O suplemento diz respeito evidentemente, a alguma forma de construção em que, necessariamente, entram em jogo várias determinantes, de ordens linguísticas, sociais, morais, culturais, históricas, institucionais, estratégicas etc.

⁶² Para melhor elucidação do termo, citemos Derrida: "*daquilo que propus chamar de 'significado transcendental', o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante*" (DERRIDA, 2001b, p.25).

essência/aparência, homem/mulher, vida/morte, dentro/fora, etc.), dispostos hierarquicamente, sempre recalcando um lado da dicotomia em função do outro.

O desconstruir não é outra coisa senão apreensão dessa oposição conceitual, revertendo a hierarquia dos pares conceituais em jogo, dando lugar de destaque ao termo da oposição até então violentado. A simples inversão que acabamos de ilustrar não garante, entretanto, o direito da desconstrução. Trabalhar sobre o terreno desmantelado das oposições binárias é ainda manter o centro que estrutura a metafísica da *presença*⁶³. Para evitar esse descuido é necessário deslocar (*déplacer*) o produto operado pela inversão, remetendo-o para um “espaço” em que os pares binários não sejam mais ordenados por um centramento. Nessa ordem de ideias é que Derrida acenará para o caráter logocêntrico da metafísica e irá propor o deslocamento da linguagem tradicional. Devido a maior propriedade acerca do tema, é oportuno destacar as próprias palavras de Derrida sobre os momentos da desconstrução:

O que me interessava naquele momento e que eu tento perseguir agora, por outras vias, é, ao mesmo tempo que uma "economia geral", uma espécie de *estratégia geral da desconstrução*. Essa estratégia deveria evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir*, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo. É preciso, pois, fazer um gesto duplo, de acordo com uma unidade ao mesmo tempo sistemática e dela própria afastada, uma escrita desdobrada, isto é, múltipla dela própria, aquilo que chamei, em "*La double séance*", de uma *dupla ciência*: "por um lado, passar por uma fase de *inversão*. Insisto muito e incessantemente 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 dois 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. Significa, pois, passar muito rapidamente - sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior - a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí *intervir* efetivamente. (...) A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. (...) É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo "conceito", um conceito que não se deixa mais - que nunca se deixou - compreender no regime anterior. (DERRIDA, 2001b, p. 47-49).

⁶³ Lembremos que para Derrida a metafísica colocou a *presença*, designada por *eidós*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia* (transcendentalidade, consciência, Deus, homem), como forma matricial do ser como identidade a si. Considerada como ponto de origem, centro e fundamento de toda estrutura, a função da presença – significado transcendental – foi a de sempre orientar, equilibrar e organizar a estrutura do pensamento metafísico. (PUC-RJ, 1976, p. 71) – Ligeiramente modificado.

A necessidade de deslocamento da linguagem tradicional surge no momento em que o estruturalismo está completamente influenciado por uma linguística de modelo saussureano. Dentro de um contexto onde tudo se resume à linguagem, Derrida verificará a incidência de um duplo fenômeno: a inflação do conceito de linguagem e a crise que lhe é correlata. Derrida denuncia uma desvalorização da palavra *linguagem*, uma inflação do signo “linguagem”, que consiste na inflação do próprio signo, uma inflação absoluta. Como consequência da inflação, a crise. Essa crise se deixar notar pelo transbordamento dos limites da linguagem, fazendo com que ela perca seus contornos e limites que a definem como tal. No desaparecer de suas margens, a linguagem não pode mais atuar como meio para a fixação de centros nas estruturas. Com esse verdadeiro movimento de apagamento, a linguagem passa a resumir-se sob o nome de escritura.

Na obra *Gramatologia*, Derrida mencionará o fato de que o conceito de escritura começa a ultrapassar a extensão da linguagem, já que a escritura estaria deixando de designar a película exterior, o duplo inconsciente de um significante maior, o *significante do significante* (DERRIDA, 2008, p. 8). A linguagem garantiu sua hegemonia e agigantamento por meio da constante repressão da escritura. É dizer que a linguagem, que reproduz todos os pressupostos metafísicos, enclausurou a escritura colocando-a com um simples suplemento perigoso da linguagem falada. A escritura seria o suplemento que poderia deformar, desviar ou danificar o caráter puro da voz, que devido a sua proximidade com o pensamento, o sentido, o significado. Segundo Derrida, o processo de recalçamento da escrita e seu caráter secundário são os elementos que possibilitarão a desconstrução do conceito de signo – elemento central da linguística saussureana.

A participação de Saussure na formação do pensamento estruturalista foi fundamental e não é possível querer mapear o ambiente logocêntrico contemporâneo sem passar por este pensador. De alguma forma, como veremos mais tarde, Saussure aponta para uma libertação da metafísica, mas, por outro lado, mantém toda a estrutura da metafísica colaborando também para o enclausuramento da escritura.

Para Derrida, Saussure contribuiu de maneira incisiva uma tradição metafísica. Mas, por outro lado, Saussure, manteve uma postura tradicional ou como diz Derrida, um extrato logocêntrico. Essa observação será de extrema importância, pois será adotada, ou melhor, herdada pelos pensadores posteriores do estruturalismo.

Portanto, para entender como a desconstrução acontece no interior da cena linguística é necessário, ainda que de maneira superficial, seguir o fio condutor que Derrida nos fornece a partir da teoria dos signos do linguista suíço Ferdinand de Saussure.

2.3 A teoria dos signos de Saussure

As filosofias da linguagem repetiram ao longo da história, de uma maneira ou de outra, aquele esquema estabelecido por Aristóteles⁶⁴, segundo o qual a linguagem seria uma imitação da sucessão de ideias no espírito, sendo as ideias do espírito o correspondente imediato da ordem natural das coisas. A linguagem refletiria o pensamento e o pensamento, por sua vez, representaria a realidade. No referido esquema haveria uma perfeita harmonia entre as ordens lógica, ontológica e sintática.

Saussure, na tentativa de romper com a herança da linguística clássica, entende a língua como um sistema signos que exprime ideias, sendo certo que a ciência que daria conta dos signos e das leis que o regem seria a Semiologia⁶⁵.

Dentro do conjunto mais amplo da linguagem, a língua estaria inteiramente restrita ao fenômeno psíquico. Isso porque no circuito da fala (processo responsável pela função comunicativa da linguagem) há duas ordens distintas de fenômenos: de um lado o processo psíquico, no qual conceitos são associados a imagens acústicas. De outro lado, um processo puramente fisiológico, pois é o cérebro que transmite aos órgãos da fonação o impulso correlativo a imagem acústica, transformando-o em ondas sonoras que se propagam até o ouvido de um interlocutor⁶⁶. É importante observar que para Saussure a língua deve ser distinguida da fala, bem como lembrar que os signos linguísticos, apesar da natureza

⁶⁴ De acordo com Aristóteles (Livro *Da Interpretação*, 16a-24b): Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens (ARISTÓTELES, 2013, p. 3).

⁶⁵ As mais recentes pesquisas no campo da semiologia e da linguística fundam as suas raízes no pensamento de Saussure. Desse modo, como não poderia deixar de ser, a relevância da obra de Saussure é expressamente reconhecida por Derrida: A maioria das investigações semiológicas ou linguísticas que dominam hoje o campo do pensamento, quer pelos resultados próprios, quer pela função de modelo regulador em que se veem por todo lado reconhecidas, remetem genealógicamente para Saussure, com razão ou sem ela, como seu instituidor comum. Ora, Saussure é antes de mais aquele que colocou o *arbitrário do signo* e o *caráter diferencial* do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da linguística (DERRIDA, 1991, p. 41).

⁶⁶ Para acentuar a diferença entre língua e fala, julgamos interessante citar o exemplo de Saussure no seu *Curso*: os órgãos vocais são tão exteriores à língua como os aparelhos elétricos que servem para transcrever o alfabeto Morse são estranhos a esse alfabeto; e a fonação, vale dizer, a execução das imagens acústicas, em nada afeta o sistema em si. Sob esse aspecto, pode-se comparar a língua a uma sinfonia, cuja realidade independe da maneira por que é executada; os erros que podem cometer os músicos que a executam não comprometem em nada tal realidade (SAUSSURE, 2006, p. 26).

psíquica que lhes é peculiar, não são abstrações. A concretude pode ser atestada pelo fato de que o conjunto de signos que constitui uma língua é ratificado pelo consentimento coletivo e a escrita pode perfeitamente fixar os signos em imagens convencionais.

Outro aspecto do pensamento de Saussure que merece ser enfatizado é o seguinte: a ciência que se constitui em torno dos fatos da língua tem como objeto a palavra falada. A palavra escrita, como mera representação da fala, fica à margem do objeto de estudo dessa ciência. Como explica Saussure no *Curso de Linguística Geral* (2006), a língua e a escrita são dois sistemas de signos completamente distintos, a única razão do existir da escrita é sua relação de dependência para com a língua falada. O caráter pernicioso da escrita é desde logo colocado em destaque, pois, segundo Saussure, a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal. Como leciona Saussure:

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que o próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto (SAUSSURE, 2006, p. 34).

Essa dinâmica exposta por Saussure é traduzida em outros termos por Paulo Cesar Duque-Estrada, no momento em que ele aborda a concepção tradicional de escritura:

a um conceito ou objeto ideal qualquer, ou seja, a um *significado*, encontra-se referida uma determinada palavra que, ao ser pronunciada, atua não apenas como o seu respectivo *significante* mas como o seu *significante maior ou mais importante*, já que, enquanto *significante falado*, a palavra se constitui como a estrutura de significação imediatamente próxima da origem, ou seja, do significado. A função da palavra é, ao ser pronunciada, expressar o significado; [...] este *significante maior, mais importante*, porque falado e, deste modo, mais próximo da origem, poderá, eventualmente, ser fixado em uma forma escrita e, assim, atuar como *significante secundário*, já que é agora *significante do significante mais importante* ou, como diz Derrida, *significante do significante*. Decorrem dessa condição particular, de *significante do significante*, todas as outras características igualmente secundárias atribuídas à escritura a que Derrida se refere [“*película exterior, duplo inconsciente de um significante maior...*”, etc.] e às quais se acrescenta o seu caráter igualmente suspeito e perigoso, já que, com o surgimento de *significantes escritos*, o significado pode se propagar indefinidamente, para além presença e, portanto, da autoridade do querer-dizer daquele que originalmente o proferiu (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 15-16).

Como podemos observar, a noção de signo é extremamente importante na obra de Saussure. Então, nada mais pertinente nos perguntarmos: o que é um signo linguístico? O signo constitui o nexos entre um conceito (*significado*) e uma imagem acústica (*significante*).

O signo assim seria uma totalidade. Os seus elementos (significado e significante) estão adstritos à ordem psíquica, portanto, puramente imaterial ou formal. A função do signo seria a de representação ou referência; é dizer: representar algo que está ausente, ou de outra forma, tornar presente aquilo que está ausente. A referência como função do signo anuncia uma dimensão ontológica, tendo em vista que ela representa o ser em sua ausência⁶⁷. O signo além de apontar para a coisa designada, ele indica o *modo* pelo qual essa coisa é designada. O *sentido* (ou significação) é exatamente o modo pelo qual a coisa é referida. O sentido e a fonação (produção de sons) são elementos ligados à fala e não a língua, formando o aspecto substancial do signo. Assim sendo, para que o signo cumpra efetivamente seu papel é imprescindível que a intenção de significação atravesse todo o signo em direção a um referente possível.

Como a linguística saussureana está voltada para o estudo de uma Semiologia, a perspectiva da significação (semântica) é colocada de lado em prol da pesquisa sobre o valor do signo dentro dos sistemas linguísticos. Além disso, devemos ter em mente que Saussure está interessado na investigação das relações que os signos mantêm entre si no interior de um sistema linguístico. A relação dos signos com toda a ordem exterior a eles é colocada em segundo plano.

Realizadas algumas considerações preliminares, partiremos para um breve estudo sobre as propriedades dos signos na teoria de Saussure. Para o objetivo deste trabalho, comentaremos apenas as peculiaridades que julgamos mais importantes, quais sejam: a arbitrariedade do signo, a linearidade do significante e o princípio de diferenciação.

Começemos pela arbitrariedade do signo. No *Curso de Linguística Geral*, Saussure nos explica que “o laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo *linguístico é arbitrário*” (SAUSSURE, 2006, p. 81). Arbitrariedade aqui não deve ser confundida com a liberdade para escolher o emprego deste ou aquele signo simplesmente. A arbitrariedade em Saussure é traduzida pelo fato de

⁶⁷ De modo mais sintético: a função do signo é representar a coisa durante sua ausência. Mas para que esta descrição seja plausível, é necessário que isso que está ausente seja o referente, não o significado, sem o quê o signo não funcionaria. Significante e significado são indissociáveis, separados do referente para representá-lo de longe, sem jamais separar-se dele inteiramente. A unidade do significante e do significado faz o signo (DERRIDA, BENNINGTON, 1994, p. 27).

que o signo é imotivado, ou seja, o signo não mantém qualquer relação de dependência com fatores exteriores à língua.

A noção de arbitrariedade quebra qualquer dimensão ontológica do signo, uma vez que ele não colheria a pretensão de unir uma coisa a seu nome. Assim, a língua como sistema de signos é independente em relação a qualquer realidade externa. O signo seria apenas a ligação de um significante e um significado. Nesse sentido Saussure explica:

A palavra *arbitrário* requer também uma observação. Não deve dar a idéia de que o significado dependa da livre escolha do que fala (...); queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade. (SAUSSURE, 2006, p. 83).

Devemos mencionar também que a tradição linguística sempre entendeu o signo através dos ensinamentos aristotélicos, portanto, o significante por sua própria natureza é indiferente para significar todos os tipos de ideia. Desse modo, pouco importa qual o som é usado para representar uma ideia no pensamento. Nesse esquema da tradição as ideias, os conceitos, fundamentados na razão humana, são a expressão da universalidade e da necessidade. De outro lado, o significante representa o elemento contingencial e convencional, já que sua utilização estaria submetida ao acordo entre os membros de uma determinada comunidade linguística.

Na ótica saussureana, divergindo da tradição, o signo possui uma radical arbitrariedade, isto é, as duas faces do signo – significado e significante – são arbitrárias uma em relação ao outra. Por essa razão Saussure diz que o significante é imotivado, pois ele é arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural. Geoffrey Bennington nos explica melhor essa passagem da seguinte maneira:

Pelo menos se deve reconhecer que não nenhuma ligação natural de semelhança entre significante e referente [...] e com maior razão entre significante e significado [...]: afirmaríamos portanto que o signo é *arbitrário* ou *imotivado*. Diremos que os signos são instituídos ou convencionais, com a condição de compreender corretamente que “convenção” não pode implicar um momento fundador em que todo mundo estaria reunido para se pôr de acordo sobre os signos. A língua, diz Saussure, é sempre recebida, assim como a lei. [...] Digamos para simplificar que essa repartição tripartite [...] nos oferece a aparência de um reino da idealidade (o significado, o conceito, o inteligível) que toca pelos dois lados um reino da materialidade. Pra cima, em primeira posição, as coisas, o mundo, a realidade; pra baixo, em terceira posição, o significante, o corpo fônico ou gráfico que a linguística sempre pensou, apesar de suas denegações, como sendo aquele de uma *palavra* [...], quando não é essencialmente um nome [...]. Pode-se distribuir os valores de verdade e de ilusão como se queria nesses dois reinos, não se foge ao esquema de base: o signo sempre foi pensado a partir desta distinção entre o sensível e o inteligível, e não pode ser pensado de outra forma [...] (DERRIDA; BENNINGTON, 1994, p. 27-28).

Como já sabemos, os signos são formados pela adição de um significado a um significante. Saussure mostrará que eles comportam uma divisão interna, podendo ser caracterizados entre significantes linguísticos e significantes não-linguísticos. Esses últimos são marcados pela sua natureza visual enquanto que os primeiros são natureza acústica. Os significantes não-linguísticos (como sinais marítimos, placas de trânsito, etc.) podem ser apreendidos de maneira simultânea por meio da visão. Já os significantes linguísticos são expressos pela fala e captados pelo aparelho auditivo. Tendo em vista essa peculiaridade, os significantes linguísticos necessitam desenvolver-se no tempo para que sejam compreendidos, de modo que cada significante é pronunciado um atrás do outro, sucessivamente. A linearidade do significante linguístico não significa outra coisa senão a sua divisibilidade em elementos sucessivos ao longo do tempo. Saussure assim resume o princípio: “O significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se no tempo, unicamente, e tem as características que toma do tempo: a) *representa uma extensão*, e b) *essa extensão é mensurável numa só dimensão: é uma linha.*” (SAUSSURE, 2006, p. 84).

É de se notar que é a divisibilidade do significante linguístico num espaço unidimensional que garante a possibilidade de união do pensamento ao som.

A arbitrariedade do signo nos indica que a sua existência independente de qualquer realidade exterior. Entretanto, a arbitrariedade pressupõe-se que elementos do signo possam se autorregular no interior da língua. Essa autogestão da língua é assegurada pelo princípio de diferenciação.

Na perspectiva saussureana, o signo contém uma dimensão formal, sendo forma semântica o significado e a forma fônica o significante. Além disso, há no signo um âmbito substancial, no qual o sentido (significação) seria a substância semântica e a fonação (som) a substância fônica. A pergunta que se faz é: dentro de um sistema linguístico, o aspecto substancial do signo é indiferente aos seus respectivos componentes formais? Existe uma indiferença no emprego de um significante para exprimir determinado significado? Aqui a noção de arbitrariedade do signo é fundamental para responder tais indagações.

Como vimos anteriormente, o signo não mantém nenhuma relação de dependência com a realidade exterior que procura representar. No interior do signo, sabemos que o significante (como imagem acústica) tem a propriedade de representar um significado (conceito). A função de significação do signo surgiria da própria união significante-significado. Contudo, cabe lembrar que num sistema linguístico tanto o significante quanto o significado são arbitrários. Com isso queremos dizer que nesse sistema não há significados dados *a priori*, no qual bastaria a mera escolha de determinados significantes para representá-

los. A significação, segundo Saussure, só pode ser realizada pela função ou valor que um signo ocupa no sistema linguístico. Mas como esse movimento de valoração ocorre?

De acordo com Saussure, dois fatores são essenciais para se estabelecer o valor de um signo: a) a possibilidade de um significante ser trocado por um significado e b) a comparação de um signo com outros que se lhe possa contrapor. Em resumo, o valor é aferido pela capacidade de intercâmbio entre coisas que são dotadas de naturezas distintas e segundo a comparação entre coisas da mesma natureza, mas que integram um mesmo universo.

A conjugação desses fatores demonstra que o signo como integrante de um sistema está simultaneamente revestido de significação como também de valor. Nesse sentido, o valor de uma palavra depende o quanto ela pode ser trocada por uma ideia e, ao mesmo tempo, como ela se posiciona em relação às demais palavras de uma língua. O exemplo de Saussure pode esclarecer o que acaba de ser dito:

O português *carneiro* ou o francês *mouton* podem ter a mesma significação que o inglês *sheep*, mas não o mesmo valor, isso por várias razões, em particular porque, ao falar de uma porção de carne preparada e servida à mesa, o inglês diz *mutton* e não *sheep*. A diferença de valor entre *sheep* e *mouton* ou *carneiro* se deve a que o primeiro tem a seu lado um segundo termo, o que não ocorre com a palavra francesa ou portuguesa. (SAUSSURE, 2006, p. 134).

Para Saussure, o aspecto conceitual e o material de um signo só podem ser determinados a partir da diferença com os demais signos de um sistema linguístico. Essa é a ideia central do princípio de diferenciação. Na língua não há conceitos, palavras ou sons preexistentes; o vir a existir desses elementos está adstrito ao jogo de diferenças que rege o sistema linguístico. É por essa razão que Saussure afirma que *na língua só existem diferenças* (SAUSSURE, 2006, p. 139).

A conclusão de que na língua só há diferenças requer explicação. Para que possamos enxergar a diferença entre dois objetos, por exemplo, devemos compará-los e subtrair os elementos que lhes são semelhantes. Essa operação pressupõe que as propriedades de cada objeto sejam dadas de antemão para que em seguida se proceda a comparação entre eles. Assim sendo, a diferença é obtida a partir de termos positivos. Entretanto, na língua, o processo de diferenciação ocorre sem termos positivos. Isso ocorre porque a língua não comporta significantes ou significados preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. Porém, dizer que na língua tudo é negativo só é válido quando consideramos separadamente significado e significante, quando tomamos a totalidade do signo, achamo-nos perante uma positividade. Nas palavras de Saussure:

Um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias; mas essa confrontação de um certo número de signos acústicos com outras tantas divisões feitas na massa do pensamento engendra um sistema de valores; e é tal sistema que constitui o vínculo efetivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo. Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta, pois o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças. (SAUSSURE, 2006, p. 139 e 140).

Como tentamos ilustrar, o princípio de diferenciação irá redefinir a língua como um sistema de valores, já que significante e significado valem pelo que se diferenciam dos demais e, ainda, explica a autorregulação desse sistema e o funcionamento dos signos.

Agora, veremos como Derrida irá criticar a teoria dos signos de Saussure, demonstrando que ela se destaca da tradição linguística, mas que ainda permanece presa ao logocentrismo e devedora da metafísica.

2.4 A visão derridiana sobre o pensamento de Saussure

Neste ponto de nosso trabalho destacaremos algumas notas sobre a crítica de Derrida à teoria dos signos de Saussure. Para tanto, é importante consignar que não intencionamos elaborar um conjunto completo e minucioso sobre o vasto trabalho de Derrida sobre a linguística de Saussure e o logocentrismo. Apenas destacaremos alguns pontos que consideramos relevantes para compreender em que medida o pensamento de Saussure, apesar de se destacar da tradição, ainda se mantém circunscrito ao âmbito metafísico.

Começemos pelos aspectos inovadores do pensamento de Saussure. De início e na maioria das vezes a tradição concebeu o significado como o ponto final de uma cadeia de remetimentos de significantes. Desse modo, toda a ordem de significantes estaria voltada para representação de um significado que, por si só, escaparia a cadeia de significantes. O significado, presente a si no pensamento, manteria uma ligação com o significante, porém, o significado pré-existiria a sua condição ser referido por um significante. Nesse contexto, o significado seria transcendente a todo e qualquer significante.

De acordo com Derrida, o conceito de signo em Saussure provoca um interdito na ideia de significado transcendental. O signo entendido como uma totalidade só pode cumprir sua função referencial quando concebido na unidade do significado e significante, ou seja, os

dois elementos que compõem o signo estão intimamente associados e um reclama o outro. Para Saussure, trata-se de um único fenômeno com duas perspectivas distintas. Com base nessa estrutura de signo é que Derrida apontará que Saussure, contra a tradição, enfatizou que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são duas faces de uma única e mesma produção (DERRIDA, 2001b, p. 24).

A semiologia do tipo saussuriana também se distancia da tradição devido ao caráter formal do signo, bem como pelo princípio de diferenciação. Convém lembrar que para Saussure a língua não comporta significantes ou significados preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. Além disso, significado e significante estão situados na dimensão psíquica, puramente formal. Portanto, o som, elemento material, está contido no interior da fala e excluído da língua. A conjugação desses fatores permite pensar a língua como uma trama de diferenças que abala o estreito vínculo concebido pela tradição entre significado e sua expressão fonética e, ainda, afasta um suposto substancialismo pertinente ao signo linguístico. É o que Derrida nos diz na seguinte passagem:

Ao sublinhar os caracteres diferencial e formal do funcionamento semiológico, ao mostrar que é “impossível que o som, elemento material, pertença, ele próprio, à língua” e que, “em sua essência ele (o significante linguístico) não é nada fônico; ao de-substancializar ao mesmo tempo o conteúdo significado e a “substância de expressão – que não é mais, pois, por excelência, nem exclusivamente, a fonia –, ao fazer também da linguística uma simples divisão da semiologia geral, Saussure contribui, de maneira decisiva, para fazer voltar contra a tradição metafísica o conceito de signo que lhe havia tomado de empréstimo (DERRIDA, 2001b, p. 24).

Como acabamos de notar, na concepção de Derrida, Saussure insinua um gesto que aparentemente poderia conduzi-lo a uma quebra total de paradigma. Na visão de Derrida esse movimento inicial de Saussure representa uma fissura na estrutura do pensamento tradicional, contudo, a potência da semiologia saussuriana é esvaziada devido à falta de um aprofundamento ou agravamento das premissas iniciais estabelecidas pelo próprio linguista. Tudo ocorre como se Saussure tentasse libertar a linguística da estrutura metafísica, mas Derrida criticará o linguista pelo fato de apenas ter “ensaiado” um gesto libertador.

Desse modo, o “estruturalismo linguístico” de Ferdinand Saussure, segundo Derrida, torna-se um obstáculo para uma crítica da metafísica, contrariando a sua própria proposta inicial:

Deste modo, Saussure acaba por transigir, diz Derrida, “com a exigência clássica daquilo que propus chamar um significado ‘transcendental’, que não remeteria em si mesmo, na sua essência, para nenhum significante, que excederia a cadeia de signos, e que já não funcionaria como... significantes”. Saussure permanece, portanto,

solidário ao tradicional sistema metafísico de oposições binárias; o significado reproduzindo o plano inteligível e o significante o plano sensível. (DUQUE-ESTRADA, 2004. p. 22).

Vejamos a seguir as principais objeções de Derrida à teoria de Saussure.

Na obra *Gramatologia*, Derrida explica que a linguística pretende ser a ciência da linguagem e que a cientificidade dessa ciência é devida ao seu fundamento fonológico. Assim sendo, a linguagem como campo objetivo de estudos seria determinada essencialmente pela unidade de *phoné*, *glossa* e *logos* (DERRIDA, 2008, p. 36). Nesse estado de coisas, ainda que a sonoridade seja considerada um significante sensível e contingente, certo é que a tradição sempre a considerou como significante privilegiado.

Derrida compreende que a linguística de Saussure opera conforme o esquema da tradição ao atribuir a escritura uma função estrita e derivada em relação à fala. Isso quer dizer que Saussure possui a ideia de que a linguagem poderia se conservar pura, evitando qualquer contaminação pela escritura. Não é só isso. Saussure ainda restringe a função da escritura à representação da voz, tornando a escritura um significante de um significante primeiro, reproduzindo assim a definição tradicional de escritura que remonta a Aristóteles. Logo, fazendo com que a escritura seja submetida à voz, Saussure a classifica como uma escritura de tipo fonético. Entendida desse modo, a escritura fonética será sempre o que está fora, uma representação exterior de uma unidade interna (pensamento-som) mais pura e inteligível. Essa determinação representativa da escritura, segundo Derrida, não poderia deixar de refletir um pressuposto metafísico em Saussure.

Assim sendo, além de estar comprometido com a voz, ou seja, com o *logos* falado, o signo saussuriano carregaria a primeira e mais forte característica da metafísica da presença, isto é, o caráter de presencialidade:

Quando falo, não tenho apenas consciência de estar presente naquilo que penso, mas também de manter muito perto do meu pensamento ou do “conceito” um significante que não cai no mundo, que ouço assim que emito, que parece depender da minha pura e livre espontaneidade, não exigir o emprego de nenhum instrumento, de nenhum acessório, de nenhuma força tomada no mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, 'nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época; em cima dos fundamentos dessa época constituiu-se uma semiologia cujos conceitos e pressupostos fundamentais são muito precisamente identificáveis, de Platão a Husserl passando por Aristóteles. Rousseau, Hegel etc. (DERRIDA, 2001b, p. 28).

Relembremos que para Saussure a língua é um sistema de signos que se destaca da escritura. O próprio Saussure afirma o seguinte: “língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro” (SAUSSURE, 2006, p. 34). A palavra falada (*vox*) em Saussure tem um especial relevo porque ela representa a unidade do sentido ao som, unidade interna que está intimamente ligada ao pensamento, ao psíquico, e que não recai no âmbito da exterioridade material e contingente. Já escritura fonética, como mera representação da fala, seria considerada como matéria sensível e exterioridade artificial, configurando como um instrumento imperfeito que por muitas vezes poderia acarretar malefícios à palavra falada.

Até o presente momento, podemos notar que Saussure reproduz as dicotomias conceituais que movem o pensamento metafísico, pois ele, ainda que de maneira inconsciente, restabelece oposições metafísicas, tais como: sensível-inteligível, aparência-essência, dentro-fora, representação-presença. Em resumo, a escritura, simbolizando a ordem do sensível, sempre foi considerada pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao verbo e ao *logos*.

O sistema de oposições descrito por Derrida (externo/interno, imagem/realidade, representação/presença) estabelece a cientificidade de uma ciência. No discurso científico a representação é condição *sine qua non* para se pensar a “realidade” do objeto de estudo. Porém, a instauração dessa relação representacional implica na impossibilidade de se pensar uma diferença simples ou uma exterioridade que não esteja obrigatoriamente presa à estrutura metafísica das oposições aparência-essência, fora-dentro, etc. Essa constatação de Derrida faz com que o discurso de Saussure seja reinscrito na tradição metafísica.

Como aponta Derrida (DERRIDA, 2008, p. 44), a escritura para Saussure “obscurece a visão da língua”, sendo a escritura um perigoso suplemento que distorce a ligação do sentido ao som. Para Saussure a consequência dessa (*im*)propriedade resulta no fato de que quanto menos a escritura representa o que deve representar, tanto mais se reforça a tendência de tomá-la por base; com isso os gramáticos se obstinam em chamar a atenção para a forma escrita (SAUSSURE, 2006, p. 40). Não é por outro motivo que Saussure se dedica a traçar os limites de atuação da escritura para, em seguida, condená-la para fora de seu *Curso*.

Derrida observa que na linguística de Saussure a escritura é “culpada” por perverter a relação natural entre o sentido e o som (DERRIDA, 2008, p. 45). A escritura seria a dissimulação da presença natural, primeira e imediata à alma no *logos*. A escritura tenderia a romper o liame entre conceito e som que reside na palavra falada. É justamente essa perigosa condição da escritura que revela o liame natural do significado ao significante fônico e

subordina a escritura à fala. Nesse sentido, como explica Geoffrey Bennington, o signo saussureano, ainda seria um signo que repetiria o gesto metafísico. Observe-se:

O conceito metafísico do signo assenta a distinção significante/significado sobre o fundamento dado pela distinção sensível/inteligível, mas trabalha para a redução dessa distinção em proveito do inteligível: ele reduz ou apaga portanto o signo, assentando-o de início como secundário (DERRIDA; BENNINGTON, 1994, p. 37).

De acordo com Derrida, a história da metafísica é a história de uma determinação do ser como presença, que inevitavelmente se confunde com logocentrismo. Sempre partindo da estrutura básica erigida por Aristóteles, a voz é o significante que está mais próximo do significado (conceito). A partir da união entre a voz e as disposições da alma, surge a própria noção de significante com seu caráter representativo e derivado. A proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido demonstram a origem e o desenvolvimento do logocentrismo no pensamento ocidental (o que também não deixa de um fonocentrismo). Dito de outra maneira, o pensamento metafísico incessantemente concentrou esforços para afirmar a unidade essencial entre voz e sentido, concedendo, dessa forma, um privilégio à consciência. É na consciência que se dá a representação de um objeto e, por meio dela, a possibilidade de guardá-lo e repeti-lo pela voz. Desse modo, a fala permitiria a presença a si do objeto na consciência, tendo em vista sua ligação ao pensamento do sentido significado. Não por outro motivo os demais significantes, principalmente a escritura, seriam estritamente derivados quando comparados à voz. Nesse ponto consideramos ser de extrema importância transcrever a lição de nosso filósofo:

O entendimento infinito de Deus é o outro nome do *logos* como presença a si, de Descartes a Hegel e apesar de todas as diferenças que separam os diferentes lugares e momentos na estrutura desta época. Ora, o *logos* apenas pode ser infinito e presente a si, apenas pode produzir-se como auto-afeção, através da voz: ordem de significante pelo qual o sujeito sai de si em si, não toma fora de si o significante que ele emite e que o afeta ao mesmo tempo. Tal é pelo menos a experiência – ou consciência – da voz: ouvir-se-falar. Ela vive-se e diz-se como exclusão da escritura, a saber do apelo a um significante “exterior”, “sensível”, “espacial”, interrompendo a presença a si. (DERRIDA, 2008, p. 122).

Nessa ordem ideias a escritura, devido a sua materialidade, fica relegada ao plano exterior ao *logos*. A escritura, assim entendida, só deve ser utilizada como suplemento quando não for viável ou impossível empregar a fala – suporte natural do sentido. A escritura seria um recurso usado para tornar presente a fala, contudo, sabendo que com escritura nos situamos fora da idealidade e do significado em seu aspecto mais “puro”.

Em *A farmácia de Platão* (DERRIDA, 2005), Derrida expõe com precisão o caráter de “uma técnica ruim” e dissimuladora da escritura, tal como concebida pela tradição, remontando, notadamente, a Platão:

A metáfora antropomórfica, e até mesmo animista, explica-se sem dúvida pelo fato de que o escrito é um *discurso* escrito (*lógos gegramménos*). Enquanto vivo, o *lógos* provém de um pai. Não há, pois, para Platão coisa escrita. Há um *lógos* mais ou menos vivo, mais ou menos próximo a si. A escritura não é uma ordem de significação independente, é uma fala enfraquecida, de forma alguma uma coisa morta: um morto vivo, um morto em *sursis*, uma vida diferida, uma aparência de respiração; o fantasma, o espectro, o simulacro (*eídalon*, 276 a) do discurso vivo não é inanimado, não é insignificante, simplesmente ele significa pouco e sempre identicamente. Esse significante escasso, esse discurso sem grande responsável é como todos os espectros: errante. Ele vaga (*kulindeitai*) aqui e ali como alguém que não sabe aonde vai, tendo perdido a via reta, a boa direção, a regra de retidão, a norma; mas, também, como alguém que perdeu seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro. Correndo as ruas, ele não sabe nem mesmo quem ele é, qual é sua identidade, se é que tem uma, e um nome, aquele de seu pai. Ele repete a mesma coisa quando é interrogado em todos os cantos de rua, mas não sabe mais repetir sua origem. Não saber de onde se vem e para onde se vai, para um discurso sem responsável, é não saber falar, é o estado de infância. Ele próprio desenraizado, anônimo, sem laços com seu país e sua casa, esse significante quase insignificante está à disposição de todo mundo, igualmente dos competentes e dos incompetentes, daqueles que entendem e nele se entendem (*tois epaíousin*) e daqueles que não têm nenhum interesse nisso, e que, não conhecendo nada dele, podem afligi-lo com todas as impertinências. (DERRIDA, 2005. p. 96).

Ao conjunto de críticas que acabamos de elencar, deve-se somar o fato de que a função estrita e derivada da escritura em Saussure resulta na inviabilidade de consecução de seu projeto inicial. Ocorre que se o projeto saussureano é a elaboração de uma linguística geral, essa meta nunca será atingida enquanto se persistir em trabalhar com o conceito de escritura fonética, que reside, por sua característica, fora do âmbito da linguagem. Pela maneira que Saussure configura a posição topográfica da escritura, poderíamos dizer que:

o projeto saussuriano prossegue e realiza o projeto platônico-aristotélico de hierarquização e denúncia do perigo da escritura, no qual esta “será o fora, a representação exterior da linguagem e deste pensamento-som” e em que é necessário “crer que existe aqui um dentro da língua” (...) Em sua tentativa de proteger a qualquer custo o “dentro” da língua, Saussure acaba por desfazer-se, ou melhor, tentar desfazer-se, desqualificando o que ele acredita “fora” da língua (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 89 e 90).

Em *Posições* (DERRIDA, 2001b), Derrida mais uma vez dá continuidade ao exercício crítico à teoria de Saussure, enumerando alguns pontos que realçam a ligação do linguista ao pensamento metafísico ocidental.

Num primeiro plano, Derrida ilustra que o avanço alçando por Saussure inevitavelmente esbarra na própria limitação do conceito de signo, pois, a dualidade que habita no seu interior carrega consigo todos os pressupostos da linguagem metafísica. Ou seja,

a dicotomia interna do signo – significado e significante – garante a articulação da idéia de um significado transcendental e, ao reproduzir as oposições binárias inteligível-sensível, mantém o conceito de signo solidário a tradição metafísica.

A estrutura do conceito de signo também leva a Saussure privilegiar a fala, chegando até mesmo a ressaltar um suposto liame natural entre o pensamento e a voz. Dessa forma, segundo Derrida, contrariando o motivo crítico mais interessante de seu *Curso*, Saussure inverte os padrões reguladores, fazendo da linguística o modelo regulador de uma semiologia, quando, na verdade, a linguística deveria ser apenas uma parte da semiologia geral. A consequência desse gesto impede o deslocamento da estrutura hierarquizante entre a idealidade do significado e a dimensão empírica que se expressa por meio da voz:

O conceito de signo (significante/significado) carrega em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância fônica e de erigir a linguística em “padrão” da semiologia. A *phoné* é, efetivamente, a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho a consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do “conceito” um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, que parece não exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época. (DERRIDA, 2001b, p. 28).

O apagamento do significante de que fala Derrida só pode ser compreendido quando se restringe a noção de signo apenas ao signo fonético. Quando Saussure estipula que o signo linguístico é uma entidade psíquica de duas faces, para Derrida, essa proposição, tomada em seu sentido mais rigoroso, dificilmente poderia ser estendida a todos os signos, sejam eles fonéticos ou não. Ademais, alerta Derrida, que somente quando o signo fonético é erigido a qualidade de modelo de todos os signos que a semiologia geral pode ser inscrita numa psicologia, como pretende Saussure. Logo, a estrutura do signo remete Saussure um psicologismo e a necessidade de transformar o signo fonético em padrão de sua Semiologia.

Outro ponto importante a ser destacado é o princípio da arbitrariedade do signo. Em Saussure vimos que o signo linguístico é arbitrário, isso significa que o signo é imotivado, independente de qualquer relação exterior, sendo significado e significante os elementos constitutivos da unidade que é o signo. O princípio da arbitrariedade supostamente deveria abranger toda a extensão do signo, impedindo a distinção entre signo linguístico e não-linguístico. Todavia, para Saussure, a tese da arbitrariedade só encontraria espaço no interior

de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral. Dito de outro modo, a arbitrariedade estaria adstrita à relação natural entre os significantes fônicos e seus significados em geral.

A limitação da aplicabilidade da arbitrariedade do signo é para Derrida um equívoco na teoria de Saussure. Como expõe Derrida na *Gramatologia*, ao considerar a totalidade dos signos, sejam eles falados ou não, bem como a imotivação que lhes é inerente, não caberia entre eles qualquer hierarquia ou subordinação natural. A idéia de um liame natural entre sentido e voz contradiz a tese da arbitrariedade do signo e consolida a subordinação da escritura à fala.

Com a dissolução da hierarquia imposta pelo liame natural do som, libera-se um campo para o surgimento da noção de escritura como instituição durável de todo e qualquer signo. Isso porque, como salienta Derrida:

Se “escritura” significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é este o único núcleo irreduzível do conceito de escritura), a escritura em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos. (...) A ideia mesma de instituição – logo, do arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da escritura e fora do seu horizonte. Isto é, simplesmente fora do próprio horizonte, fora do mundo como espaço de inscrição, abertura para a emissão e distribuição espacial dos signos, para o jogo regrado de suas diferenças, mesmo que fossem “fônicas”. (DERRIDA, 2008, p. 122).

Para finalizar este tópico, relembremos que nossa intenção foi de apenas articular alguns pontos da extensa crítica de Derrida a semiologia saussureana. Com isso, acreditamos ter demonstrado como a teoria do signo de Saussure se desliga em determinados momentos da tradição metafísica e como Derrida agrava o movimento iniciado por Saussure, invertendo a submissão da escritura à fala, descolando a escritura para um novo espaço no qual ela reaparecerá como um encadeamento de *rastros* (noção que discorreremos a seguir) entendido como jogo de referencialização.

A seguir veremos mais de perto como a escritura derridiana ultrapassa a noção metafísica de linguagem e, a partir de então, a necessidade da estratégia desconstrucionista operar através de unidades de simulacros chamadas por Derrida de *indecidíveis*.

2.5 Escritura, Rastro e *Différance*⁶⁸: os principais operadores da Desconstrução

Nesta última etapa deste capítulo, iremos acompanhar o movimento de aparição da escritura e como esse “conceito” desestabiliza as estruturas da linguagem, liberando a passagem para o acontecimento daquilo que até então era reprimido pela linguagem. Com o acontecimento da escritura, veremos que não mais poderemos lidar com o aparato conceitual da tradição. Desse modo é que para seguir as trilhas da desconstrução, será imprescindível se valer de “*quase-conceitos*”, os quais escapam a lógica da identidade e descartam a exigência da *presença*.

Além disso, cabe desde já indicar que os operadores da desconstrução de vislumbraremos a seguir são aqueles que empregaremos com mais frequência para o desenvolvimento da desconstrução da questão do homem. Isso não significa que no pensamento derridiano não exista outros *indecidíveis* ou que os demais sejam de menor importância. A opção por investigar, ainda que de maneira breve (pois uma pesquisa aprofundada escaparia ao nosso escopo maior), a escritura, o rastro e a *différance* foi determinada pela relevância temática, tendo em vista que eles serão de grande valia na etapa final de nossa investigação.

Dissemos anteriormente que se é viável conferir a desconstrução algum tipo pretensão, talvez ela se faça mais positiva ao denunciar o caráter logocentrista do pensamento metafísico que, desde suas origens, defendeu a existência de um significado transcendental, privilegiado em relação a todos os significantes decorrentes desse sentido original. É partindo desta nossa consideração que abrimos este tópico e damos início a elucidação da escritura.

Para Derrida o conceito tradicional de linguagem, notadamente metafísico, deve dar lugar ao que se convencionou chamar de *escritura* (*écriture*). Na concepção tradicional de linguagem, a escritura seria apenas um significante que atuaria como mero suplemento da fala – *phoné*; significante privilegiado, pois se relacionaria imediatamente com o significado,

⁶⁸ Quanto à opção de manter o termo em francês, seguimos a orientação de Evando Nascimento: “A tradução destes termos (derridianos) será sempre problemática, alguns deles encontram palavras mais ou menos equivalentes em português, enquanto outros devem permanecer in-traduzidos, aproximadamente pelas mesmas razões que se evita cada vez mais na França traduzir o *Dasein* de Heidegger. Antes de tudo para evitar destruir o jogo textual de partida, que se reduziria a mera formulação conceitual” (NASCIMENTO, 1999, p. 89).

constituindo mesmo uma unidade (*logos* – essência da linguagem – unidade de voz e sentido). Por essa razão Derrida acusa a metafísica de ser *fonologocêntrica*.

Num contexto que excederia a linguagem, a escritura rompe com a ideia de um significado em si (que estaria fora de um sistema linguístico-conceitual) de modo que os significantes não mais teriam a função de se remeterem a um sentido já previamente existente. Com isso Derrida não pretende abolir a existência do significado, contudo

é necessário pôr sob permanente vigília crítica a suposta presença de um sentido originário, auto-idêntico, intacto, homogêneo, pré-existente à sua condição de estar referido – e, portanto, de já estar contaminado – por uma palavra ou, na terminologia de Saussure, por um significante falado ou escrito. Em outros termos, o que recai sob permanente vigília crítica não é a referência ao sentido, mas sim a pretensão de que o sentido referido já lá estivesse, plenamente presente e dado a si mesmo, antes da própria referência (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 18-19).

Nesse novo registro, o significante só poderá atuar como unidade de significação quando conjugado com os demais significantes dentro de um mesmo sistema linguístico. Fora desse sistema o significante não aponta para significado algum. Nas palavras de Derrida:

deixando de designar a película exterior, o duplo inconsciente de um significante maior, o significante do significante – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem. Não que a palavra “escritura” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatada-se e apaga-se a si mesma na própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. (DERRIDA, 2008, p. 8).

A noção de escritura, muito diferente do que a palavra poderia insinuar, não tem o escopo de privilegiar o ato de escrever. Se assim fosse, o centro que estrutura o conceito tradicional de linguagem permaneceria intocado e, por conseguinte, Derrida nada mais faria do que repetir o gesto metafísico. Todavia, a escritura se assemelha a um procedimento documental. Sobre esse procedimento, repetimos aqui a excelente analogia elaborada por Dirce Nigro Solis:

Muito ao contrário, a definição de escritura, tal como Derrida a entende, não privilegiará o ato de escrever, mas sim o ponto de vista do “usuário deste arquivo” que, ao ter acesso ao mesmo, estará diante de um conjunto de informações ali guardadas, sobre as quais não possui nem uma posição fechada nem o conhecimento da intencionalidade que presidiu ao arquivamento de tais informações. (SOLIS, 2009, p. 51).

Assim sendo, a “lógica” da escritura pode ser descrita da seguinte forma: *i*) não há possibilidade de existência de um significado transcendental, *ii*) fala e escrita como significantes só podem ser encarados como unidades de significação quando cotejados com outros significantes no interior de um conjunto linguístico. Isso nos conduz a conclusão de que se não há significante em si, muito menos significado em si, todo o sistema funciona em regime de *diferencialidade*. Diferença aqui não consiste no confronto de coisas existentes em si mesmas, pois agora o que é primeiro não são as coisas em si (significantes ou significados em si), “mas uma diferencialidade, um sistema de diferenças; diferenças internas em que se configura um sistema de diferenças, mas também diferenças entre diferentes sistemas de diferenças” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 19-20).

Ao negar a existência de um significado transcendental, Derrida vai desprivilegiar não só a dimensão transcendental do signo como também negar possibilidade do signo suportar em si mesmo um pretenso liame natural entre significante e significado. Para nosso filósofo, o significado é o efeito do entrelaçamento de significantes dispostos em uma verdadeira cadeia de remessas infinitas de significantes a outros significantes. É nessa contínua sucessão de remessas que vigora a ideia derridiana de jogo de referências, no qual um significante nunca é por si, mas, ao contrário, depende incessantemente do seu anterior e do seu posterior. Nas palavras de Geoffrey Bennington:

No sistema de diferenças que é a língua, todo o significante funciona remetendo a outros significantes, sem que se chegue nunca a um significado. (...) Um significado não é mais do que um significante posto numa certa posição por outros significantes: não existe significado ou sentido, só há “efeitos”. (DERRIDA; BENNINGTON, 1994, p. 34).

É preciso também ter em mente que dentro desse jogo referencial da escritura o significante não estaria sendo alçado ao local privilegiado que sempre foi reservado ao significado na tradição metafísica. Se de fato há uma inversão dos termos logocentristas é para que logo após essa inversão se imponha um deslocamento. Com o deslocamento da estrutura primária da linguagem, dá-se a escritura como uma referencialidade aberta, onde não há mais lugar para um querer-dizer original – expurgo da *presença*, da origem, do centro. A polissemia como prisma semântico de um sentido original dá passagem a disseminação de *raistros* (noção derridiana que será melhor explicitada a seguir). Quanto à diferença entre as noções de polissemia e disseminação, pontua Paulo Cesar Duque-Estrada em *Derrida e a Escritura*:

Promover a polissemia dos conceitos, multiplicar identidades, não é, na verdade, o que interessa à desconstrução [...]. Derrida opõe à ideia de polissemia a sua ideia de polissemia a sua ideia de disseminação que não diz respeito aos múltiplos sentidos, aos vários níveis semânticos, que possam eventualmente se desdobrar a partir de um dado conceito que, uma vez enriquecido em sua própria variedade semântica, aponta para a promessa de uma derradeira síntese futura de todos os seus níveis semânticos. Uma síntese derradeira que venha restituir a plenitude a plenitude de uma palavra integral. A disseminação, no sentido derridiano, não se deixa absorver pela esfera semântica. Ao contrário, como o próprio Derrida diz, a propósito da disseminação, “a força e a forma de sua ação perturbadora fazem explodir o horizonte semântico” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 13).

Com essas considerações, somos igualmente autorizados a refletir que se tudo está resumido à escritura, a palavra falada perde a propriedade de transmitir a verdade. Isso ocorre porque, segundo Carla Rodrigues, “desloca-se da ideia de que a voz, como sinal de presença viva de quem fala, é garantia de verdade ou expressão de essência” (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 98).

Para pensar essa trama de significação, Derrida não poderia manter a estrutura do signo. Quando consideramos a escritura, não podemos mais dizer que há signos, seja no sentido tradicional do termo ou até mesmo levando em conta os avanços da semiologia saussureana. Quanto à dinâmica da escritura, podemos ainda fornecer os seguintes esclarecimentos:

Todo querer dizer e toda expressão de sentido, toda subjetividade e toda a objetividade, toda “interioridade” e toda “exterioridade”, já se entrecruzam neste sistema diferencial de rastros que abole o domínio do “enquanto tal” ou do “em si” e, portanto, também o domínio das oposições binárias, numa palavra, o domínio da presença. (...) Significante do significante do significante do significante...., sistema diferencial de rastros em que se configuram sistemas lingüísticos, com sua lógica interna, suas referências e significados, a arqui-escritura ou simplesmente escritura, conceito econômico de rastros, se emancipa e, como diz a *Gramatologia*, “começa a ultrapassar a extensão da linguagem”. (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 26).

A operação desse sistema de diferencialidade provoca o rompimento com a ideia de origem e expõe todo o pensamento a uma alteridade impossível de ser apreendida. Dada à referida impossibilidade, a desconstrução passa a lidar com unidades de simulacro que estão para além de e “entre” toda e qualquer oposição binária operada pela metafísica, produzindo um efeito de *milieu* (um meio que se sustenta entre dois termos). Esses simulacros, não podem ser definidos nem como isto, nem como aquilo, já que escapam a lógica da presença

ou ausência. Essas unidades de simulacros são os operadores da desconstrução e aludidos como *indecidíveis*⁶⁹ no pensamento derridiano.

Na medida em que os indecidíveis anunciam uma relação de exposição à alteridade que sempre escapa da dualidade metafísica da *presença-ausência*, eles, os indecidíveis, não são, portanto, nem palavras nem conceitos, mas sim o que Derrida também chama de *quase-conceitos*, já que não obedecem à lógica opositiva dos universais.

Para o desenvolvimento deste trabalho, consideramos necessário, ainda que de modo conciso, tecer algumas considerações sobre outros dois operadores da desconstrução, intimamente ligados à escritura, são eles: o rastro e a *différance*.

Quanto ao rastro (*trace*)⁷⁰, primeiramente, faz-se necessário observar que ele opera um sistema de diferenças que não se opõe à presença, porém, com ela não se confunde. No regime de escritura, devido ao jogo diferencial, cada elemento de significação só poderá funcionar enquanto tal devido a toda cadeia de signos que ele mesmo carrega e suporta. Na ordem do discurso a significação somente é obtida porque se contrapõem ou entram em contraste, em um regime de diferenças, todos os elementos de um mesmo sistema linguístico. Como nos ensina Derrida:

seja na ordem do discurso falado ou discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada “elemento” – fonema ou grafema – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. (DERRIDA, 2001b, p. 32).

Nesse sentido, o rastro subverte a lógica do *presente* ou da *presença do presente*, uma vez que cada elemento do sistema não está presente ou ausente. A dicotomia presença/ausência fica restrita ao discurso metafísico. A aludida dicotomia somente se sustenta porque “subjacente” a ela já se orquestrou o jogo de diferença que a tornou possível. No caso, presença e ausência já carregam uma o rastro da outra no interior de um sistema

⁶⁹ Derrida nos diz que os indecidíveis “são unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas que não se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe e a desorganizam, sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (...). Nem/nem sendo ao mesmo tempo ou bem isso, ou bem aquilo”. (DERRIDA, 2001b, p. 49-50).

⁷⁰ Quanto ao emprego da palavra rastro, optamos seguir a recomendação do tradutor do texto *La Différance* para edição brasileira, a qual passamos transcrever: A palavra francesa “*trace*” não deve ser confundida com traço (em francês: “*trait*”), designando, pelo contrário, os vestígios, as marcas deixadas por uma ação ou uma passagem (DERRIDA, 1991, p. 43).

referencial em que, à rigor, nenhum dos elementos do par pode ser pensado sem que o outro não esteja já pressuposto.

Como visto, o rastro realiza um abalo na estrutura da metafísica da presença, abolindo o domínio do “enquanto tal” ou do “em si”, tendo em vista que qualquer subjetividade, objetividade ou idealidade, já são apenas efeitos do jogo diferencial de rastros. Nesta ótica, o rastro representa o próprio movimento da alteridade, como aquilo que não mais pode ser capturado pelo discurso da presença. Sobre o pensamento do rastro, Derrida nos mostra em *Gramatologia* que:

A presença-ausência do rastro, o que não se deveria sequer chamar sua ambigüidade mas sim seu jogo (pois a palavra “ambigüidade” requer a lógica da presença, mesmo quando começa a desobedecer-lhe), traz em si os problemas da letra e do espírito do corpo e da alma e de todos os problema cuja afinidade primeira lembramos. Todos os dualismos, todas as teorias da imortalidade da alma ou do espírito, tanto quanto os monismos, espiritualistas ou materialistas, dialéticos ou vulgares, são o tema único de uma metafísica cuja história inteira teve que tender em direção à redução do rastro. A subordinação do rastro à presença plena resumida no *logos*, o rebaixamento da escritura abaixo de uma fala sonhando sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia determinando o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como parusia, como vida sem diferencia: outro nome da morte, historial metonímia onde o nome de Deus mantém a morte em respeito. (DERRIDA, 2008, p. 87)

O *quase-conceito* de rastro é incompatível como algum tipo de fundamento ou origem pura, pois, com o rastro, qualquer estrutura se significação só pode ser compreendida como algo que não permanece e se mantém enquanto tal, que ciclicamente se desconstrói e se reconstrói de outra maneira, repetindo esse movimento ao infinito. Um jogo referencial de rastros sem começo e sem fim, sem origem e sem *telos*, tal é esse “sistema” que não se deixa mais traduzir pelo conceito de linguagem.

Por outro lado, se o que há pouco vimos como escritura já compreende a noção de rastro, então podemos entender junto a Derrida que a cadeia de rastros que emerge e se constitui por meio de diferenças é uma textualidade ou simplesmente um texto⁷¹.

Resumir tudo a uma textualidade implica em trabalhar para além das oposições foradentro. Quando Derrida menciona que “*não há nada fora do texto*” (“*Il n’y a pas de hors-*

⁷¹ Como bem observa Pierre Aubenque em *Desconstruir a Metafísica*: Essa estrutura em rede não precisa de nenhuma presença: nem da presença de um significado distinto de um significante, nem da presença em si de um sujeito que insinuaria um querer dizer e, por aí, uma direção, um *telos*, um jogo de significantes. Se a presença de um sujeito é requerida pela palavra pronunciada e trocada, a escrita funciona como um sistema de sinais que se remetem uns aos outros e cuja referência recíproca constitui um texto. Este se caracteriza pela ausência de um centro, que seria o significado último, o significado do significante é um outro significante, e esses movimentos laterais se sucedem ad infinitum, construindo a própria textura do texto (AUBENQUE, 2012, p. 63-64).

texte”), isto não significa que tudo estaria inserido dentro de um texto, criando uma zona exterior de exclusão onde habitaria um nada. Um texto só pode ser um texto porque ele já está desde sempre em um contexto, sendo certo que para analisar este contexto, devemos saber que ele já nos remete a outro contexto, que sucessivamente nos remeterá a infinitos contextos. Nesse sentido, o texto, a textualidade, a malha infinita de rastros que se movimenta por meio de sucessivas remessas é marcada diferença.

O jogo de diferenças que se dá no rastro não é da ordem das diferenças simplesmente dadas, ligada ao discurso da identidade. Como dissemos, o rastro desloca o discurso da presença a si porque o que quer que se apresente, se apresenta a partir de uma diferencialidade. Logo, a diferença que passaremos a tratar se insere no contexto da *différance*⁷².

A *différance* escapa a dicotomia norteadora da metafísica, ou seja, ela não se encontra no horizonte do sensível ou inteligível, pois, ao contrário, é ela mesma que sustenta essa oposição. A *différance* é o processo de cisão que tem como efeito a produção das diferenças opositivas.⁷³ Contudo, essas oposições, em um momento ou outro, acabam por subordinar o movimento da *différance* à presença de um valor ou de um sentido que seria anterior à diferença, mais originário que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de *significado transcendental*.

Derrida no texto *La Différance* (DERRIDA, 1991) relembra que o verbo *diferir*, que provém do verbo latino *differre*, comporta igualmente dois sentidos distintos. Assim sendo, um dos sentidos é *diferir*, demorar, dilatar, adiar, prorrogar, delongar, esperar ou aguardar. Segundo Derrida, este primeiro sentido está ligado à ideia de tempo, pois, *diferir* se liga a tudo relativo *ao* tempo e aquilo que se dá *no* tempo; *diferir* e *temporizar* seriam termos

⁷² Diferença em francês se escreve *différence* (com *e*). Derrida troca o *e* pelo *a*, cunhando a palavra *différance* (que não mais pode ser traduzida meramente como diferença). O neografismo de Derrida nomeia provisoriamente o conceito de *différance*, que não é uma letra, palavra ou mesmo um conceito. A diferença entre as duas notações (“a” e “e”) permanecem gráficas, podendo se escrever ou ler, mas não ouvir. A diferença gráfica, marcada na diferença entre o *e* e *a*, escapa à ordem do sensível, fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente. Escapa também à inteligibilidade, pois não se oferece como presença, como objeto submetido à objetividade da razão, remetendo para uma ordem que não se deixa compreender na oposição fundadora da metafísica entre sensível e o *inteligível*. (PUC/RJ, 1976. p. 22).

⁷³ Com diz Derrida: Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigência clássica, diríamos que “*différance*” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos (modificado) (DERRIDA, 1991, p. 39).

equivalentes. Então, o diferir seria a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação. Esse sentido temporizador não se encontra no *diapherein* grego – que é dotado de um único sentido. Este sentido temporizador faz com que o *differre* latino signifique bem mais do que a tradução do grego para o latim (DERRIDA, 1991, 38-39).

O *diapherein* grego comporta apenas o sentido mais comum e mais identificável no verbo *diferir*, segundo o qual significa não ser idêntico, ser outro, discernível, dessemelhante, distinguir-se, opor-se, divergir, discordar. Este segundo sentido de *diferir*, Derrida faz corresponder ao *espaçamento*. Com isso, *espaçamento* corresponde a distinção, intervalo, espaço que separa e permite a distinção.

Para Derrida a palavra *différence* com “e” corresponde a pluralidade do verbo *diferir* e exclui tanto o valor de temporização, bem como o de *espaçamento* (*polemos*, divergência, polêmica, guerra, dissensão). O “a” em *différance* viria a compensar essa deficiência, ou melhor, serviria para ligar temporização e *espaçamento*.

Dessa forma, a *différance* comporta dois valores: o de temporização (*temporisation*) e *espaçamento* (*espacement*). O primeiro valor indica uma mediação temporal que sempre suspende a consumação do desejo de totalização da *presença*; é o desvio que impede que algo seja por si, *enquanto tal*. O *espaçamento*, noção intrínseca à temporização, faz com que um elemento signifique a partir do rastro de outros elementos já inseridos numa cadeia de rastros, porém, a partir de um intervalo (ou distância) que o separe daquilo que não é ele próprio para que ele possa ser ele próprio. Os dois valores expressos em *différance* traduziriam o rastro original como re-interpretação de uma origem não simples em termos de linguagem, cujo conceito se deixaria dominar pela metafísica da *presença*.

Seria legítimo, então, neste ponto indagar: *o que é a différence?* Tal questão arrasta consigo outras como: *quem produz a diferença?* *O que se difere na diferença?* Esse conjunto de perguntas, que surgem naturalmente ao se deparar com determinadas exposições sobre a *différance*, são altamente problemáticas e não há chances de serem respondidas senão por um desvio. Perguntas elaboradas sob a égide do “quem”, “o que é” ou “o quê” já requisitam necessariamente uma resposta associada à existência de um ente-presente, seja ele na forma de um sujeito, uma coisa ou uma origem qualquer. Tentar responder sobre a *différance* na esteira dessas perguntas é reproduzir, por mais uma vez, o gesto metafísico, que colocaria a *différance* uma posição de derivação ou subordinação a um suposto ente-presente.

Pelo que tentamos demonstrar até o momento, *différance* não pode consistir ou resumir-se a nenhuma estrutura ôntico-ontológica, muito menos pode ser enquadrada na divisão inteligível-sensível, dicotomia essa fundadora da metafísica. Podemos dizer, não sem alguma possibilidade de equívoco, que a *différance* engendra o incapturável movimento de alteridade; ela perfaz o jogo (que não tem início e nem fim) de produção de identidades, permitindo vir à luz as diferenças opositivas. *Différance* não é origem ou fundamento, uma vez que tais valores estão atrelados à ideia de *presença*. Se em algum ponto chegamos a falar em origem, essa denominação deve ser compreendida como uma “origem” não plena:

O que se escreve *diferença* (*différance*) será, portanto, o movimento de jogo que “produz”, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença (*différance*) que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença (*différance*) é a “origem” não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. (DERRIDA, 1991, p. 43).

Sabemos agora que a *différance* pode ser regida pela lógica da identidade, mas ao contrário, ela permite a produção de identidade e diferenças ao mesmo tempo em que excede e se coloca “entre” as oposições operadas no âmbito metafísico. As “marcas” da temporização e espaçamento atuam como produtores do efeito diferencial por meio de uma disseminação ao infinito. Nesse pensamento da disseminação, não há abertura para se pensar uma unidade original que venha a garantir a existência de uma presença plena. Com essas observações queremos dizer que o pensamento derridiano não tem por escopo fundar um novo tipo de ontologia e, ainda que a desconstrução colha seus frutos na destruição heideggeriana, a *différance* não expressa o Sentido do Ser, a Verdade ou a Essência do Ser. A *différance* é efeito e produtora de efeitos, não havendo uma causa eficiente que a justifique. Nela só há efeitos, de efeitos inseridos em uma cadeia de efeitos sucessivos que se dissemina ao infinito.

A partir dos apontamentos anteriores não fica difícil vislumbrar que o movimento da *différance* é responsável pela construção das oposições clássicas da metafísica (sensível-inteligível, essência-aparência, natureza-cultura, etc.), sem que ela mesma possa ser reduzida a uma de suas categorias. Se a *différance* abre o espaço para o surgimento das diferenças, ao mesmo tempo, em seu próprio movimento, ela deve “apagar-se” ou retrair-se. Não é outra a lição de Derrida, vejamos:

Mas o trabalho da escritura e a economia da diferença (*différance*) não se deixam dominar por esta conceitualidade clássica, por esta ontologia ou esta epistemologia. Elas lhe fornecem, ao contrário, suas premissas escondidas. A diferença (*différance*) não *resiste* à apropriação, ela não lhe impõe um limite exterior. Começou por *encetar* a alienação e termina por deixar *encetada* a reapropriação. Até a morte. A morte é o movimento da diferença (*différance*) enquanto

necessariamente finito. Isto significa que a diferença (*différance*) torna possível a oposição da presença e da ausência. Sem a possibilidade de diferença (*différance*), o desejo da presença como tal não encontraria sua respiração. Isto quer dizer ao mesmo tempo que este desejo traz nele o destino de sua insaciedade. A diferença (*différance*) produz o que proíbe, torna possível aquilo mesmo que torna impossível. (DERRIDA, 2008, p. 176).

O atuar da *différance* provoca libera o campo para o insaciável desejo de consumação plena de uma presença. Mas, em seu próprio movimento, a *différance* é um interdito ao extravazamento desse desejo, ou seja, ela dissemina um desejo que incessantemente é alimentado, porém, nunca poderá ser consumado.

A *différance*, então, seria a diferencialidade da diferença, aquilo que difere e autoriza qualquer diferença. Assim sendo, a *différance* seria muito mais orientada por uma verdadeira indiferença. Contudo, convém lembrar que a *différance* não é sinônimo de um pensamento de nada com nada, o que nos conduziria a um incontornável nihilismo. Ao contrário, *différance*, assim como toda a desconstrução derridiana, pretende realçar as diferenças produzidas pela linguagem, expondo a estrutura logocêntrica das quais são erigidas e a urgência de um deslocamento para além dessas mesmas oposições hierarquizantes.

Ainda sobre a *différance*, consideramos importante encerramos este capítulo com o alerta feito por Paulo Cesar Duque-Estrada em *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida* sobre os enganos que muitas vezes gravitam em torno deste operador da desconstrução:

O que poderia nos levar a concluir, apressadamente, que, por dizer respeito a uma diferencialidade primordial, que não chega a ser diferença entre nada especificamente, diferença de nada com nada, a *différance*, apesar do que parece sugerir esse nome, viria a abolir todas as diferenças, todas as distinções – comprometendo seriamente o rigor do pensamento –, fazendo-as todas retroceder à onipresença de uma grande indiferenciação, chamada com este nome enganoso de *différance*; diferença de nada com nada. Justamente ao contrário disso, o pensamento da *différance* pretende não abolir, mas sim refinar o tratamento das diferenças, respeitar a sua natureza, a sua constituição que, como quer mostrar esse pensamento, vai muito além, está longe de se reduzir à estrutura de uma simples oposição binária. (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52).

Como podemos observar ao longo deste capítulo tentamos, ainda que de maneira sucinta, traçar um caminho pela filosofia de Jacques Derrida com a finalidade de lançarmos as bases de compreensão da desconstrução como estratégia de pensamento.

Uma vez encerrada esta etapa, seguiremos agora, munidos com algumas noções do pensamento desconstrutor, para a investigação sobre a desconstrução da questão do homem e a possibilidade de deslocamento desta mesma questão. O resultado dessa investigação nos conduzirá para o âmbito, que com muitas reservas, denominamos de ético.

3 A DESCONSTRUÇÃO DO HUMANISMO E O ÉTICO COMO HOSPITALIDADE

3.1 Interlúdio

Nos tópicos anteriores deste texto tivemos a oportunidade de acompanhar a situação da questão do homem no pensamento de Michel Foucault e, ainda, o que nos meios acadêmicos convencionamos chamar de desconstrução; título esse incorporado ao trabalho filosófico de Jacques Derrida.

A disposição dos capítulos anteriores, dentro de nossa perspectiva, foi aquela que melhor se ajustou as nossas pretensões. A explicação para isso se deve ao fato de que com a notável explanação de Foucault, acreditamos ter escolhido uma das vertentes de pensamento mais fecundas do século XX para apresentar uma estrutura de formação da questão do homem. Posteriormente, discorrer sobre a desconstrução derridiana tornou-se uma etapa necessária ou, ainda, o “terreno” de preparação para a desconstrução da questão do homem. Então, agora, dando prosseguimento aos nossos estudos, convém interrogamos sobre os rumos que pretendemos tomar para concluir a nossa tarefa. A seguir teceremos um breve comentário sobre esse ponto.

Desde o momento em que começamos a trabalhar na esteira do pensamento derridiano sempre tentamos enfatizar seu caráter aberto e labiríntico. Ao ingressar nesse labirinto sem nenhum “fio de Ariadne” para nos socorrer, sabíamos, de antemão, que não haveria trilhas predeterminadas a se percorrer e, menos ainda, se conseguiríamos encontrar alguma saída desse labirinto. Dada essa configuração, não é difícil concluir que estamos na lida com um pensamento da aporia ou aporético. Diferentemente da concepção clássica de aporia que a tradição nos transmite – ou seja, a impossibilidade de se transpor ou superar paradoxos estruturados através de uma indagação, razão pela qual não encontraríamos uma resposta

definitiva que viesse a fechar ou totalizar uma questão – a desconstrução enxerga uma positividade nas aporias do pensamento⁷⁴.

No âmbito da desconstrução as aporias adquirem um novo relevo, de modo que agora elas não mais são encaradas como um ponto de interdição ou bloqueio ao avanço do pensamento. Ao contrário, as aporias são tidas como ponto de partida para repensar os problemas da tradição e assim trazendo à tona aqueles elementos que restaram recalcados pela força prescritiva dessa mesma tradição filosófica que herdamos.

Uma vez posicionadas as coisas sob este ângulo, certamente não seria um erro nos considerarmos herdeiros. Em nosso contexto de trabalho podemos dizer que somos herdeiros de uma questão vigente ainda nos dias atuais – *o que é o homem?* O que significa, nos dias de hoje, o humanismo? O que representa um pensamento que apreende e universaliza cada singularidade por meio da fórmula: *nós-os-homens?*

Se de um lado nos é legada a questão do homem, de outro lado e de alguma maneira, também somos herdeiros do pensamento da desconstrução, aquele transmitido através das obras de Derrida. Nesses termos, podemos nos colocar na condição de *herdeiro* e, como tal, é preciso perguntar: como, num duplo gesto, podemos assumir a responsabilidade de tratar o legado da questão do homem sob a perspectiva da desconstrução?

Em poucas palavras, o herdeiro, *ser-na-condição-de-herdeiro*, implica em receber, usar e gozar aquilo que transmite a partir do evento morte. Nesse movimento há uma troca, transmissão, uma passagem, enfim, uma tradição. Entretanto, para o pensamento da desconstrução, o herdar representa mais do que um simples receber ou dispor. A leitura desconstrutora entende a herança como uma tarefa, um trabalho de se situar na *latitude essencial de liberdade*⁷⁵ daquilo que recebemos como herança e, a partir de então, conduzir

⁷⁴ Vale destacar o comentário de Paulo Cesar Duque-Estrada sobre a importância das aporias para a desconstrução: Uma característica desse pensamento [...] é o deslocamento de ênfase que, do plano da formulação de questões e respostas, problemas e soluções, passa a recair sobre o plano das aporias, das contradições, dos investimentos arbitrários, das denegações, enfim, dos fatores de complicação de toda a ordem que fazem parte, e que, para a desconstrução, *necessariamente* fazem parte da formulação de toda questão e toda resposta, de todo problema e toda solução. Tais fatores, na perspectiva de um tal pensamento, são partes integrantes, *constitutivas*, de toda e qualquer verdade (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 34 – grifos do autor).

⁷⁵ O termo empregado em nosso texto é de Geoffrey Bennington. Apesar de Bennington cunhar a expressão para advertir sobre a tarefa de leitura de um texto, podemos transpô-la, sem maiores problemas, para nossos propósitos. Afinal, a leitura de um texto já é realizada desde logo a partir da condição de herdeiro. Achamos interessante transcrever o trecho o qual Bennington pensa a questão da leitura, mas que também é possível pensarmos em termos de herança. Observe-se: Nenhum texto pode eleger como *necessária* alguma leitura particular de si mesmo (o texto das leis talvez o mais claro exemplo aqui: as leis tentam excluir qualquer leitura

um manejo inventivo desse mesmo legado. Isso significa que uma herança nunca é dada por completo, mas está sempre *por vir*. Em *Espectros de Marx*, Derrida (1994, p. 33) nos faz confrontar com a condição de herdeiro:

Consideremos, em primeiro lugar, a *heterogeneidade* radical e necessária de uma herança, a diferença sem oposição que deve caracterizá-la, um “disparate” e uma quase justaposição sem dialética (o plural do que chamaremos mais adiante de *os* espíritos de Marx). Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na *injunção de reafirmar escolhendo*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam na mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um segredo – que diz “leia-me, alguma vez será capaz?”. A escolha pedida por toda reafirmação de herança diz respeito também, exatamente como memória, à condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado. A injunção (escolhe e decide no que herdas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, rasgando-se, deferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes – e com diversas vozes. (Grifos do autor).

Dessa maneira, escrever sobre a desconstrução e o homem, ou, ainda de forma mais abrangente, escrever a partir de Derrida, nos obriga a dialogar com a questão da herança⁷⁶. Em nosso trabalho, como não poderia deixar de ser, recepcionamos a questão do homem em cotejo com a desconstrução em termos de herança. Por isso, nos sentimos imbuídos da tarefa ou, melhor, da promessa de tentar desconstruir o pensamento do homem e proceder um

outra que não aquela “intencionada” pelo legislador, tentam constranger a leitura a *essa única* leitura, mas demonstram, nos extraordinários esforços que se encontram ali envolvidos, a impossibilidade mesma desta tarefa); mas, da mesma forma, nenhum texto pode abrir-se a *qualquer* leitura (nenhum texto é *absolutamente indeterminado* quanto às suas possibilidades de leitura). Os textos pedem leitura, *clamam por leitura*, mas não por qualquer leitura; eles deixam aberta uma latitude essencial de liberdade, que é o que precisamente constitui a leitura *como* leitura, algo mais que uma passiva decifração. Não haveria prática ou instituições de leitura sem essa abertura, e sem *o permanecer* em aberto dessa leitura (a hermenêutica é o sonho de fechamento dessa abertura). [...] Segue-se que a leitura tem o dever de respeitar não apenas os “desejos” do texto (sua leitura mais obviamente mais obviamente programada de si mesmo), mas também a abertura que abre uma margem de liberdade em relação a tais desejos, e sem a qual tais desejos não poderiam sequer ser registrados ou reconhecidos. [...] Um texto é um texto apenas quando minimamente legível nesse sentido, e isso significa que pode ser sempre lido *diferentemente* no que diz respeito à forma como ele gostaria de ser lido (BENNINGTON, 2004, p. 12-13 – grifos do autor).

⁷⁶ Sobre a problemática sempre intrincada de *escrever sobre*, vale transportar para nosso texto as excelentes considerações presentes no artigo *AvidaAmorte: 10 anos sem Derrida*. Dessa forma, citemos a seguinte passagem: A questão do sobre também nos remete a um incedível devido a sua dupla injunção na qual, o *sobre*, possibilita a compreensão do por cima de (por cima da superfície, por cima do corpo) e do a respeito de (a respeito de alguém que subjaz no texto). Escrever sobre, sobre um corpo, sobre um suporte, não mais estaria comprometido com a dependência da escrita ao papel, em representar no papel, no suporte, o que se quer dizer. Escrever sobre o corpo é escrever sobre a escrita, escritura sobre escrita, corpo sobre corpo (SOLIS; MORAES, 2014, p. 101).

deslocamento rumo à abertura do por vir, ao outro que chega, a bem dizer, em direção à alteridade. Dito de outro modo, nosso tema de trabalho exige o esforço de não só repetir aquilo que nos foi legado pela tradição filosófica ao longo de sucessivas décadas, mas também dar um novo sentido para esse legado, ampliando-o para além daquilo que nos foi legado. Para tentar cumprir essa promessa é necessário escrever de diferentes modos e adotando múltiplas estratégias. Considerando o que acaba de ser explicado, as linhas a seguir ditarão um pequeno roteiro para prosseguir em nossa caminhada através da desconstrução do humanismo e o deslocamento para o ético.

Nesta passagem rumo à etapa final de nosso trabalho devemos nos perguntar: existiria uma estratégia desconstrutiva mais adequada para ser aplicada a questão do homem? Seria possível eleger um padrão estratégico com a finalidade de provocar um abalo total sobre a estrutura da antropologia filosófica? Ou ainda, podemos simplesmente “mudar de terreno” e saltar para fora da clausura do pensamento humanista-metafísico?

Essas são questões duríssimas de enfrentar. Porém, de outro lado, as indagações expostas acima nos colocam numa situação de escolha, de decisão; momento esse em que a decisão passa a representar uma nova chance de se pensar o novo. Jacques Derrida, em *Os Fins do Homem* (1991), fornece um panorama mais claro da situação que acabamos de descrever.

Segundo nosso filósofo, um abalo radical nas estruturas fundantes de um pensamento deve provir de um certo *fora*. Entretanto, Derrida também reconhece que devido à força da estrutura dominante, realizar um trabalho desconstrutivo a partir de um fora sempre envolve o risco de que as eventuais transgressões a esse sistema se tornem “falsas saídas” (DERRIDA, 1991, p. 176). Dada essas ponderações, Derrida nos apresenta duas estratégias desconstrutoras. A primeira seria aquela mais associada a um “estilo heideggeriano”, que consiste numa desconstrução sem mudança de terreno, ou seja, repetindo “o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou pedras disponíveis na casa, o mesmo é dizer, também, na língua” (DERRIDA, 1991, p. 176). O risco de se trilhar por esse caminho é justamente o de se operar segundo a lógica de um movimento de aprofundamento, de modo que os conceitos e a estrutura que pretendíamos abalar ou deslocar permaneceria ainda mais sólida e protegida. No segundo tipo de estratégia, diversamente da anterior, optaríamos pela “mudança de terreno”. Com essa tática procederíamos de maneira mais radical, irrompendo e instalando-se para fora da estrutura dominante. O perigo dessa última manobra é de manter-se envolvido pela ilusão de que com

essa ruptura estaríamos habitando um novo terreno, quando, na verdade, estamos ainda presos ao antigo terreno, apenas encobertos como uma nova “roupagem”.

Como acabamos de ver, ao descrever as possíveis estratégias de abalo, Derrida também nos alerta dos perigos que envolvem cada uma dessas escolhas. No entanto, para que possamos trilhar por um caminho em que de fato a desconstrução do signo homem possa vir a acontecer, talvez não fosse conveniente adotar uma estratégia, mas sim *estratégias*, no plural. Nesse sentido, convém adotarmos diversos e múltiplos “estilos” para que possamos nos manter alertas e vigilantes quanto aos riscos da eventual clausura que compromete a primeira estratégia desconstrutiva, bem como evitar a ilusão e cegueira que circundam a segunda tática. Com relação às estratégias acima descritas, os riscos que elas suscitam e a necessidade de se concatenar diversos estilos desconstrutivos, Derrida é bastante enfático:

É evidente que estes efeitos não chegam para anular a necessidade de uma “mudança de terreno”. É evidente também que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente. Queria sobretudo sublinhar que o estilo da primeira desconstrução é preferencialmente o das questões heideggerianas, o outro é o que domina atualmente na França. Falo propositadamente de estilo dominante: porque há também rupturas e mudanças de terreno no texto de tipo heideggeriano; a “mudança de terreno” está longe de perturbar toda a paisagem francesa a que me refiro; porque é de uma mudança de “estilo”, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural (DERRIDA, 1991, p. 176-177).

Feitas as devidas observações, é de bom alvitre explicar o estilo (ou estilos) de escrita que iremos adotar para concluir o último segmento de nosso esforço desconstrutivo.

Primeiramente (e talvez um dos pontos mais importantes), não podemos olvidar da condição de herdeiro. Como explicado brevemente, o herdar representa a assunção do que é transmitido pela cultura, pela história e pelo pensamento. Para fazer jus a essa condição é preciso reescrevê-lo não de forma idêntica, mas a partir da latitude essencial de liberdade que a herança carrega em si mesma. Logo, isso exige o esforço de realizar uma leitura inventiva (ou seja, uma leitura realizada desde os elementos que restaram recalcados pela tradição) e uma escrita embriagada por vários estilos, com a finalidade não de saltar para fora da estrutura logocêntrica- metafísica, mas sim, retirar a autoridade dessa estrutura discursiva dominante que amiúde provoca a clausura do pensamento.

Diante do que foi dito, não podemos esquecer que abalar as estruturas do pensamento homem (essencialmente metafísico como veremos adiante) não significa aniquilar os conceitos que gravitam em torno da antropologia filosófica, pois esses conceitos clássicos são erigidos e fundados na nossa linguagem que, por sua vez, é, por excelência, metafísica. O que

podemos realizar através da desconstrução é a subtração da hierarquia em que tais conceitos estão estruturados, tentando rearranjá-los de modo que os elementos suprimidos ou recalcados apareçam e um novo sentido possa emergir a partir da antiga estruturação⁷⁷.

Nesse sentido, o que estamos denominando como desconstrução do pensamento do homem e o descolamento para o ético se apoiará numa escrita de duplo gesto ou dupla atitude. O duplo gesto reside na produção de uma escrita que produza o abalo nas estruturas metafísicas (e também logocêntricas) que sustentam o edifício do pensamento antropológico. Ao lado dessa empreitada, tentaremos desenvolver o deslocamento da questão anterior (pensamento do homem) para o âmbito do ético, ou seja, a compreensão do outro não mais dentro da lógica identitária do *nós-os-homens*, mas como a recepção do Outro como pura alteridade. Nossa pretensão é demonstrar (como ficará mais claro na etapa final deste trabalho) que o *ethos*, o ético, a morada, a casa, se dá segundo um âmbito de acolhida do Outro. Contudo, essa acolhida deve ser tomada de maneira irrestrita, de forma inesperada, sem perguntar o nome daquele que chega. Esse tipo de acolhimento permite que o Outro apareça e se mantenha enquanto Outro, preservando-o em sua alteridade. Portanto, antecipando o que será explorado melhor mais a frente, o que chamamos aqui de ético é apenas o horizonte de aparecimento da alteridade que, necessariamente, requisita um tratamento à luz de uma hospitalidade irrestrita. O ético, nesse sentido, aparecerá como uma lei de hospitalidade hiperbólica.

Cumpramos avisar, ainda, que os movimentos de desconstrução e deslocamento deverão contestar a autoridade da ideia de uma essência relativa ao conceito de homem, ou a ideia de um próprio do homem, bem como intervir nos limites das fronteiras desse conceito, buscando entender em que medida ele nos remete ao processo de identificação (*nós-os-homens*) e ao mesmo tempo de exclusão (o que está fora do humano, o animal, o inumano). Ao proceder dessa forma, acreditamos criar o ambiente propício o surgimento de uma nova perspectiva, que pode aqui ser resumida sob o pálio da alteridade.

⁷⁷ No texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida já indica a inviabilidade de criticar a linguagem, a não ser que isso seja realizado desde a própria linguagem, procedendo, assim, ao feitiço de uma *dobra*. Nessa obra nosso autor diz: *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. Para dar um exemplo entre tantos: é como a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença (DERRIDA, 2009, p. 410 – grifo do autor).

Por fim, destacamos que a desconstrução e o deslocamento não se sucederão em momentos temporais distintos. Nossa abordagem se desenvolverá de forma simultânea; isso quer dizer que na medida em que comentarmos sobre a desconstrução do pensamento do homem, também já estaremos procedendo a um deslocamento para o ético e vice-versa. A escrita sobre o nosso tema funcionará aos moldes de um tecido “dupla face”; um tecido que não tem direito nem avesso, podendo ser usado de ambos os lados.

Deixemos agora este interlúdio para trás e passemos para as articulações e críticas de Derrida quanto à questão do homem no interior da filosofia. A finalidade de acompanharmos a perspectiva de Derrida sobre “os fins do homem” não será outra senão iniciar a desmontagem dos alicerces que sustentam o pensamento filosófico de tipo antropológico clássico, aquele onde a figura do homem se estrutura como eixo central para suas reflexões.

3.2 **Metafísica, Humanismo e Desconstrução (ou *Os fins do homem*)**

Este é o fim
 Belo amigo
 Este é o fim
 Meu único amigo, o fim
 Dos nossos elaborados planos, o fim
 De tudo que resta, o fim
 Sem salvação ou surpresa, o fim
 Eu nunca olharei em seus olhos de novo
 Você pode imaginar o que será?
 Tão sem limites e livre
 Precisando desesperadamente de alguma mão estrangeira
 Numa terra desesperada?
Jim Morrison – The End

Para tratar do assunto aqui proposto, tomaremos como fio condutor de nossa exposição o texto de Jacques Derrida chamado *Os Fins do Homem* (DERRIDA, 1991), elaborado no ano de 1968 para num colóquio internacional de filosofia em Nova Iorque. Em

linhas gerais, poderíamos dizer que nesse texto Derrida investiga quais os caminhos que a questão do homem havia tomado até então, e os novos rumos que essa questão poderia adotar.

É interessante observar que ao iniciar o diagnóstico sobre a situação do homem naquela ambiência que metaforicamente denominou de “França”⁷⁸, Derrida identifica a constituição de traços de uma interpretação dominante sobre a questão que estamos aqui a comentar. Em termos cronológicos essa perspectiva predominante começou a tomar forma por volta do fim da segunda grande guerra e que, de alguma maneira, ainda persiste em nossa época. Essa perspectiva apresentava-se inicialmente sob a designação de existencialismo⁷⁹ e, não obstante as suas mais diversas modulações, era (e ainda é) uma vertente filosófica essencialmente humanista.

Para ser mais preciso, Derrida aponta que a questão do homem e do humanismo começa a ganhar força na França dos anos 60, após a tradução infeliz do *Dasein*⁸⁰ heideggeriano por “realidade humana”, expressão assumida por Sartre em *L'Être et le Néant* (1943). O termo adotado por Sartre possibilitava deixar de lado as heranças metafísicas e as tentações substancialistas nelas inscritas, além disso, atitude de Sartre marcava uma reação contra um certo humanismo intelectualista ou espiritualista que havia se instaurado a cena filosófica francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc). Entretanto, “essa neutralização de toda e qualquer tese metafísica quanto à unidade do *antropos*, era na verdade uma herança fiel da fenomenologia transcendental de Husserl e da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*” (DERRIDA, 1991, p. 154).

Durante esse período, conta Derrida, o humanismo (ou antropologismo) era empregado como base de sustentação para os seguimentos do existencialismo, seja ele ateu ou cristão. As filosofias de inclinação existencialista, por sua vez, se escoravam numa leitura

⁷⁸ A expressão representa uma estrutura histórico-filosófica de pensamento que ganhou forma a partir do movimento filosófico existencialista e que ainda subjaz em nossos dias. Talvez metáfora seja melhor explicada nas próprias palavras de Derrida: A questão do “homem” põe-se de maneira muito atual na França, segundo vias altamente significantes e numa estrutura histórico-filosófica original. Aquilo a que a partir de alguns indícios eu chamarei portanto a “França”, ao longo desta exposição, será apenas o lugar não-empírico de um movimento, de uma estrutura e de uma articulação da questão “do homem” (DERRIDA, 1991, p. 153).

⁷⁹ Sobre o termo existencialismo, merece destaque a nota produzida por Robert Wicks: Alguns filósofos importantes do século XIX são chamados de “existencialistas”, mas os termos “existencialista” e “existencialismo” vieram principalmente da França de meados da década de 1940. Foram introduzidos, essencialmente, por Gabriel Marcel em 1945 com referência a Sartre e tornaram-se termos usuais logo depois graças, em grande medida, ao discurso público de Sartre em 1946 intitulado “O existencialismo é um humanismo” (Sartre 1948) (WICKS, 2012, p. 193).

⁸⁰ Sobre o termo *Dasein*, ver nota 51.

antropológica das obras de Hegel, Husserl e Heidegger. O que causa maior estranhamento a Derrida quanto a esse fato é que a leitura antropológica tanto de Hegel, como de Husserl e Heidegger, constituía um verdadeiro e grave contrassenso. Para Derrida as obras desses filósofos foram lidas de maneira distorcida, desfigurada, na medida em que se reconheceu em Hegel, Husserl e Heidegger demasiado depressa a figura do homem. O efeito dessa prática interpretativa não poderia ser outro senão reconduzir o pensamento desses três filósofos para o arcabouço da velha metafísica humanista.

Em *Os fins do homem*, Derrida demonstra que a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, a fenomenologia husserliana e o pensamento do Ser de Heidegger, na verdade, provocam um certo deslocamento na noção clássica do conceito de homem, arraigada de traços metafísicos. Esses “deslocamentos” poderiam ser sintetizados em três pontos, cada qual, marcado por uma tentativa de *superação do humanismo*.

O primeiro foco de superação do humanismo estaria presente na filosofia de Hegel. Como nos mostra Derrida, a *Fenomenologia do Espírito* pretende frisar a cisão, ou mesmo a distinção, entre a experiência da consciência e a antropologia. A “ciência da experiência da consciência, ciências das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo, ela distingue-se rigorosamente da antropologia” (DERRIDA, 1991, p. 156). Não é por outro motivo que na *Enciclopédia, a Fenomenologia do espírito* é situada depois da *Antropologia*, já que a consciência, a fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo excede, e muito, os limites da antropologia.

O segundo indício de superação da antropologia clássica encontra-se no pensamento de Husserl. Com seu método fenomenológico, Husserl faz vir à tona as estruturas transcendentais da consciência que, sem bem compreendidas, jamais admitem sua redução ao conceito de homem. As estruturas transcendentais que aparecem com o método da fenomenológica não encontra ressonância de fundo na sociedade, nem na cultura, nem na linguagem, nem mesmo na “alma” ou “psique do homem”. E ainda, como frisa Derrida, “da mesma forma que se pode, segundo Husserl, imaginar uma consciência sem alma (*seelenloses*), de igual modo se pode – e *a fortiori* – imaginar uma consciência sem homem” (DERRIDA, 1991, p. 157)⁸¹.

⁸¹ A grande parte dos esforços de Husserl se concentra retirar da estrutura transcendental da consciência os resíduos de uma atitude natural, sob as mais diversas formas de psicologismo. É de importância singular a lição deixada por Emmanuel Lévinas sobre esse tema. Em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* o

Sobre a recepção da filosofia de Husserl nos meios acadêmicos após o fim da Segunda Guerra Mundial, Derrida realiza uma interessante e cuidadosa observação; diz ele:

É portanto espantoso e muito significativo que, no momento em que a autoridade do pensamento husserliano se introduz e se instala na França depois da guerra, e aí se torna inclusive uma espécie de moda filosófica, a crítica do antropologismo se mantenha totalmente despercebida ou, em todo caso, sem efeito. Uma das vias mais paradoxais desse desconhecimento interessado passa por uma leitura redutora de Heidegger. É porque se interpretou a analítica do *Dasein* em termos estritamente antropológicos que, às vezes, se limita ou se critica Husserl a partir de Heidegger e se deixa tombar para a fenomenologia tudo o que não serve para a descrição antropológica. Essa via é ainda mais paradoxal pois segue um caminho de leitura que também foi o de Husserl. De fato, foi como um desvio antropologista da fenomenologia transcendental que Husserl precipitadamente interpretou *Sein und Zeit* (DERRIDA, 1991, p. 157).

Como último ponto, Derrida relembra que Heidegger na *sua Carta sobre o Humanismo* (2009) tratar da questão do humanismo segundo o pensamento do Ser. Isso significa que o pensamento de Heidegger não pode assumir como um dos seus alicerces a antropologia que, na sua visão, é notadamente metafísica (como veremos a seguir). Logo, o projeto heideggeriano de destruição da ontologia clássica, não seria equivocado dizer, é também dirigido contra o humanismo, tal como ele é disseminado pela tradição.

Uma vez passada a onda humanista e antropologista que envolveu a filosofia na primeira metade do século XX, acreditar-se-ia num refluxo que determinaria a releitura dessas três filosofias, subtraindo delas todo esquema humanista ou antropológico. Todavia, esse fenômeno não ocorreu, pelo menos, numa escala considerável. E ainda, o que para Derrida parece ser o mais grave, mantém-se um esforço interpretativo para aprisionar Hegel, Husserl e Heidegger à velha metafísica humanista. Vejamos como nosso autor comenta esse fenômeno:

filósofo lituano diz: Com efeito, foi contra a noção de um eu, suporte dos estados psicológicos, que as *Logische Untersuchungen* se declararam. Na *Ideen*, o eu não desempenha esse papel. Ele não é apreensível enquanto ser. Nada se pode dizer de sua natureza nem das suas qualidades. Ele é uma forma de viver as intenções que se relacionam com ele de maneiras diversas. Só se pode descrever a forma como as intenções se relacionam com o eu ou, mais propriamente, dele emanam. *O eu é uma forma e uma maneira de ser e não um existente*. Na imanência das intenções, ele é uma transcendência *sui generis* que não poderia ser comparada com a transcendência de um objecto. Não constituída, mas constituinte. Aquilo que está constituído no eu devido à sua própria história é o seu carácter e os seus hábitos. É por seu intermédio que ele se pode assemelhar a um objecto, embora de uma estrutura espacial, e se torna pessoa. A pessoa não é idêntica ao «eu» transcendental que é a origem de qualquer acto. Actividade prática voluntária constitui uma sua especificação e pressupõe a actividade pura do eu. «Eu despertado» na atenção, determina igualmente a passividade da consciência não atenta, do pensamento implícito. A consciência refere-se ao eu, uma vez que essa passividade comporta uma marca positiva – deve-se ao facto do eu se desviar do pensamento que dele emana (LÉVINAS, 1999, p. 52).

A crítica do humanismo e do antropologismo, que é um dos motivos dominantes e condutores do pensamento francês atual, longe de procurar as suas fontes ou sua garantia nas críticas hegeliana, husserliana ou heideggeriana do mesmo humanismo ou do mesmo antropologismo, parece, pelo contrário, por um gesto por vezes mais implícito do que sistematicamente articulado, amalgamar Hegel, Husserl e – de maneira mais difusa e ambígua – Heidegger, como a velha metafísica humanista (DERRIDA, 1991, p. 158).

Para Derrida os pensamentos de Hegel, Husserl e Heidegger de fato não repetem o gesto metafísico clássico, pois, segundo nosso autor, essas filosofias tem algo que promove uma superação da antropologia, visto que nelas não podemos enxergar a repetição da noção tradicional de homem. Entretanto, ainda que presente o movimento de superação do humanismo, para Derrida, Hegel, Husserl e Heidegger persistem no pensamento do homem, reinscrevendo assim uma outra forma antropologia, mais refinada e de cunho filosófico mais denso.

Assim, considerando todas essas nuances sobre a questão homem, é essencial nos colocarmos aqui a indagação proposta por Derrida: O que é que hoje nos autoriza a considerar como essencialmente antropocêntrico tudo o que, na metafísica ou nos limites da metafísica, acreditou poder criticar ou delimitar o antropologismo? (DERRIDA, 1991, p. 159).

A seguir, tentaremos desenvolver a questão acima mencionada, abordando seus principais aspectos à luz do pensamento de Derrida e seu diálogo com filosofia de Martin Heidegger. A ênfase no diálogo com Heidegger não é arbitrária. Apesar entender que em Hegel e Husserl⁸² também há um deslocamento do humanismo, Derrida se detém mais tempo

⁸² Na ótica de Derrida, Hegel e Husserl promovem uma “superação” do homem, mas suas filosofias ainda permanecem no interior dos limites metafísicos. Em *Os fins do homem*, Derrida apresenta argumentos pontuais para defender sua posição. Vejamos, em síntese, primeiramente aqueles expendidos acerca de Hegel: Derrida diz que é necessário reconhecer que em Hegel as relações entre a antropologia e fenomenologia não são de simples exterioridade evitada a confusão de uma leitura simplesmente. Na terceira parte da *Enciclopédia* de Hegel, a A fenomenologia do espírito está localizada depois da Antropologia. O último capítulo da Antropologia, diz Derrida, define a forma geral da consciência. A consciência, o fenomenológico, é portanto a *verdade* da alma, ou seja, do que constitui precisamente o objeto da antropologia. Lembra Derrida que a palavra alemã *Aufheben* é superar, no sentido em que “superar” significa simultaneamente deslocar, elevar, substituir e promover num único e mesmo movimento. A consciência é a *Aufheben* da alma ou do homem, a fenomenologia é a “superação” da antropologia. Ela *já não é* mas *é ainda* uma ciência do homem. Neste sentido, todas as estruturas descritas pela fenomenologia do espírito – assim como tudo aquilo que se articula na Lógica – são as estruturas daquilo que assumiu a superação do homem. Sem dúvida, aponta Derrida, esta relação equivocada de superação marca o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento do homem, a apropriação de sua essência. *É o fim do homem finito*. O fim da finitude do homem, a unidade do finito e do infinito, o finito como superação de si. A superação ou a ultrapassagem do homem é o seu *télos* ou o seu *eskhaton*. A unidade desses dois *fins* do homem, a unidade da sua morte, do seu acabamento, do seu cumprimento, é envolvida no pensamento grego do *télos*, o qual é também discurso sobre *eidos*, sobre a *ousia* e sobre a *aletheia*. Um tal discurso em Hegel como em toda a metafísica, coordena indissociavelmente a teleologia com uma escatologia, com uma teologia e com uma ontologia. *O pensamento do fim do homem, portanto, está sempre já prescrito na*

com Heidegger, pois, certamente o filósofo da Floresta Negra pensa de maneira mais radical contra o humanismo⁸³, mas, em contrapartida, o faz almejando uma revalorização da essência e dignidade do homem.

No texto *Os Fins do Homem*, Derrida reconhece que mesmo após a introdução do pensamento de Heidegger na França, a filosofia francesa de um modo geral se manteve cega à crítica heideggeriana ao humanismo. A leitura da analítica do *Dasein* exposta em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2008) em termos estritamente antropológicos obstruiu um dos principais objetivos da obra, que consiste em acentuar o fato de que a antropologia e o humanismo não podem ser o horizonte de interpretação do modo de ser do único ente capaz de se interrogar sobre o sentido do ser – o *Dasein*. Para Heidegger a antropologia se mantém “miope” quanto à diferença ontológica – diferença entre o ser e o ente – pois desde suas origens já concebe o homem como animal racional, ou seja, o homem sempre foi explicado como evidência ôntica e não de maneira ontológica. Segundo Heidegger (2008, p. 94),

metafísica, no pensamento da verdade do homem (DERRIDA, 1991, p. 159-161). Em relação à Husserl, Derrida esclarece que apesar da crítica ao antropologismo, a ideia de “humanidade” ainda é o lugar onde se anuncia o *têlos* transcendental, determinado como Ideia (no sentido kantiano) ou ainda como Razão. Tanto para Husserl quanto para Hegel a razão é história e não há história senão da razão. É o homem como *animal rationale* que, na sua determinação metafísica mais clássica, designa o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história. A fenomenologia transcendental seria, para Derrida, o acabamento último dessa teleologia da razão que atravessa a humanidade. Assim, conclui Derrida, sob a autoridade dos conceitos fundadores da metafísica, é que Husserl acorda, restaura, afetando-os de um indício ou de aspas fenomenológicas, a crítica do antropologismo empírico mais não é do que a afirmação de um humanismo transcendental. O fim do homem (como limite antropológico fatural) anuncia-se ao pensamento após o fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de telos) O homem é o que tem relação com o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra (DERRIDA, 1991, p. 162-163).

⁸³ Quando indagado sobre a possibilidade da palavra humanismo readquirir um novo sentido, o filósofo alemão Martin Heidegger identificou na pergunta o propósito de conservar a palavra “humanismo”. Além disso, ele se perguntou se de fato ainda necessitamos sustentar este signo que atende pelo nome de humanismo. No texto *Carta sobre o Humanismo* (2009), Heidegger aponta que toda a forma de humanismo tem como evidente uma concepção da essência universal do homem que não é interrogada. No desenvolvimento filosófico, ético e político do humanismo, a verdadeira essência do homem permanece sob encobrimento. A antropologia concebe a humanidade do homem como algo evidente, como um ente simplesmente dado à presença, deixando velada e até mesmo impossibilitando a investigação sobre a verdadeira da *essência do homem como referência ao ser*. Não é por outro motivo que Heidegger afirma que o humanismo e a metafísica constituem uma unidade indissociável. Citemos o próprio Heidegger: Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser “humanista”. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a re-ferência do Ser à Essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido à sua pro-veniência da metafísica, nem o conhece nem o entende (HEIDEGGER, 2009, p. 37).

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido *de ser simplesmente dado* junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência (*Bewusstsein*), o conjunto das vivências. Como, no entanto, as *cogitationes* permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo “evidente” e “dado”, cujo “ser” não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos.

Na visão de Derrida, o projeto heideggeriano de destruição (*Destruktion*) da metafísica tradicional concentra seus esforços na eliminação da diferença entre o ser e o ente, bem como de toda a forma de humanismo – o qual se mostra essencialmente metafísico. Assim, o que seria importante para Derrida no pensamento de Heidegger é a ruptura que ele promove com o antropocentrismo sustentado pelas filosofias do sujeito, que incessantemente gravitam em torno de uma humanidade do homem já previamente determinada. Aqui, citemos uma passagem de *Os Fins do Homem* na qual Derrida reconhece a profundidade e a radicalidade das críticas de Heidegger ao humanismo:

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da paidéia grega na cultura romana, cristianização da humanistas latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que se não mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal. (DERRIDA, 1991, p. 168-169).

Para Derrida qualquer pretensão de se questionar a humanidade do homem deve, necessariamente, dar conta dos limites traçados por Heidegger. Pensar à maneira da antropologia clássica é pensar, sem dúvida, a partir da unidade inseparável humanismo – metafísica, que definitivamente não se questiona sobre a própria história do conceito de homem⁸⁴. Também podemos observar que a escrita de Derrida mostra-se particularmente

⁸⁴ Na *Carta sobre o Humanismo* também podemos notar a mesma orientação. Na *Carta*, Heidegger diz: O primeiro humanismo, o romano, e todo humanismo, que, desde então, tem surgido, pressupõe evidente a “essência” universal do homem. O homem é considerado como *animal rationale*. Tal determinação não é apenas a tradução latina do *Zoon logon exon* grego mas também uma interpretação metafísica. Essa determinação da Essência do homem não é falsa. Todavia, é condicionada pela metafísica. [...] A metafísica não questiona a Verdade do Ser em si mesmo. Daí também nunca colocar a questão, de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser. Essa questão, a metafísica não apenas ainda não colocou. Ela é inacessível à metafísica, enquanto metafísica. O Ser continua a esperar, que Ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado (HEIDEGGER, 2009, p. 38-39 – grifo do autor).

sensível à avaliação crítica de Heidegger. Paulo Cesar Duque-Estrada, no texto *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo* vai nos dizer que

Heidegger afirma – e a escrita de Derrida mostra uma grande sensibilidade a esse respeito – que toda e qualquer forma de humanismo parte sempre de uma determinação prévia, não questionada, tomada como evidente, da essência universal do homem. [...] Ainda nesse sentido, a escrita de Derrida mostra-se também particularmente sensível à avaliação crítica de Heidegger quanto à consolidação, ao longo da história da metafísica, de um positivismo que, ao se fixar cada vez mais sobre o ente, mergulhando num esquecimento progressivo da diferença entre o ente e o ser do ente, acaba confinando os critérios de rigor do pensamento no plano da boa argumentação lógica, universal e objetiva em torno do ente (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 249).

Como é possível observar, até o momento podemos dizer que Derrida possui afinidade com as críticas elaboradas por Heidegger em relação ao humanismo. Derrida vê no pensamento heideggeriano a superação e a limitação da metafísica tradicional. Assim sendo, como compreender que o pensamento do ser de Heidegger ainda possa estar confinado no fechamento de uma metafísica da *presença*?

Como estamos notando ao longo deste texto, em *Os fins do Homem* Derrida realça que as filosofias de Hegel e Husserl são marcadas pelo fim do *antropos*, uma vez que ultrapassam a concepção metafísica de homem. No entanto, justamente onde essas filosofias prescrevem um limite à antropologia clássica, ao mesmo tempo, reinscrevem um pensamento voltado para humanidade do homem. O exemplo salutar dessa prática, diz Derrida, é a filosofia sartreana.

Como herdeiro de Hegel, Husserl e Heidegger, o pensamento de Jean-Paul Sartre supera a ideia de homem herdada da antropologia. Entretanto, de acordo com Derrida, o projeto sartreano, partindo de uma interpretação antropológica do *Dasein* heideggeriano, tinha a pretensão de substituir a noção clássica de homem pela noção neutra e indeterminada de “realidade-humana”⁸⁵ como projeto existencial. Como explica Derrida,

⁸⁵ Não obstante a complexidade do tema, arriscamos a dizer, a título de uma pequena nota, que a realidade humana em Sartre se constitui a partir da imbricação Para-si/ Em-si. Em termos ontológicos, a presença da consciência diante de si instaura a distância de si com relação a si mesma, distância esta definida como nada de ser. Segundo Sartre: O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. [...] Não *encontramos*, não *descobrimos* o nada à maneira pela qual podemos encontrar, descobrir um ser. O nada está sempre *em-outro-lugar*. É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsciência de ser. Por outro lado, esta consciência não remete a outro ser; não passa de uma perpétua remissão de si, do reflexo ao refletidor, do refletidor ao reflexo. [...] Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou

apesar da desejada neutralização das pressuposições metafísicas, é necessário reconhecer que a unidade do homem não é interrogada em si mesma. Não apenas o existencialismo é um humanismo como solo e horizonte daquilo que Sartre chama então a sua “ontologia fenomenológica” (é o subtítulo de *L' être et le néant*) mantém-se como unidade da realidade-humana. Enquanto descreve as estruturas da realidade-humana, a ontologia fenomenológica de Sartre é uma antropologia filosófica (DERRIDA, 1991, p. 154).

Então, para Derrida, o rompimento com a antropologia além de ter deixado a questão da essência do homem intocada⁸⁶, inseriu a noção de que a humanidade do homem estaria voltada para o cumprimento de um *telos* (seja no desenvolvimento de uma razão histórica ou na consecução de um projeto existencial); no caso, o homem seria o que tem relação como o seu fim (o homem seria o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história)⁸⁷. Não é por outro motivo que Derrida observa que

Quaisquer que sejam as rupturas marcadas por essa antropologia hegeliano-husserliano-heideggeriana em relação às antropologias clássicas, há uma familiaridade metafísica que não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente,

Para-si. Estando o ser-Em-si isolado de seu ser por sua total positividade, nenhum ser pode ser produzido e nada pode chegar ao ser pelo ser, salvo o nada. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser (SARTRE, 2013, p. 127-128). Sobre a referida passagem, vale transcrever a lição de Gerd Bornheim: O para-si nada acrescenta ao em-si; o ser me cerca por todos os lados, mas dele permaneço separado – separado por nada, e um nada que não pode ser transposto. Portanto, de um lado, o para-si é presença imediata ao ser, e, de outro, há uma distância infinita entre o para-si e o ser. O mundo se constitui nessa ambiguidade radical: “em tudo eu me reconheço entre mim e o ser como nada que *não* é o ser” (EM, p. 270). Por isso, em definitivo, “o mundo é humano”. Quando quero apreender o ser só encontro a mim mesmo e aquilo que, em certo sentido, eu faço do ser (BORNHEIM, 2005, p. 79).

⁸⁶ Para fins de esclarecimentos reproduzimos na íntegra toda a argumentação exposta em *Os fins do homem* quanto ao humanismo-metafísico de Sartre: No final de *L' être et le néant*, quando Sartre coloca, de modo programático, a questão da unidade do ser (o que, nesse contexto, quer dizer da totalidade do ente), quando dá a essa questão o título de “metafísica” para a distinguir da ontologia fenomenológica que, quanto a ela, descrevia a especificidade essencial das regiões, é evidente que essa unidade metafísica do ser, como totalidade do em-si e do para-si, é precisamente a unidade da realidade-humana no seu projeto. O ser em-si e o ser para-si eram *ser* e essa totalidade do ente, na qual se compunham, ligava-se a ela *me~ma*, relacionava-se e aparecia a ela mesma pelo projeto essencial da realidade-humana. O que assim se tinha nomeado, de forma pretensamente neutra e indeterminada, mais não era do que a unidade metafísica de homem e de Deus, a relação do homem a Deus, o projeto de se fazer Deus como projeto constituinte da realidade-humana. O ateísmo nada modifica nessa estrutura fundamental. O exemplo da tentativa sartreana comprova notavelmente a proposição de Heidegger segundo a qual “todo o humanismo permanece metafísico”, sendo a metafísica o outro nome da onto-teologia (DERRIDA, 1991, p. 155).

⁸⁷ Como comentamos em nota anterior sobre Husserl. Além disso, nas palavras de Derrida: O homem é o que tem relação como o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade. O nome do homem sempre se inscreveu na metafísica entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica. (DERRIDA, 1991, p. 163).

religa o nós do filósofo ao “nós-homens”, ao nós no horizonte da humanidade. [...] a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo “homem” não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico. Nem mesmo qualquer limite metafísico. (DERRIDA, 1991, p. 154-155).

Na visão de Derrida, as obras *Ser e Tempo* e *Carta sobre o Humanismo*, assim como os escritos ulteriores de Heidegger ilustram bem o co-pertencimento metafísico-humanista como uma versão da onto-teo-logia. Entretanto, é na tentativa de escapar de todas as determinações metafísicas do homem que Heidegger de maneira sutil e profunda irá reter na sua filosofia a insistência do homem, uma vez que o pensamento do ser⁸⁸ é inseparável daquilo que é mais próprio homem – a verdade do ser. Aqui esclarecemos que “próprio” não indica outra coisa senão aquilo que é comum, familiar, mais próximo ao homem.

Qual a estratégia utilizada por Derrida para demonstrar que Heidegger permanece na clausura de uma metafísica da *presença*? No texto *Os Fins do Homem* Derrida efetua um recorte de algumas passagens de *Ser e Tempo* e da *Carta sobre o Humanismo* para revelar que no desenvolvimento da filosofia heideggeriana há uma espécie de *magnetização* do próprio do homem – mútua atração entre o pensamento do homem e a verdade do ser. Segundo Derrida, Heidegger por meio do conceito de *proximidade* anuncia uma atração, um retorno à questão do homem que até então Heidegger pretendia superar. Por isso, é importante destacar a observação feita por Derrida (1991, p. 164):

Tendo-se renunciado a colocar o *nós* na dimensão metafísica do “nós-os-homens”, tendo-se renunciado a carregar o *nós-homens* de determinações metafísicas do próprio do homem (*zôon logon êkon etc*), mantém-se que o homem – e direi mesmo, num sentido que em breve se esclarecerá, o *próprio do homem* –, o pensamento do

⁸⁸ O pensamento do ser como aquilo que é mais próprio do homem implica algumas consequências que são enumeradas por Michel Haar. Vejamos como esse autor as relaciona. Haar diz: primeira – a relação com o ser é segunda; ela enxerta-se na relação vinda do ser: em todos os seus percursos o homem responde, recebe, *administra* (a imagem é de Heidegger; ele é *Verwalter*, diz ele da liberdade) domínios de *possibilidades* já acessíveis; segunda – o homem é mantido no interior da relação primeira, quer o queira quer não, quer o saiba quer não; esta «manutenção» ou esta «utilização» (*Brauch*) que o ser faz dele determina uma necessidade: o homem «é necessário» ao ser; o ser «provê-se deste dom» (*begabt sich*) que é o homem; terceira – o pensamento não é contudo um decalque da relação primeira, pois que é aquilo pelo qual o homem se tem nesta relação, referindo-se-lhe interpretando o ente como tal, quer dizer, pensando-o metafisicamente («O homem tem-se na relação... enquanto se comporta (*verhält*) como homem a respeito do ente como tal», diz a frase citada por completo); a relação vinda do ser não é por si própria completa, acabada, enquanto o homem não *pensa*; ele leva-a assim à sua plenitude; tal é a própria definição de pensamento: «o pensamento leva à sua plenitude (*vollbringt*) a relação do ser com a essência do homem». Mais a frente Haar continua: o facto de a relação com o ser ser imanente à relação vinda do ser tem, de um modo geral, como consequência submeter radicalmente o pensamento – ao qual se reconduz a relação segunda – ao «poder» do ser. O homem só pode pensar porque o ser se dispõe a fazê-lo. «O ser pode o pensamento». Na expressão «o pensamento do ser», o genitivo é ao mesmo tempo «subjectivo» (segundo a metafísica imamente a gramática!), no sentido em que o pensamento é *vom Sein ereignet*, «acontecimento do ser», e «objectivo», «escuta do ser» (*auf das Sein hört*) (HAAR, 1990, p. 153-154).

próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser. É-o nos caminhos heideggerianos por aquilo a que poderíamos chamar uma espécie de magnetização.

Cabe ressaltar que no presente trabalho não temos a pretensão de reconstruir todo caminho percorrido por Derrida através das obras de Heidegger. Apenas tentaremos expor, de maneira concisa, o resultado da análise de Derrida sobre a questão da essência do homem no pensamento de Heidegger.

Nos parágrafos de abertura de *Ser e Tempo* Derrida indica que o ente que *nós somos*, na sua *ek-sistência*, possui uma proximidade a si e uma proximidade ao ser. Dentro desta lógica, *nós* já desde sempre possuímos uma pré-compreensão do ser e é por essa razão que podemos formular a pergunta sobre o sentido do ser. Esse “*nós*”, segundo Derrida, por mais sutil que seja, insere a questão do ser na linguagem metafísica tradicional. Quem seria esse “*nós*”? A resposta não poderia ser outra a não ser: “*nós-homens*”. Nesse ponto, devemos chamar atenção para o fato de que esse “*nós*”, por mais discreto que seja, “inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica e mais amplamente no meio linguístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem metafísica” (DERRIDA, 1991, p. 165). É na proximidade a si e na proximidade ao ser que Derrida enxerga um distanciamento do humanismo e do antropologismo clássico e, ao mesmo tempo, uma permanência do homem.

O método fenomenológico empregado por Heidegger irá demonstrar que o ente que possui como modo de ser o questionar e a compreensão para o sentido de ser é o ente que a cada vez nós somos – o *Dasein*. É a proximidade a si, ou a presença a si desse ente que permite eleger o *Dasein* como ente privilegiado para a compreensão do ser. Neste sentido, o modo de acesso à questão do ser necessita de uma analítica prévia do modo de ser desse ente que nós somos. Logo, a analítica existencial do *Dasein* – que permitiu inúmeros desvios antropológicos na obra de Heidegger – torna-se imprescindível.

Contudo, se esse ente que nós próprios somos é a via de acesso privilegiada à questão do sentido do ser, não é menos verdadeiro que o signo “*homem*” deve ser entendido e preservado entre aspas com a finalidade de indicar o liame entre discurso metafísico e o *Dasein* heideggeriano. Como observa Derrida, se o *Dasein* não é o homem, não pode deixar de ser outra coisa senão o homem. O *Dasein* é uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas* (DERRIDA, 1991, p. 167). Assim sendo, apesar de todos os deslocamentos e abalos que Heidegger provoca sobre o edifício metafísico e, em particular, sobre o próprio conceito de sujeito, o *Dasein* heideggeriano, este ente que *nós* somos e que se caracteriza, essencialmente – isto é, naquilo

que lhe é mais próprio –, pela compreensão do ser, acaba ocupando o lugar do sujeito, preservando deste último certos traços que lhe são essenciais, como, por exemplo, e em primeiro lugar, aquele da relação a si (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 18).

A analítica existencial também demonstra que o modo de ser do *Dasein* é orientado pelo primado ôntico-ontológico. Dessa maneira, o que é mais próximo ônticamente do *Dasein* na mesma medida lhe é o mais distante ontologicamente. Daí o erro da metafísica tradicional, que sempre tomou o ser (o mais distante) pelo ente (o mais próximo). Não é por outra razão que a antropologia e o humanismo sempre se mantiveram no nível ôntico e jamais se interrogam sobre o modo de ser desse ente que “*nós somos*”. Após a chamada viragem (*Kehre*), a tarefa Heidegger consiste em reduzir essa distância ôntico-ontológica por meio do pensamento da verdade do ser.

A proximidade do homem ao ser garante não só a possibilidade de uma ontologia fundamental, mas também restaura a essência e a dignidade do homem. O homem conquista sua essência quando se instaura na referência ao ser. Permanecer na referência ao ser é manter-se na clareira do ser, aberto à escuta para a fala do ser. Dessa forma, o que é próprio do homem é a proximidade ao ser e por essa proximidade o homem restitui sua essência e dignidade. Na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger dirá que o humanismo (leia-se: a metafísica) não eleva o pensamento até a dignidade mais própria do homem. Por esse motivo a oposição de Heidegger à metafísica reside no fato de que o humanismo não situa suficientemente alto a *humanistas* do homem. A estrutura do cuidado (*Sorge*) como antecipar-se-a-si, estando já em um mundo, em meio aos entes intramundano, permite ao *Dasein* alcançar o fenômeno mais originário da verdade (*Da-Sein*). Aqui a orientação do cuidado é aproximar o homem da verdade do ser para que nesse movimento seja restaurada a essência do homem.

A crítica de Derrida ao pensamento de Heidegger se dirige essencialmente ao jogo de proximidade e propriedade do pensamento do ser. O que é próprio do homem é a proximidade ao ser. A proximidade ao ser é sua essência e humanidade mais elevada. Porém a copropriedade ontológica do homem e do ser só pode ser pensada por meio da linguagem⁸⁹.

⁸⁹ A Linguagem após a *Kehre* conquista extrema relevância no pensamento de Heidegger. Com a intenção de expressar a linguagem como essência do homem Heidegger criou a famosa metáfora: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é consumir a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem” (HEIDEGGER, 2009, p. 24-25).

Como o ser não é um ente, a interpretação do sentido do ser somente pode ser realizada através da metáfora ôntica. Por isso Derrida afirma que se Heidegger desconstruiu radicalmente a autoridade do presente na metafísica, foi para nos conduzir a pensar a presença do presente. Mas o pensamento dessa presença mais não faz do que metaforizar, por uma necessidade profunda e à qual se não escapa por uma simples decisão, a linguagem que ele desconstrói (DERRIDA, 1991, p. 172).

Quando Heidegger constrói a trama do pensamento do ser pelo jogo de *propriedade – referência – proximidade*, colocando o “destino” do homem como próprio do ser, Heidegger nada mais faz do que reinscrever na linguagem do ser, ainda que forma sub-reptícia, a categoria metafísica do *telos*. Essa inseparabilidade *ser – homem* no jogo de magnetização é cristalizada por Derrida de forma exemplar:

No pensamento e na língua do ser, o fim do homem estava desde sempre prescrito e essa prescrição não fez mais sempre do que modular o equívoco do *fim*, no jogo do *télos* e da morte. Na leitura deste jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio (DERRIDA, 1991, p. 175).

Diante desse contexto, o que Derrida pretende enfatizar é que mesmo rasurando o texto metafísico, Heidegger não abandona a categoria do ser e com isso repete alguns dos componentes da metafísica da *presença* que ele mesmo critica (SOLIS, 2009, p. 39). Dentro da abordagem sugerida neste texto, podemos dizer que o *Dasein* heideggeriano supera o horizonte do homem prescrito por uma antropologia filosófica, construída sobre uma base metafísica. Também lembremos que o pensamento do ser desvela que o ser é o mais próximo do homem e o homem o próximo do ser, sendo o próprio do homem aquilo que lhe é o mais próximo – o ser⁹⁰. Essa co-propriedade e proximidade do ser e do homem é a tida como uma inseparabilidade, mas como alerta Derrida, “foi sem dúvida como inseparabilidade que

⁹⁰ Quanto a esse modo de ser do homem na proximidade, Derrida salienta: Esta proximidade não é a proximidade ôntica e é necessário ter em conta a repetição propriamente ontológica desse pensamento do próximo e do longínquo. Mantém-se que o ser que não é nada, que não é um ente, não pode ser dito, não pode dizer-se senão na metáfora ôntica. E a escolha desta ou daquela metafórica é necessariamente significativa. É na insistência metafórica que se produz então a interpretação do sentido do ser. E se Heidegger desconstruiu radicalmente a autoridade do presente na metafísica, foi para nos conduzir a pensar a presença do presente. Mas o pensamento dessa presença nada mais faz do que metaforizar, por uma necessidade profunda e à qual se não escapa por uma simples decisão, a linguagem que ele desconstrói (DERRIDA, 1991, p. 172).

seguidamente, na metafísica, pensou-se as relações do ente (substância ou *res*) com seu predicado essencial (DERRIDA, 1991, p. 174).

Portanto, sob a ótica de Derrida, se por um lado o pensamento do ser delimita o humanismo e a metafísica, por outro lado, ele permanece um pensamento do homem. A questão do sentido do ser não promove um deslocamento do homem ou do nome do homem, mas, ao contrário, procura restaurar ou revalorizar a essência e a dignidade do homem. De acordo com o pensamento derridiano, o movimento de revalorização da essência do homem não é outro senão aquele de aprisionamento característico da metafísica da *presença*.

3.3 **É preciso comer bem**

“Decifra-me ou devoro-te”

No tópico precedente, tivemos a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento da abordagem derridiana acerca do humanismo, bem como as críticas quanto àquelas filosofias que pretensamente proclamam “os fins do homem”. A perspectiva da desconstrução sobre tal temática se mostrou necessária na medida em que é capaz de evidenciar como o pensamento antropológico é uma dimensão da metafísica e, ainda, talvez o mais importante, como de maneira muito sutil as filosofias de Hegel, Husserl e Heidegger ainda estão imersas dentro dos limites metafísicos que tanto se esforçaram para ultrapassar. Uma vez esclarecido esse ponto, iremos avançar mais um pouco na nossa pesquisa.

Pelo que tivemos a oportunidade ver até este momento, a tarefa de desconstrução da questão do humanismo não significa a destruição/eliminação/apagamento de toda a determinação metafísica, ideológica e ético-político que a história do conceito de homem suporta sobre si. Ao contrário, o trabalho de desconstrução visa enfatizar a origem, os limites históricos, as fronteiras culturais e linguísticas do conceito aqui em debate, com a finalidade de incrementar a responsabilidade para com aquele que é o foco de nossa maior preocupação, o Outro, a alteridade.

É certo também que na passagem anterior, de alguma maneira, estávamos investigando quem somos nós... *Quem somos nós? Somos nós quem? Nós-os-homens* ou simplesmente *nós-homens?* Referente a essa pergunta (*nós, quem?*) subjaz um problema muito mais grave e que não se desliga da questão do homem. Estamos a falar do problema do

sujeito. A própria estrutura linguística do pronome relativo indefinido “*quem*” pressupõe tanto daquele que interroga quando daquele que é interrogado a ideia de um sujeito, entendido como uma identidade fechada sobre si, uma *presença a si*, estável, autônoma e dotada de um núcleo condensado e irreduzível (enfim, o que pode ser traduzido como *ousia*, substância, substrato ou *hypokeimenon*).

O que faremos nesta parte de nossos estudos é aprofundar um pouco mais na questão do homem, tentando trazer à superfície o posicionamento de Derrida sobre a problemática do sujeito. O tratamento para essa temática será feito sob duas perspectivas: 1ª) mostrar que ao dialogar sobre o homem, inexoravelmente estamos trazendo à baila o problema do sujeito e 2ª) ressaltar que para se pensar sobre os limites do conceito homem é igualmente necessário refletir sobre o conceito de animal (o vivente não-humano).

“*Qui vient après le sujet?*” (*Quem vem depois do sujeito?*) – Esta pergunta foi dirigida à Derrida por Jean-Luc Nancy e o diálogo que a partir dela se desenrolou está registrado num volume especial da revista inglesa *Topoi*, em torno da questão “*Who comes after the subject?*” A edição francesa deste mesmo volume foi publicada no *Cahiers Confrontation* nº 20, no inverno de 1989 (revista dirigida por René Major). A pergunta feita por Jean-Luc Nancy foi colocada pela revista *Topoi*, que na oportunidade convidava a pensar sobre a questão do sujeito. Em outros termos, fazia-se um convite para refletir sobre uma situação paradoxal: numa época em que se proclamava a morte de sujeito, parecia, então, um tanto estranho o fato do sujeito sempre regressar à “ordem do dia”, sempre a cada vez mais revitalizado. Ao melhor modo da “lógica espectral”, o sujeito, então supostamente liquidado, parecia retornar do passado através de uma couraça fantasmagórica para assombrar nosso tempo presente.

Na esteira desse questionamento (*Quem vem depois do sujeito?*), também se manifestaram, entre outros, Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Jean-Luc Marion. Derrida optou por respondê-la sob a forma de entrevista a Jean-Luc Nancy. A entrevista de Derrida foi intitulada “*Il faut bien manger*” o *le calcul du sujet*⁹¹ (1992) e nela podemos vislumbrar que Derrida trata do tema revisitando a gramática do sujeito e a ontologia de Heidegger e a

⁹¹ O “*Il faut bien manger*” o *le calcul du sujet* (*É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito*) é um dos textos que integra o opúsculo *Points de suspension* (1992). O texto que utilizado nesta pesquisa é aquele redigido na língua francesa e as todas as citações diretas do texto original foram traduzidas para o português (tradução nossa). Texto original: “*Il faut bien manger*” ou *Le calcul du sujet*. In: *Points de suspension*. Galilée. Paris, 1992.

metafísica de Lévinas. Antecipando o que será desenvolvido a seguir, podemos concluir, de maneira muito resumida, que o sujeito para Derrida é ainda necessário. O sujeito será evocado nas relações do direito e justiça, hospitalidade. Também através do diálogo que iremos comentar, Derrida enfatiza a nossa relação com esse Outro que é o animal, fazendo-nos pensar sobre o limite abissal entre o humano e não-humano e a fragilidade daquilo que denominamos de o *próprio* do homem.

Na pergunta *Quem vem depois do sujeito?* Derrida, desde logo aponta duas formulas inseridas nessa questão que se fazem problemáticas. A primeira consiste no fato de que na pergunta *Quem vem depois do sujeito?*, o “quem” poderia vir a representar uma gramática que não mais estaria submetida ao sujeito. A segunda fórmula, segundo Derrida, é aquela que aponta para um discurso que conclui pela liquidação do sujeito.

Derrida identifica mais comumente dois tipos de discursos que são igualmente confusos. Existem aqueles que supõem a identificação do sujeito, bem como aqueles que sustentam a superação desse sujeito. Segundo Derrida, pelo menos desde os meados do século XX, se tratou das mais diversas formas a questão do sujeito, contudo, não se buscou eliminar ou liquidar o sujeito como tal. Defender a ideia de uma liquidação do sujeito conduz não só a um equívoco ou ilusão, mas também exige uma performatização da promessa de reabilitação do sujeito⁹². Derrida menciona, por exemplo, que nos discursos de Lacan, Althusser e Foucault (e os pensamentos que esses três filósofos privilegiam: Freud, Marx e Nietzsche) o sujeito aparece como algo ressitado, reinscrito, mas certamente não liquidado (DERRIDA, 1992, p. 271). Lembra Derrida que o mesmo fenômeno se passa com Heidegger. A interrogação ontológica que trata do *subjectum* em suas formas cartesianas e pós-cartesianas é tudo menos uma liquidação do sujeito.

Sobre o tema do sujeito, Derrida nos diz que há uma espécie de efeito dóxico (*l'effet doxique*), uma espécie de *doxa*, que insistiria numa afirmação que atuaria como uma palavra de ordem⁹³. Para os que propagam esse efeito diagnosticado por Derrida, os discursos de

⁹² Com relação ao panorama de pretensa eliminação do sujeito, Derrida menciona: O diagnóstico de “liquidação” denuncia em geral uma ilusão e uma falta, ele acusa: quiseram “liquidar”, acreditaram poder fazê-lo, nós não o deixaremos. O diagnóstico implica assim uma promessa: nós iremos fazer justiça, nós iremos salvar ou reabilitar o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retorno ao sujeito, retorno do sujeito (DERRIDA, 1992, p. 270).

⁹³ Sobre a opinião filosófica que gravita em torno da questão do sujeito, segue o excelente esclarecimento de Paulo Cesar Duque-Estrada: Seria de se esperar então que, em resposta à pergunta de Nancy – quem vem após o sujeito? –, Derrida viesse a oferecer um outro sujeito, modificado, ressitado, renovado após o seu questionamento. No entanto, [...] Derrida irá, ao invés, problematizar o “quem” da pergunta de Nancy,

Lacan, Althusser, Foucault, principalmente o de Heidegger, teriam colocado o sujeito para trás deles, o que significa dizer que esses pensadores *superaram* ou *ultrapassaram* o sujeito, liquidando-o. Contudo é preciso estar atento às sutilezas e armadilhas que envolvem a questão do sujeito e, por isso, Derrida lembra que

O *Dasein* é irreduzível a uma subjetividade, certamente, mas a analítica existencial conserva ainda os traços formais de toda a analítica transcendental. O *Dasein* e aquilo que responde a pergunta “quem?”, vem, deslocando certamente muitas coisas, a ocupar o lugar do “sujeito”, do *cogito* ou do “*Ich denke*” clássico. Ele preserva certos traços essenciais (liberdade, decisão-resoluta, para retomar esta velha tradução, relação ou presença a si, “apelo” (*Ruf*) sobre a consciência moral, responsabilidade, imputabilidade ou culpabilidade originária (*Schuldigsein*), etc.). E quaisquer que tenham sido os movimentos de Heidegger depois de “*Sein und Zeit*” e depois da analítica existencial, nada foi deixado “para trás”, liquidado (DERRIDA, 1992, p. 272).

Para além do discurso equivocado sobre a liquidação do sujeito, Derrida entende que o foco deve estar centrado em outras questões, tais como: O que ocorre com as problemáticas que pareciam pressupor uma determinação clássica do sujeito? *Quem* ou o *quê* é que “responde” a pergunta “quem”? Ou seja, Derrida está preocupado em problematizar o “quem” da questão e não em buscar um posicionamento para o sujeito.

Com efeito, a crítica de Derrida se dirige muito mais aquelas filosofias que concluíram pela a liquidação do sujeito de maneira muito apressada. E, quando indagado se pretendia reformular a questão (*Quem vem depois do sujeito?*), conservando na palavra “sujeito” um uso positivo, Derrida responde que provisoriamente preserva essa palavra como um índice da questão (questão do sujeito), porém, não vê necessidade de se conservar a qualquer preço a palavra sujeito, “sobretudo se o contexto e as convenções dos discursos correrem o risco de reintroduzir aquilo que está justamente em questão” (DERRIDA, 1992, p. 274).

Assim, Derrida parece estar inclinado para a ideia de um deslocamento do conceito de sujeito, porém, ao mesmo tempo, ele tenta entender o que ainda persiste na estrutura do sujeito clássico e o que é continuamente requisitado pela pergunta “quem?”.

recusando-se a oferecer um discurso que incida diretamente sobre o sujeito, seja antes ou depois do seu questionamento. A razão de tal procedimento é também antecipada, de imediato, por Derrida. Segundo ele é preciso se precaver contra uma *doxa* que comanda a própria formulação da questão [...] É preciso, portanto, evitar o pensamento confuso de uma *doxa*, de uma opinião, de uma “opinião filosófica”, como ele diz. O cerne da confusão consiste em se permanecer e insistir na consideração de um suposto algo como O Sujeito. Ora, dirá Derrida, “jamais houve para quem quer que seja O Sujeito”. Talvez o texto que melhor aponte para o embasamento desta sua afirmação seja *Voz e Fenômeno*, dedicado a uma leitura de Husserl. Pode-se dizer que Derrida se propõe ali a explicitar as várias formas de não presença que são constitutivas da suposta presença a si do sujeito husserliano (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 6).

Para Derrida, ainda seria necessário “salvar” ou extrair da definição clássica de sujeito a noção de uma certa responsabilidade. Essa noção de responsabilidade não poderia ser olvidada pelo trabalho da desconstrução. Assim, ligado à responsabilidade, o deslocamento do sujeito forçaria o aparecimento de uma singularidade, aquilo que no trabalho de Derrida vem sendo compreendido como *ex-apropriação*, rastro ou *différance*. Sobre essa singularidade que se apresenta no regime de *ex-apropriação* ou *différance* Derrida comenta:

A singularidade do “quem” não é individualidade de uma coisa idêntica a ela mesma, ela não é um átomo. Ela se desdobra ou se divide ao ajuntar-se para responder ao outro, cujo apelo precede, por assim dizer assim, a sua própria identificação consigo mesma, porque a este apelo não posso senão responder, haver já respondido, inclusive se creio responder “não” (pretendo explicar isso em outra parte, especialmente em *Ulysse Gramophone*). (DERRIDA, 1992, p. 276).

Nesse sentido, o “quem” que está aqui sendo colocado sob suspeita não mais apareceria em sua correspondência com o sujeito, mas sim a uma singularidade em regime de rastro ou *différance*, que certamente não mais respeitaria as funções gramaticais e ontológicas do sujeito. Segundo essa “lógica”, toda a tentativa de reapropriação de si se faz como uma *ex-apropriação*. A *ex-apropriação* produz necessariamente o contrário daquilo que aparentemente pretende (ou seja, veda o fechamento em si, a presença a si e a ideia de totalização); ela não é o próprio do homem. Pode-se reconhecer na *ex-apropriação*, como comenta Derrida, as figuras diferenciais enquanto há relação a si nesta forma mais “elementar” (mas não há nada de elementar por esta mesma razão) (DERRIDA, 1992, p. 283). A *relação a si* neste contexto quer dizer, *différance*, alteridade, rastro (DERRIDA, 19912, p. 275). Paulo Cesar Duque-Estrada nos explica o que acaba de ser dito em outras palavras. Observe-se:

Em outras palavras, toda a relação a si comporta uma estrutural abertura à exterioridade que a impede de se fechar sobre si mesma. Assim, todo o movimento de re-apropriação – de si mesmo, de uma cultura, de uma tradição, de um argumento filosófico ou de qualquer outra ordem etc. – é sempre e já um movimento, diz Derrida, de *ex-apropriação*; movimento errante, despossuído, diferente e diferido de si mesmo, em sua origem e destino. Poderíamos dizer, de um modo sucinto, que a afirmação a que estamos nos referindo aqui diz respeito a este movimento, tão instável quanto produtor, nem humano, nem inumano, nem subjetivo, nem desprovido de subjetividade, da *ex-apropriação*. É desta *afirmatividade ex-apropriadora* que, diz Derrida, “algo como o sujeito, o homem ou o que quer que seja pode tomar figura”. Neste movimento *ex-apropriador* nada se estabiliza, vale dizer, nada se apresenta *enquanto tal*. A estabilização aqui só pode ser provisória, já que ela é um efeito, a resultante, de uma denegação de sua intrínseca exposição à alteridade. [...] Poderíamos dizer ainda, para concluir, que, justamente pelo seu caráter *ex-apropriador*, tal afirmação se inscreve como uma afirmação *infinitamente irreduzível*, uma vez que sua intrínseca e radical abertura à alteridade impede que se possa reduzi-la, em sua gênese, ao que quer que seja; o homem, a razão, Deus, o ser, enfim, a presença em qualquer uma de suas formas (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 23).

De acordo com Derrida, aquilo que buscamos por meio da pergunta “quem” talvez não substitua nada mais do que uma gramática, que reenvia sempre à função gramatical do sujeito. Se é assim, então Derrida se pergunta de que forma podemos desfazer esse contrato entre a gramática do sujeito ou do substantivo e a ontologia da substância ou do sujeito (DERRIDA, 1992, p. 277). A singularidade em *différance* talvez não corresponda à forma gramatical “quem”, em uma frase segundo a qual o “quem” é o sujeito de um verbo que vem depois do sujeito.

Vimos acima a ideia de uma singularidade em regime de ex-apropriação. Apesar de empregar a palavra “singularidade”, o próprio Derrida alerta que não é seguro e nem *a priori* necessário que essa “singularidade” se traduza pelo “quem” ou retenha qualquer privilégio do “quem”. Derrida lembra que Nietzsche e Heidegger assinalaram suas desconfianças em relação à metafísica substancialista ou subjetivista, cada qual a sua modo; no entanto, eles continuaram conferindo créditos a pergunta “quem?” e subtraindo o “quem” da desconstrução do sujeito.

Diante de todos os problemas gramáticos e ontológicos que a palavra “quem” carrega e desenvolve, Derrida prefere utilizar a expressão “efeito de subjetividade” para evitar o uso da palavra sujeito, já que dela ainda é recomendável manter a noção de responsabilidade. Isso porque nosso autor identifica nos discursos sobre o sujeito uma necessidade de unir a subjetividade ao homem. E isso se passa de tal maneira que mesmo reconhecendo que o animal é capaz de auto-afetação, esses discursos jamais admitiram uma subjetividade ligada ao animal. É justamente nesse ponto do debate que Derrida constata o inevitável retorno à distinção dogmática entre a relação a si humana (ou seja: um ente capaz de consciência, de linguagem, de uma relação com a morte como tal, etc.) e uma relação a si não-humana, incapaz do *como tal* fenomenológico (DERRIDA, 1992, p. 283). De um outro modo, Paulo Cesar Duque-Estrada diz que

a subjetividade é pensada por Derrida enquanto “relação a si sem presença a si”. Resulta daí uma primeira consequência, aliás, nada desprezível. Como relação a si sem presença a si, “a subjetividade já não pode mais ser pensada como um atributo exclusivo do ser humano.” Aqui se depreende o que constituiria um duplo gesto dogmático, de acordo com a argumentação de Derrida. Primeiro, atribuir à subjetividade a estrutura do “como tal”; segundo, como decorrência imediata do primeiro, atribuir a subjetividade – pensada nesses termos – como um traço exclusivo do ser humano em distinção a tudo o mais (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 12).

Como exemplo do que acaba de ser dito, Derrida frisa que a distinção entre o animal (que tem não tem *Dasein*) e o homem jamais foi tão radical e rigorosa como é em Heidegger.

Para Heidegger, diz Derrida, o animal não será jamais um sujeito ou um *Dasein*. Tampouco tem inconsciente (Freud), nem relação com o outro, uma vez que o animal é desprovido de rosto (Lévinas) (DERRIDA, 1992, p. 283). Por isso, vemos em Derrida a urgência de se pensar uma subjetividade que esteja deslocada da metafísica da presença, ou seja, deslocada da ideia de que uma subjetividade que possa se apresentar *enquanto tal*. Aqui, mais uma vez, a lição de Paulo Cesar Duque-Estrada nos será extremamente útil, ele diz:

Mesmo no caso dos autores que falam do sujeito como não coincidente consigo mesmo e que reconhecem a sua constitutiva inadequação, ainda assim, Derrida não os acompanha. E isto justamente pelo fato de tais autores ainda “continuarem a ligar a subjetividade ao homem”. Ao procederem desta forma, tais autores não apenas permanecem apoiados em uma distinção dogmática – entre, de um lado, os homens e, de outro, todo o resto –, prolongando, desta forma, o centralismo do sujeito que eles pretendem refutar; como também, dogmaticamente, seguem associando os seus respectivos esquemas de uma subjetividade descontínua, partida, não coincidente a si, à totalidade de um “nós”, seres humanos. Em contrapartida a esta imposição – do todo, do uno, do “enquanto tal” – o pensamento da desconstrução irá propor uma defesa incondicional da singularidade do que nunca se mostrou, e jamais se mostrará, enquanto tal (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 12).

Ao ser considerado tudo o que foi exposto até o momento, ainda assim poderia haver a suspeita de que Derrida reservaria um espaço para manutenção da pergunta “quem?” Quanto a essa suspeita, Derrida responde que talvez seja necessário não desfazer, mas sim deslocar o discurso sobre o sujeito (e também do direito, da política) através da experiência da desconstrução, que, como diz nosso autor, “não é negativa, nem niilista, nem mesmo um niilismo piedoso” (DERRIDA, 1992, p. 287).

O fator que parece mais preocupante a Derrida é como fazer para conjugar a noção de responsabilidade, ainda atrelada ao conceito clássico de sujeito e a necessidade de desconstrução desse mesmo conceito. Essa dificuldade se torna manifesta na medida em que para descobrir a origem e o sentido da responsabilidade, o conceito clássico de sujeito se mostra problemático. Essa problemática mencionada por Derrida passa pela tensão entre o que chamamos de responsabilidade (possuidora de uma desmesura essencial, que não se regula nem pelo princípio de razão) e um conceito de sujeito que está ligado ao cálculo⁹⁴. Há,

⁹⁴ Geoffrey Bennington comenta que Derrida deseja pensar uma responsabilidade que excede a ordem da subjetividade, uma vez que deseja uma responsabilidade infinita, para além do cálculo do sujeito. Nas palavras de Bennington: Derrida argumenta que o conceito de responsabilidade [...], excede os recursos do conceito de sujeito em tal medida que o sujeito funciona como um conceito des-responsabilizador, um conceito que encerra a natureza infinita da responsabilidade, que Lévinas teve o mérito de trazer tão poderosamente (BENNINGTON, 2004, p. 27).

na verdade, uma constante tensão entre o calculável e o incalculável⁹⁵. Derrida arrisca a dizer então que o sujeito é um princípio de calculabilidade, presente tanto no direito, na política e na moral. Dessa maneira, Derrida faz questão de deixar o seguinte:

É necessário o cálculo e eu jamais tive contra o cálculo [...]. Porém o cálculo é o cálculo. E se falo frequentemente do incalculável e do indecível, não é por simples gosto do jogo ou para neutralizar a decisão: eu creio que não há responsabilidade nem decisão ético-política que não deva atravessar a prova do incalculável ou do indecível. Não haveria, do contrário, mais que cálculo, programa, causalidade, ou melhor, “imperativo hipotético” (DERRIDA, 1992, p. 287).

Assim sendo, uma vez repensada a questão do sujeito em termos de *différance*, não podemos mais nos articular com a concepção clássica de um sujeito, perfeitamente cerrado em si, ao qual já pudesse ser apresentado mesmo antes da pergunta “quem?” ou, ainda, viesse a ocupar o lugar de um ‘quem’. É uma certa clausura de identidade a si que confere ao sujeito um “efeito dogmático”. Tudo isso faz Derrida concluir que “o sujeito, se deve haver um, vem depois” (DERRIDA, 1992, p. 287), ou como consignamos anteriormente, para atender os propósitos do pensamento desconstrutor, talvez fosse melhor trabalharmos com a ideia de um “efeito de subjetividade”.

Os registros de *différance*, rastro, ex-apropriação devem conduzir a questão do sujeito para além (ou aquém) da humanidade do homem. O discurso deslocado do sujeito a partir da *différance* nos faz repensar o *próprio* do humano, a moral, o direito e o animal. As questões do sujeito e da subjetividade estão intrinsecamente ligadas à questão do animal e as estruturas que autorizam a distinção entre homem e animal. Sem dúvida, a questão do sujeito solicita o estudo da dicotomia homem-animal; par conceitual que se sustenta ao longo dos séculos, mas que os em seus limites segue pouco explorados pela filosofia. Veremos então como Derrida analisa as fronteiras conceituais entre o homem e o animal⁹⁶.

⁹⁵ A ordem do cálculo não seria apenas um produto, mas o próprio modo de ser da razão. Aqui, a palavra razão está sendo empregada no sentido de *ratio* (de origem latina), significando medida, proporção. Tudo aquilo que está circunscrito no âmbito do razão nos remete a um sistema de pensamento regido pela necessidade do universal e do necessário, o qual deve, mediante explicações evidentes, não-contraditórias, coerentes e suficientes, prestar contas sobre tudo o que existe. A razão é essencialmente isto: cálculo. O incalculável extrapola a ordem do cálculo para se inscrever num registro fora da regra, do controle, do programável e da previsibilidade, permitindo abrir um campo para se pensar vinda do imprevisível, do incondicional e do impossível.

⁹⁶ Podemos dizer que uma das críticas mais incisivas de Derrida ao pensamento da tradição consiste na impossibilidade de se admitir a unicidade de fronteira entre o Homem e o Animal, como se fosse possível considerar o homem de um lado e de outro lado toda a diversidade de vida não humana. Para Derrida deslocar esse registro é imprescindível e significa: denunciar que a questão do animal é permeada pelo logocentrismo e

Para começar a investigar os limites que separam o binômio conceitual homem-animal, Derrida elege como fio condutor o discurso heideggeriano. Como Derrida faz notar, o discurso de Heidegger sobre o animal é violento, embaraçoso e por muitas vezes contraditório. Derrida explica que Heidegger não disse simplesmente “o animal é pobre em mundo”, porque diferente da pedra, ele tem mundo. Heidegger na verdade diz: o animal tem mundo no modo de *não-ter*. Derrida nesse ponto ressalta que o *não-ter* do animal instituído por Heidegger não é tomado como uma indigência, no sentido de uma carência do mundo humano. Ora, então Derrida indaga: por que essa determinação negativa de um *não-ter*? De onde ela provém? (DERRIDA, 1992, p. 291-292).

Ao prosseguir em sua análise, Derrida chamará atenção para um fenômeno que denomina de “estrutura sacrificial”. Essa estrutura gira em torno da questão do animal e envolve aqueles discursos que estão na linha do vegetarianismo, do ecologismo e das sociedades protetora dos animais. A estrutura sacrificial de que Derrida nos fala é muito mais um “espaço livre” que se encontra no interior dos discursos sobre os animais. Esse espaço livre revela uma permissividade quanto ao ato de matar, colocando esse mesmo gesto para fora da alçada do crime (do direito), autorizando, assim, a ingestão, incorporação ou a introjeção do cadáver. A permissividade de um matar não-criminal traduz-se numa operação real e simbólica quando o cadáver é de um animal e uma operação simbólica quando o cadáver é humano.

Para prosseguir nessa linha de argumentação, nosso filósofo busca investigar, ainda que de forma breve, o discurso do filósofo Emmanuel Lévinas sobre a subjetividade. Segundo Derrida, a subjetividade em Lévinas é constituída primeiramente à maneira de um *refém*. Assim concebida, a subjetividade (como refém) será entregue ao outro na abertura sacra da ética, na origem da santidade⁹⁷. O sujeito será responsável pelo outro antes mesmo dele se

pensar a existência de limites heterogêneos que traçam a diferença entre o homem e o animal. De acordo com Derrida, o tratamento dispensado pela tradição ou “a maneira pela qual a filosofia, em seu conjunto, e em particular a partir de Descartes, tratou a questão dita d “O animal”, é um signo primordial do logocentrismo e de uma limitação desconstrutível da filosofia” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004, p. 82). Nesse sentido, o que Derrida nos aponta é que o limite homem-animal é fruto de um posicionamento logocentrista que, de forma muito diversificada, sempre entendeu o animal como todo e qualquer vivente privado de linguagem. Através dessa estrutura, Derrida alega a hegemonia de um discurso que ao longo da história promoveu e sustentou o domínio de todas as formas do vivo não humano.

⁹⁷ Para melhor explicar o termo *santidade* em Lévinas, fazemos remissão aos comentários de Rafael Haddock-Lobo sobre o assunto. Nesse sentido o referido autor diz: Para Lévinas, a linguagem está fundada em uma relação anterior à relação de compreensão com os entes, relação essa que seria constituinte da própria razão e

constituir como um “eu”. Essa responsabilidade do outro, pelo outro, comenta Derrida, advém, por exemplo, do “Não matarás em absoluto”; não matarás em absoluto teu próximo (DERRIDA, 1992, p. 293).

Dessa forma, Derrida argumenta que em Lévinas o outro (o próximo, o amigo) é o distanciamento infinito da transcendência. Assim, segue Derrida, o “Não matarás em absoluto” se dirige a esse outro e o supõe; é referente a esse outro que o sujeito é em primeiro lugar refém. Então, não fica difícil concluir que o “Não matarás em absoluto” nunca foi compreendido na tradição judaico-cristã como um “não exporás a morte o vivente em geral”. O postulado ético do “Não matarás” obviamente tomou um sentido que atendesse as exigências das culturas religiosas para as quais o sacrifício carnívoro é essencial (DERRIDA, 1992, p. 293). Portanto, em Lévinas

O outro tal como se deixa pensar conforme o imperativo da transcendência ética, é já o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Humanismo do outro homem, é um título no qual Lévinas suspende justamente a hierarquia do atributo e do sujeito. Mas o outro homem é o sujeito (DERRIDA, 1992, p. 293).

Ao apreender o horizonte das questões de Heidegger e de Lévinas, Derrida reconhece as diferenças marcantes entre esses pensadores; porém, em que pese a originalidade de suas respectivas filosofias, existe um ponto em comum entre eles quanto à temática do animal que os religa e os aproxima. Na concepção de Derrida, Heidegger e Lévinas promovem um deslocamento do humanismo tradicional. Todavia, o que se percebe na subjetividade levinasiana e no *Dasein* heideggeriano é a existência de “homens” num mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida em geral. Somente é proibido atentar contra a vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein*. Nesse sentido Heidegger e Lévinas se aproximariam, pois, se seus discursos deslocam o conceito clássico de humanismo, ao mesmo tempo reinscrevem um humanismo mais profundo, na medida em que eles não abandonam a possibilidade de sacrifício da vida em geral, principalmente do

que constitui nossa relação com o outro. Esta, por sua vez, consiste em um empreendimento gnosiológico, ou seja, consiste em quererem compreender esse outro. No entanto, o que de fato ocorre é que relação excede a compreensão, nos ultrapassa, posto que, para Lévinas, o rosto do outro é um rosto sem face, intematizável e que traz estampado em sua face o chamado de Deus. A essa relação Lévinas dá o nome de *santidade*, como um substituído para o termo grego *ética* e em oposição ao que ele chama de *sagrado*. [...] com a oposição e o deslocamento que Lévinas opera do *sagrado* rumo ao *santo*, ele visa também o apontamento de que a sua ética situa-se para além do religioso, das instituições morais teológicas, e caminha próxima a uma noção de religiosidade absoluta, aberta e não institucional (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 168 – grifo do autor).

animal⁹⁸. Como Derrida diz, malgrado as diferenças que separam Heidegger e Lévinas, ambos *não sacrificam o sacrifício* (DERRIDA, 1992, p. 294).

O que podemos notar na exposição de Derrida é a tentativa de unir a questão do “quem” ao “sacrifício” através daquilo que ele denomina de estrutura sacrificial. Para Derrida, esse esquema sacrificial parece definir o contorno invisível de todos os discursos clássicos ligados ao sujeito e que persistem mesmo ainda em Heidegger ou Lévinas. Essa estrutura sacrificial representaria o esquema *cano-falo-logocentrico* que vigora e domina a questão do sujeito em toda sua extensão. Toda essa trama densa e complexa é assim explicada por Derrida:

Não se trataria somente de evocar a estrutura falocentrica do conceito de sujeito, ao menos, seu esquema dominante. Eu gostaria um dia demonstrar que esse esquema implica a virilidade carnívora. Eu falaria de um carno-falocentrismo se isto não fosse um tipo de tautologia ou melhor de uma hetero-tautologia como síntese *a priori*, tu poderias traduzi-la por “idealismo especulativo”, “devir sujeito da substância”, “saber absoluto” passando pela “sexta-feira santa especulativa”: basta tomar seriamente a interiorização idealizante de *phallus* e da sua necessidade de sua passagem pela boca, que se trata das palavras ou das coisas, das frases, do pão ou do vinho cotidiano, da língua, dos lábios ou do seio do outro. Se protestará: Há (reconheci há pouco, tu sabes bem) sujeitos éticos, jurídicos, políticos, cidadãos em parte (quase) inteiros que são também mulheres e/ou vegetarianos! Mas isso não admitido no conceito, e no direito, senão há pouco e justamente no momento onde o conceito de sujeito entra em desconstrução. Isso é fortuito? E isso que eu chamo aqui *esquema* ou imagem, isto que liga o conceito à intuição, instala a figura viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia (porque ainda sim esta se submete a lei, esta sujeição é liberdade) são, por este esquema, melhor concedidas ao homem (*homo* e *vir*) que a mulher, e melhor a mulher do que ao animal. E, bem entendido, melhor ao adulto do que a criança. A força viril do varão adulto, pai, marido e irmão (o cânone da amizade, eu mostrarei em outra parte, privilegia o esquema fraternal) corresponde ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se deseja somente senhor e possuidor ativo da natureza. Em nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne. Como nós não temos nem muito tempo nem muito espaço [...], eu te pergunto: em nossos países, quem teria alguma possibilidade de chegar a chefe de Estado, e aceder assim “a cabeça”, declarando-se publicamente, e então exemplarmente, vegetariano? O chefe deve ser devorador de carne (em vistas a ser, por outra parte, ele mesmo “simbolicamente” – ver mais alto – devorado). Para não dizer nada do celibato, da homossexualidade, e mesmo da feminilidade [...]. Contrariamente do que se crê frequentemente, a “condição feminina”, particularmente desde do ponto de vista do direito, se deteriorou desde

⁹⁸ Derrida entende que a violência contra os animais é uma nota marcante de nossa cultura, sendo esse fato verificável ao longo dos textos da tradição *greco-romana-judaico-cristã* (basta dizer que render homenagens aos Deuses ou provar a fé em um Deus muitas vezes envolvia o sacrifício do animal). Deve-se destacar que o discurso da tradição filosófica não contestou essa violência dirigida aos animais, mas, ao contrário, reforçou os axiomas que intensificaram essa mesma violência. Esse movimento se desenvolveu de tal maneira que atualmente praticamos uma violência diária contra os animais e numa escala sem precedentes. Para demonstrar como essa violência se inscreve no dia-a-dia do humano, é suficiente mencionar a gigantesca escala de abate de animais voltada para o consumo humano, o que envolve ainda técnicas de intervenção genética no animal para o aumento da produção. A violência não só está presente na criação industrial, como também se estende nas práticas de experimentação com animais, na utilização de animais para o entretenimento humano, bem como nas muitas maneiras de domesticação do animal.

século XIV ao XIX na Europa, atingindo o pior momento quando o código napoleônico inscreveu no direito positivo o conceito de sujeito no qual nós falamos) (DERRIDA, 1992, p. 294-295).

Na tentativa, já em andamento, de se pensar um deslocamento do sujeito, Derrida vai demonstrando que a esse conceito estão associadas às ideias de virilidade e comando, representadas pelo simbolismo do *falo*. Está subjacente ao conceito de sujeito uma miríade de “vetores de força” que o sustenta e o domina. Essa confluência de forças pode ser representada através das noções de autonomia, autoridade, virilidade e, ainda, por meio da permissividade do sacrifício – com a conseqüente introjeção da carne, seja ela efetuada de forma simbólica ou não. Esse esquema, para Derrida, representa uma configuração do *dominante*, “o denominador comum do dominante”, enfim, “o esquema dominante da subjetividade” (DERRIDA, 1992, p. 296).

Vimos anteriormente que a subjetividade, ainda que pensada de maneira diferenciada por Heidegger e Lévinas, requisita ou chama a comparecer prontamente o homem. A subjetividade *enquanto tal* jamais é conferida ao animal. Essa constatação põe em foco os limites da distinção entre homem-animal⁹⁹, o vivente e o não-vivente. Ainda mais, esse enlace entre a subjetividade e o homem, em termos éticos, faz aparecer, conforme observamos em Derrida, um esquema sacrificial. O modo de *ser-no-sacrifício*, como modo de ser do homem, estabelece como postulado ético maior o “não matarás”, que é dirigido ao outro como outro, ao outro como homem. Além disso, a estrutura sacrificial nos coloca de frente com a experiência incontornável da introjeção (real ou simbólica) da carne, do cadáver, do outro. E não é só. Essa “metonímia da introjeção” (DERRIDA, 1992, p. 296), como diz Derrida, se deixa fazer aparente na incessante repetição *do comer-falar-interiorizar o/ao outro*.

Ao considerar esse estado de coisas, Derrida reflete então sobre o “Bem” de todas as morais. Agora, o “Bem” da questão moral (e ética, diríamos nós) passaria pela necessidade de se reconhecer a melhor e a mais respeitosa maneira de se relacionar com o outro e o outro consigo mesmo. Por outro lado, não podemos esquecer que a todo modo de se *relacionar com*

⁹⁹ Quanto ao limite que divide o homem e o animal, Derrida é incisivo ao informar que sua proposta não tem a pretensão de contestar a tese da existência de uma ruptura ou abismo que separa o homem do animal. Como ele mesmo alerta, todo mundo está de acordo com essa tese, tanto o senso comum como o sentido filosófico. O interesse de Derrida caminha no sentido de analisar a *limitrofia*. Isso implica investigar não só o que nasce e cresce no limite, mas também do que alimenta o limite, multiplicando-o e complicando-o. O resultado dessa investigação é, antes de tudo, desfazer a linearidade do limite, fazendo-o crescer e multiplicar. O motivo dessa investigação gira em torno da descrença de Derrida em uma continuidade homogênea entre o que se chama o homem e o que ele chama o animal (DERRIDA, 2002, p. 59).

(ser-com) corresponde, também, uma metonímia da introjeção. Dito de outro modo, o *relacionar-se com o outro* já representa uma *concepção-apropriação-assimilação* do outro (DERRIDA, 1992, p. 296).

Diante de toda essa correlação, Derrida, em pleno movimento de deslocamento, deixa entender que pelo fundo de toda questão moral transpassa uma necessidade de assimilar o outro e, para melhor atender a esse imperativo, dever-se-ia estar sempre atento à regra do “comer bem” (“*bien manger*”). Uma vez que a instância moral e ética implica a lida com o outro, e que relacionar-se com o outro envolve a introjeção do outro (seja na *concepção-apropriação-assimilação* do outro), devemos fazer isso da forma mais respeitosa ao outro. Se necessariamente comemos o outro, há de se *comê-lo bem*. Agora já estamos falando sobre uma metonímia do “comer bem” (*métonymie du “bien manger”*). A respeito disso Derrida nos expõe a seguinte ordem de ideias:

A questão não é mais saber se é “bom” ou “bem” comer o outro, e qual outro. Come-se o outro de todas as maneiras e deixamos nos comer pelo outro. [...] A questão moral não é mais, jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer isso e não aquilo, o vivente ou não-vivente, o homem ou o animal, mas já que é *preciso comer bem* de todas as maneiras e que isso é bem, e que isso é bom, e que não há outra definição do bem, *como é preciso comer bem?* [...] A questão infinitamente metonímica ao sujeito do “é preciso comer bem” não deve ser nutrida somente por mim, por um eu, que então comeria mal, ela deve ser *compartilhada*, como dirá talvez, e não somente na língua. “É preciso comer bem” não quer de início dizer tomar e compreender em si, mas *aprender e dar* de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Não se come jamais tudo sozinho, eis a regra do “é preciso comer bem”. É uma lei de hospitalidade infinita [...]. O refinamento sublime em respeito ao outro também é uma maneira de “comer bem” ou do “comer o bem”. O bem também se come. É preciso comer o bem (DERRIDA, 1992, p. 296-297).

Para compreendermos melhor o significado do “comer bem” é importante voltarmos ao que vínhamos expondo até aqui e religar alguns pontos.

Conforme vimos acima, a estrutura sacrificial comentada por Derrida atua como um ponto de interseção segundo o qual promove a união do “quem” ao conceito subjetividade, sendo certo que ambos serão religados ao homem. A partir dessa rede conceitual será instituído o postulado ético do “não matarás”, dirigido somente ao outro como outro homem, deixando o animal e o vivente em geral fora de seu âmbito de proteção. Ora, excluindo o animal, torna-se permitido matá-lo sem que esse gesto seja rotulado como crime (como ocorre de fato na maioria das vezes). É justamente esse esquema que legitima a experiência incontornável da introjeção (real ou simbólica) da carne, seja do humano, seja do animal. Assim a palavra sacrifício diz: o desejo, a autorização, a justificação de sujeitar o outro a morte como denegação do assassinato. De acordo com essa denegação, submeter o animal a

morte, por exemplo, não seria um assassinato. Por tal razão, Derrida conecta essa denegação a instituição do “quem” como sujeito (DERRIDA, 1992, p. 297).

Quanto a esse “esquema da subjetividade dominante”, Derrida dirá que, em termos éticos, devemos nos ater ao fato de que o *relacionar-se com o outro* também implica uma espécie de introjeção da carne, de modo que estamos sempre realizando uma concepção, assimilação ou apropriação do outro (humano ou não-humano). É por meio da razão que estamos sempre desejando compreender o outro. Nesse sentido até os vegetarianos comem a carne¹⁰⁰. Então, se estamos sempre subjulgados ao imperativo do *comer o outro*, devemos comê-lo bem.

Ao ensaiar um deslocamento da estrutura sacrificial, Derrida dirá que *é preciso comer bem*. Nesse registro, a palavra de ordem “*é preciso comer bem*” indica a proposta de submissão à outra lei, a lei da hospitalidade. Para comer bem, como diz Derrida, é preciso compartilhar e a *aprender-a-dar-de-comer-ao-outro*. O compartilhar e o dar de comer ao outro, segundo nosso entendimento, são condutas que demarcam um limite para toda a tentativa de assimilação e apropriação do outro. Assim, para não “comer mal”, não se deve subjugar o outro que chega às condições daquele que o recebe. Toda a ideia de submissão do outro surge justamente a partir de um “quem” como uma subjetividade fechada em si, autônoma e capaz de ser sujeito de direitos. É sempre a partir de um sujeito que se torna viável a apropriação do outro, introjetando-o, incorporando-o àquele mesmo sujeito.

Para evitar “comer mal”, é preciso não só comer o outro, mas também é preciso dar de comer ao outro. E como damos de comer ao outro? Acreditamos o *aprender-a-dar-de-comer-ao-outro* é estar incessantemente atento ao apelo de uma hospitalidade infinita ou incondicional.

Somente para fins de uma explanação breve, a hospitalidade dita acima passaria a ditar a lei da “casa”, do *ethos*, do ético. Uma hospitalidade incondicional, como uma lei incondicional ou modo de refinamento sublime em respeito ao outro, manda que se receba o outro sem perguntar por “quem” chega. Aqui o outro que chega não deve ser assimilado a qualquer o tipo de identidade, identificação ou ainda outras condições. Nesse sentido, já não falaríamos mais de uma responsabilidade fundada no *cálculo do sujeito*, ou seja, conforme os

¹⁰⁰ No texto *Violências contra os animais* Derrida dirá: Não se basta proibir de comer carne para se tornar não-carnívoro. [...] os “vegetarianos” também podem incorporar, como todo mundo, e simbolicamente, o vivo, a carne e o sangue – de homem ou de Deus. Também os ateus gostam de “comer o outro”. Caso amem, pelo menos, pois é a tentação do próprio amor (DERRIDA, 2004, p. 87).

ditames de uma subjetividade forçosamente regulada pelo cálculo, pela ordenação e a previsibilidade. A lei da hospitalidade evocada por Derrida nos convoca a pensar uma responsabilidade infinita e “que não seja surda às injunções do pensamento” (DERRIDA, 1992, p. 287); pois uma responsabilidade limitada, mesurável, calculável é o “dever-direito da moral” do sujeito e que não chega a alcançar a alteridade (DERRIDA, 1992, p. 300). Enfim, aprendemos a *dar-de-comer-ao-outro* quando nos mantemos receptivos a acolhida do outro que chega à nossa casa, sem dizer seu nome ou anunciar sua proveniência.

Pelo exposto neste segmento, acreditamos ter abordado os pontos nodais do problema do sujeito que, por vias de consequência, também resvala para o pensamento do homem. Como ficou aqui demonstrado, não seria possível vislumbrar um deslocamento da questão do humanismo sem passar pela análise do “cálculo do sujeito” e suas implicações.

Vimos, ainda, que a necessidade de “comer bem” (pois “é preciso comer bem”) indica a proposta de submissão a uma lei de hospitalidade, voltada a reger o relacionamento com o outro. Assim, por meio da desconstrução da estrutura dominante (e também dominadora) que compõe uma subjetividade carno-falo-logocêntrica foi possível aflorar o pensamento de um tratamento mais apropriado para alteridade.

Nesse novo espaço que surgiu através da desconstrução do humanismo (tarefa desenvolvida ao longo deste capítulo) buscaremos evidenciar e priorizar o âmbito do ético. O ético no sentido de ser o *locus* primeiro de recepção e abertura para o outro como alteridade. Dito de forma diferente, trata-se do ético como hospitalidade.

3.4 O Ético como Hospitalidade

Para lá – eu quero ir, e doravante
 Confio em mim e no meu pulso.
 Aberto se estende o mar, e para o azul
 Lança-se o meu navio genovês.
 Tudo brilha novo e de novo para mim,
 Sobre o espaço e o tempo dorme o meio-dia –
 Somente o teu olho – enorme
 Me observa, ó infinidade!

Friedrich Nietzsche – Rumo a novos mares

As paragens antecedentes resultaram da nossa proposta de desenhar um caminho através do pensamento derridiano para que a desconstrução do humanismo pudesse vir a acontecer. Para que tal tarefa obtivesse êxito, seria necessário dismantelar as estruturas discursivas subjacentes ao humanismo e ao próprio conceito de homem, o que confiamos ter vislumbrado nos subcapítulos *Os fins do homem* e *É preciso comer bem*.

Após a desmontagem do aparato conceitual metafísico-humanista, falamos sobre a pretensão de deslocar a questão do homem para o ético. Dizíamos que o duplo gesto de desmontagem-deslocamento se daria de modo simultâneo, uma vez que ao operar a desestruturação, já estaríamos, ainda que forma incipiente, realizando o deslocamento para o ético. Esse proceder, sob nossa ótica, parece bem consentâneo com os dizeres de Derrida, pois conforme as palavras do franco-argelino, “a desconstrução consiste em fazer sempre mais de um gesto de uma só vez e em escrever com as duas mãos, escrever mais de uma frase ou em mais de uma língua” (DERRIDA, 2004, p. 338).

Feita essa sumária recapitulação, agora vamos iniciar a última instância desta pesquisa. Começamos, então, por meio de uma palavra que muitas vezes se repetiu durante nossa escrita – o *ético*. O ético seria para nós o “produto” ou a “consequência” da desconstrução do humanismo. Sai de cena a identidade, o antropocentrismo, o logocentrismo, enfim, todos os centrismos para a vinda do Outro. O Outro simplesmente como o vivente, todos os viventes respeitados cada qual em sua respectiva alteridade. O ético vem a colocar alteridade e a diferença em primeiro plano no pensamento.

Mas por que a escolha da palavra *ético*? E, ainda, como o ético pode vir a se apresentar como hospitalidade? Essas são as duas principais perguntas que aqui estaremos a responder.

Antes de ingressarmos nas questões arroladas acima, fica a advertência de que nosso foco é investigar como o que provisoriamente chamamos de ético pode vir a ser encarado e compreendido como hospitalidade. O estudo da hospitalidade propriamente dito é demasiado extenso e complexo, de modo que o tema exige a colheita de uma literatura muito vasta e um espaço muito maior para desenvolvê-lo. Por tais razões acreditamos que seja justo, pelo menos por ora, explorar apenas um pouco as “noções preliminares” da hospitalidade, para, num outro momento, pesquisá-lo de forma profunda e detida, conforme o tema demanda.

Então, voltando ao que será nosso âmbito de investigação, devemos responder a pergunta: por qual motivo optamos pelo uso da palavra ético? Por não empregamos o vocábulo “ética”? Será o emprego do ético um mero recurso estilístico?

Nossa réplica adotará como premissa uma sentença proferida por Geoffrey Bennington, a saber: “a desconstrução não pode propor uma ética” (2004, p. 9). Ao comentar sobre a relação desconstrução e ética Bennington diz:

Se o conceito de ética, como todos os conceitos, vem a nós, como não poderia deixar de fazê-lo, da tradição que passou a ser chamada de “metafísica ocidental”, e se, como Derrida coloca desde o início, a desconstrução pretende desconstruir a maior totalidade – a rede inter-relacionada de conceitos que nos é legada (ou como) metafísica –, então a “ética” não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução, um tema para ser desconstruído, mais do que admirado ou afirmado. A ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução. A demanda ou o desejo por uma “ética desconstrucionista” são, nesse sentido, fadados à frustração (BENNINGTON, 2004, p. 9).

Para que a palavra *ético* venha a adquirir o sentido que é almejado em nosso trabalho, assumimos como estrutura basilar as considerações Bennington sobre ética. Isso porque a ética, entendida como uma região postada no interior da filosofia e preocupada com o “bem agir”, organiza-se em torno de uma lógica metafísica, que incessantemente fabrica conceitos e os transmite ao longo da história do ocidente. Se a ética desde suas origens é forjada a partir dos moldes metafísicos, então certamente a desconstrução não poderia oferecer outra ética, uma ética radical ou até mesmo uma *virada ética* (*ethical turn*).

A desconstrução, como estratégia de pensamento, não tem o escopo de alcançar uma essência ou origem da ética que se manteria encoberta pela tradição filosófica. A desconstrução certamente se relaciona (e não poderia ser de outra forma) com conceitos da metafísica ocidental, no entanto, procura apontar que o discurso metafísico é constituído por pares conceituais (essência/aparência, ser/devir, sujeito/objeto, etc.) dispostos hierarquicamente e, na continuidade de sua tarefa, visa sempre deslocar esse registro discursivo para além (ou aquém) dessas oposições binárias.

Nunca é demais recordar que o pensamento derridiano começa por uma tentativa de desfazer as estruturas discursivas submetidas à autoridade de uma linguagem logocêntrica¹⁰¹. A postura logocêntrica deu o “tom” ou o sentido da filosofia, comandando todas as análises, investigações, teorias, sistemas e ideologias presentes até os dias de hoje. Por óbvio, a ética como disciplina filosófica que é não poderia se furtar a esse fenômeno.

¹⁰¹ Para explicações mais detalhadas sobre o termo logocentrismo, assim como o pensamento da desconstrução, recomendamos a leitura do Capítulo II desta obra.

Como dissemos em outro momento (mais especificamente no Capítulo II), quando Derrida se propõe a pensar a herança da tradição, ele pretende colocar em questão a própria história do pensamento ocidental. Só por esse caminho poderíamos construir o cenário de uma história da história, segundo a qual a história da filosofia ocidental corresponderia a história do logocentrismo. Concluímos assim, pelos motivos que acabamos de ver, que a desconstrução se mostra avessa a uma ética. Se assim é, então a partir de que posição poderíamos começar a falar da possibilidade de algo como o ético?

Primeiramente, é importante esclarecer, ainda que por mais de uma vez, que a desconstrução não propõe a destruição de todo tipo de ética, ou mesmo que sirva de ferramenta para sacramentar toda espécie de niilismo. A desconstrução não pretende o desmoronamento de toda a ordem do sentido da ética e isso deve ficar bem esclarecido.

Contudo, para o pensamento derridiano, toda ética é constituída por meio de estruturas discursivas logocêntricas que ditam uma normatividade; um sistema de regras voltado para o agir conforme um dever ético ou direcionado para a busca de um “bem da vida”¹⁰². Isso significa dizer que os modelos éticos já estão inseridos na ordem do cálculo, na instância do programável e do previsível. É certo que a desconstrução não é contrária ao cálculo, aliás, é preciso (*Il faut*) que haja o cálculo (e portanto é necessário que exista ética), mas, por outro lado, também é preciso de todo cálculo seja submetido à experiência do indecível¹⁰³¹⁰⁴. O

¹⁰² Nesse contexto estamos considerando que uma teoria ética é construída a partir da conjugação das noções de justo e bem. De acordo com as lições de John Rawls, os dois principais conceitos da ética são: o justo e o bem. A estrutura da teoria ética é definida pelo modo como se define e interligam as ideias de bem e justo. Assim, nas teorias éticas teleológicas, define-se o bem independentemente do justo e, então, define-se o justo como aquilo que eleva o bem ao máximo (aqui podemos inscrever o perfeccionismo aristotélico e as mais diversas vertentes utilitarismo). De outro lado, as teorias deontológicas, não especificam o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem. Nas teorias éticas deontológicas marcam a prioridade do justo sobre o bem. Essa é uma das principais características da ética kantiana e a própria teoria da justiça de J. Rawls (RAWLS, 2008, p. 29-38).

¹⁰³ De acordo com o pensamento ético corrente, formula-se uma teoria ética e a partir das premissas estabelecidas por essa teoria passamos a julgar, em cada caso, se uma conduta é ética ou não, justa ou injusta. Ao realizar a adequação das premissas teóricas ao caso concreto revela-se a aplicação do cálculo. O pensamento da desconstrução não é contrário ao cálculo. Mas, se o cálculo é o cálculo, a decisão de calcular não é da ordem do calculável, mas sim do indecível. Como explica Derrida em *Do Direito à Justiça*: o indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do cálculo e da regra, deve entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável (DERRIDA, 2007, p. 46-47 – grifo do autor).

desejo da desconstrução é nos fazer deter nesse instante de indecisão, nos colocar na véspera do cálculo, na véspera de qualquer decisão e na vigília de toda decisão. Aqui o que anunciamos como ético, para escapar de um eventual logocentrismo e suas perniciosas consequências, é justamente aquilo que vem na véspera de toda ética e se anuncia como hospitalidade.

O ético, tal como o estamos tratando, encampa a mesma crítica heideggeriana dirigida à ética. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger comenta que antes do florescimento da filosofia na Grécia, o pensamento não comportava a divisão em regiões, tais como a ética, lógica e a física. O pensamento originário não entendia a ética como uma área particular do saber e nem por isso ele podia ser taxado de imoral. Ao contrário, segundo Heidegger, antes do surgimento da filosofia se pensou o *ethos* de forma mais originária. É com o advento da filosofia (e de uma filosofia como ciência) que o pensamento entra em declínio e a ética passa a ser encarada como um produto da divisão do pensamento em disciplinas¹⁰⁵.

Agora, se por um lado estamos no mesmo compasso da crítica heideggeriana acerca da ética, por outro lado não podemos nos manter fiéis a ela até seu ponto culminante. O ético como hospitalidade pode se manter afinado ao pensamento de Heidegger no que concerne a sua objeção à ética; porém, o afastamento da ótica heideggeriana se impõe quando chegamos à temática da alteridade.

Como tratamos de ver nos segmentos anteriores, Derrida entende que o pensamento do ser de Heidegger, a sua maneira, repele o humanismo clássico, mas ainda se conserva no interior dos limites metafísicos. A co-pertinência entre ser e homem traçada no jogo da

¹⁰⁴ Ainda em relação ao indecidível, Ana Continentino diz: Derrida nos previne contra a interpretação frequente, segundo a qual os indecidíveis levam, inevitavelmente, à paralisação, à hesitação. Ao contrário, afirma, eles *são a condição de possibilidade de toda decisão, de todo acontecimento*, já que convocam incessantemente ao engajamento, à necessidade de se assumir a radical abertura à alteridade que, irredutível a todo e qualquer sistema de orientação, não permite que se estabeleça, *a priori* ou *a posteriori*, qualquer porto seguro que oculte a exposição ao risco absoluto (CONTINENTINO, 2008, p. 61 – grifo do autor).

¹⁰⁵ Na *Carta sobre o Humanismo* esse entendimento de Heidegger sobre a ética pode ser observado nesta passagem: Com a “lógica” e a “física”, a “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Surgiram no tempo, em que o pensamento se tornou “filosofia”, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa (*Sache*) de Escolas e de atividades “escolásticas” (*Schulbetrieb*). Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. Antes desse tempo, os pensadores não conheciam nem “lógica” nem “ética” nem “física”. Todavia, seu pensamento não era nem ilógico nem imoral. E a *physis*, eles a pensaram numa profundidade e envergadura que toda “física” posterior nunca mais conseguiu atingir. Caso seja permitida semelhante comparação, o dizer das tragédias de *Sófocles* con-serva e encerra o *ethos* mais originariamente do que as preleções de *Aristóteles* sobre a “ética” (HEIDEGGER, 2009, p. 84-85– grifo do autor).

propriedade – referência – proximidade, nada mais faz do que reinscrever na linguagem do ser, ainda que forma sub-reptícia, a categoria metafísica do *telos*. Vimos, ainda, que para Derrida o *Dasein* heideggeriano certamente não corresponde ao conceito clássico de sujeito, mas ainda retém algumas de suas peculiaridades, sendo, no caso, as noções de presença a si e responsabilidade. Isso tudo já são indícios suficientes que servem para comprovar a desvinculação do pensamento derridiano da filosofia de Heidegger. Quando falamos em alteridade, essa divergência se torna ainda mais clara. Em matéria de alteridade, não veremos o pensamento desconstrutor contra-assinar o texto heideggeriano. Explicaremos rapidamente o porquê.

A estrutura existencial totalizante do *Dasein* como cuidado (*Sorge*) comporta em seu ser o modo de *ser-no-mundo*¹⁰⁶. Isso vem a dizer que o *Dasein* compartilha o mundo com os outros entes que possuem a mesma estrutura *Dasein* (ser-com/*Mitsein*). Ontologicamente falando, o *Dasein* nunca está só, ele sempre vive num modo de convivência com os outros¹⁰⁷. Todavia, não podemos esquecer que o homem como *Dasein* tem o ser como o mais próximo, sendo o próprio do homem aquilo que lhe é o mais próximo, o ser. Nessa configuração, a essência do homem revela que tanto a relação a si como a relação com os outros homens só pode se realizar a partir da unidade do ser. O con-sumar da essência do homem, ou melhor, leva-se ao sumo a essência do homem quando ele se mantém na ausculta ao apelo do ser. Dentro desse enfoque heideggeriano, o Outro, ainda que entendido como alteridade, sempre vai se mostrar sob a ótica

¹⁰⁶ Nessa configuração o mundo é o horizonte pelo qual o comportamento do *Dasein* se pauta, permitindo que ele exerça o poder-ser que ele é. Assim, mundo também indica a estrutura existencial de articulação de articulação de sentidos que permite abrir um horizonte significativo, a fim de que o *Dasein* possa vir a se realizar junto às coisas, com outros *Dasein* e realizar-se em virtude de si mesmo.

¹⁰⁷ Sobre o *ser-com* do *Dasein*, vejamos os comentários de Luiz Bicca transcritos a seguir: a questão do outro manifesta-se desde *Ser e Tempo*, mais especificamente no próprio (*Selbst*) na forma da autenticidade. Assim, o autor comenta que: a questão se oferece a partir da exposição da estrutura ontológica fundamental do “ser-com”, desde onde o encontro com outros homens na vida quotidiana é caracterizada como coexistência, “primeiramente e no mais das vezes” inautêntica, de acordo com a predominância do modo de ser da impessoalidade, do “*Man*”. Mas o encontro com o outro em termos de autenticidade permanece sempre possível, sobre tudo na medida em que o pensamento se insere e se desdobra na perspectiva da finitude, onde “finitude” não significa apenas o que tem um fim, mas também é a marca ou a determinação do que existe *desde* o fim. Assim, a submissão de quaisquer possibilidades à possibilidade última do Ser-para-a-morte permite uma tolerância radical, a tolerância desde a morte, que deixa ser, livremente, o outro para sua próprias possibilidades, esboçando-se então o perfil de uma coexistência autêntica. Tudo se passa como se, existindo autenticamente e procurando preventivamente o outro, isto é, iluminando-lhe com isso sobre o que sua própria existência pode ser, autenticidade de um induzisse a autenticidade dos outros. Incorporado portanto à questão maior do Próprio ou Mesmo (*Selbst*), o que aparentemente poderia ser desvantajoso para sua efetuação, o questionamento da relação com o outro passa por uma modificação que lhe permite enfim uma saída do paradoxo “existencialista” da autenticidade, segundo o qual eu tenho de ser eu mesmo em solidão radical, por outro lado, não posso ser eu mesmo, e assim cumprir minha liberdade, sem o concurso do outro (BICCA, 1999, p. 178-179 – grifo do autor).

do Mesmo, uma vez que qualquer diferença só se faz como diferença na mesmidade do ser. Para vislumbrarmos melhor esse movimento, vamos nos deter um momento nos comentários de Luiz Bicca sobre o princípio de identidade em Heidegger. Ele diz:

Compreendido como fala desde o ser, o princípio de identidade adquire o aspecto de uma interpelação ou apelo, que tem no ser proveniência e origem. O ser apela na identidade, na mesmidade. A que(m) apela o ser ou qual a destinação de tal clamor? Ele diz respeito ao pensamento, ao homem, na sua verdade, isto é, na sua essência a interpretação já se encontra, ao tomar esse rumo, na vizinhança da sentença de Parmênides [...]. Ela diz que “O Mesmo é tanto pensar quanto ser”. Ela não diz que pensar é igual a ser. Diz, sim, uma diversidade (pensar e ser) e também a instância ou lugar onde são como um só, onde co-participam, com-põem uma unidade arcaica, portanto anterior ao ser um-sem-o outro daqueles diversos. A mesmidade é a medida na qual e a partir de que ambos os diversos são plenamente o que são, onde e como cada um é essencialmente. E para essencializarem-se, desdobrarem-se segundo sua essência, precisam um do outro, são conjuntamente, constituindo uma unidade. Decerto eles podem muito bem ocorrer e simplesmente dar-se em separado um do outro. O pensamento adstrito ao mero tecnicismo oferece inúmeras oportunidades para ilustrar um tal estado de coisas. Mas é o co-pertencimento de ambos, ser e pensar, acentua Heidegger, que se encontra a essência da identidade ou do Mesmo (BICCA, 1999, p. 183-184).

O que aos poucos estamos querendo apontar como o ético no pensamento derridiano é justamente uma fuga ao aprisionamento da alteridade do Outro à lógica do Mesmo. No pensamento do ser o Outro tem sua alteridade obscurecida, uma vez que ela só vem a se manifestar no horizonte da unidade do Mesmo (do Ser). Quanto a essa submissão do Outro ao Mesmo, explica Lévinas que

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. [...] Mesmo que a vida preceda a filosofia, mesmo que a filosofia contemporânea que se que anti-intelectualista insista nessa anterioridade da existência em relação à essência, da vida em relação à inteligência, mesmo que Heidegger estabeleça a compreensão do ser como gratidão e obediência, a complacência da filosofia moderna pela multiplicidade dos significados culturais e dos jogos da arte alivia o Ser da sua alteridade e representa a forma sob a qual a filosofia prefere a espera à acção, para ficar indiferente ao Outro e aos Outros, para recusar qualquer movimento sem regresso. (LÉVINAS, 1999, p. 229-230).

Diferentemente de Heidegger, Lévinas pensa a relação com o Outro em termos daquilo que ele chama de ética. Na verdade, em Lévinas, o significado da palavra ética se encontra deslocado, sendo um equívoco associá-la à carga metafísica que a tradição lhe atribui. Segundo Lévinas (1999, p. 275),

Chamamos ética a uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito e objecto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar.

Mais adiante o filósofo lituano continua

A ética não indica uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, que introduziria o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins. Indica uma inversão da subjectividade, aberta sobre os seres [...] como subjectividade que entra em contato com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como irrepresentável. O ponto preciso onde se faz e não pára de se fazer essa mutação do intencional em ético, onde a aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humano. O contacto é ternura e responsabilidade (LÉVINAS, 1999, p. 275).

Conforme se vê, a ética levinasiana está situada para além (ou aquém) dos limites gnosiológicos, distanciando-se, ainda, do pensamento do ser. Da mesma maneira que indicamos que o ético em Derrida é o acontecimento da véspera de toda a ética, o pensamento da alteridade em Lévinas também está posicionado antes de qualquer ontologia, fenomenologia ou teoria do conhecimento, pois não é através de uma racionalidade calculadora que se dá o respeito para com a alteridade do Outro. A cena ética levinasiana é consagrada como a vinda do Outro, pela aproximação, acolhida e hospitalidade do Outro, que na sua alteridade irreduzível, já não se manifesta mais fenomenologicamente, mas sim por meio da epifania do rosto humano¹⁰⁸. É a transcendência do Outro que marca o primeiro gesto ético em Lévinas. E, diríamos nós, que a transcendência do Outro é o acontecimento do ético na desconstrução.

A proposta de Lévinas é pensar a questão da alteridade fora dos termos totalizantes de uma filosofia do Mesmo. Assim, na relação ética levinasiana, o Outro não é pensado a partir da centralidade do sujeito clássico ou da perspectiva de uma fenomenologia transcendental. A alteridade em Lévinas também escapa ao horizonte de totalidade do ser de Heidegger, uma vez que o Outro se revela como alteridade inapreensível, uma singularidade que na sua transcendência torna-se impassível de tematização, colocando-se com isso fora da dimensão do Mesmo¹⁰⁹. O Mesmo e o Outro já não podem mais ser englobados numa mesma totalidade conceitual. É nesse sentido que Rafael Haddock-Lobo diz que em Lévinas

¹⁰⁸ A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressões do rosto (LEVINAS, 2000, p.190).

¹⁰⁹ Dessa forma, a alteridade em Lévinas aparece como “outro-*no*-mesmo em oposição a um pensamento do outro como um outro mesmo” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 171). A partícula “no” representaria a ideia de impossibilidade de tematização do outro, pois esse outro mostra-se como transcendência inapreensível. Daí

a ética consiste em experimentar-se através da transcendência da idéia de infinito que é o outro. Trata-se, por conseguinte, da experiência da assimetria significada na epifania da face do outro, ou mais propriamente na linguagem mesma. [...] A relação ética com o outro é linguagem, é o acolhimento do rosto do outro, que Lévinas vem a chamar de face-a-face, e que escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa no para além de qualquer especulação teórica, de qualquer possibilidade de tematização. [...] Lévinas define rosto como a apresentação de uma radical exterioridade que não se encontra em nenhum sistema referencial de nosso mundo. No mesmo sentido, ele define a relação com o rosto - o face-a-face - como linguagem, como aquilo que se apresenta na palavra e que implica desejo, bondade e justiça. Sendo assim, precisamos, antes de qualquer especulação atentarmos a esta relação primeira com a alteridade, que configura o verdadeiro sentido da ética, a transcendência (HADDOCK-LOBO, 2010, p. 76-78).

Nesse contexto, a ideia de infinito que é o Outro aponta para uma transcendência que impõe um interdito na apreensão conceitual do Outro pelo Mesmo. Devido à transcendência do Outro, o Mesmo já não atinge a possibilidade de assimilação e compreensão do Outro por inteiro, de modo que o Outro se retira da esfera de posse e assujeitamento do Mesmo. Na relação com o Mesmo, o Outro sempre transcende a todas as formas de apreensão e de domínio. Logo, a relação primeira com a alteridade, como diz Lévinas, é o acolhimento no Mesmo da ideia de infinito que é o Outro. Assim, o verdadeiro sentido da ética em Lévinas reside no acolhimento da exterioridade do Outro.

Tal como sucede na ética levinasiana, o ético da desconstrução importa na recepção ou acolhimento do Outro desde sua alteridade. Aqui, já nas linhas do pensamento derridiano, o ético, indica, primeiramente, assim como em Lévinas, um deslocamento do sentido clássico da ética. O ético simboliza a véspera de todo acontecimento e possibilidade da ética. Esse ético de que estamos a falar se traduz na acolhida do Outro, alteridade inapreensível, que chega sem se identificar e sem identificação. Isso significa que de acordo com a orientação desconstrucionista não estamos a tratar de uma alteridade que já estaria previamente estabelecida em sua identidade. A relação com o Outro não representa dois núcleos identitários, constituídos cada qual desde sua presença a si, que se encontram e assim estabelecem um contato e travam uma relação. Não se trata da relação entre sujeitos

Lévinas entender a transcendência como desejo. Sobre este assunto, achamos muito interessante as observações feitas por Rafael Haddock-Lobo, razão pela qual as transcreveremos aqui. Sobre o desejo Haddock-Lobo pergunta: Mas o que, então, diferencia o pensamento levinasiano da dialética hegeliana? Ele responde: Apesar de Hegel ter sido o primeiro filósofo a salientar a importância da negatividade, da diferença do outro, o desejo (na *Fenomenologia do espírito*) é caracterizado como desejo de reconhecimento, e não como desejo de transcendência, o que conduz a figura da autoconsciência à dialética de dominação e servidão, característica típica de uma atitude que tem como fundamento o desejo de assimilação do outro pelo mesmo. E ainda, o caminho da dialética conduz à grande reconciliação, ao absoluto, no qual tudo se apaziguaria na vitória do mesmo e na identificação entre o idêntico e o não idêntico (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 171 – nota 15).

autônomos que são previamente determinados e apreensíveis uns aos outros a partir de um horizonte inteligível. Muito pelo contrário, a singularidade absoluta do Outro não é redutível à universalidade do conceito e também é arredia a submissão à lógica identitária do Mesmo.

O ético derridiano abre o espaço para o surgimento de uma alteridade que é da ordem do *impossível*, uma vez que jamais poderemos conhecer o Outro “por dentro”. A alteridade do Outro se instaura e se conserva em razão da sua inacessibilidade. Desde logo está “inscrito no corpo” da alteridade a nota característica da inacessibilidade. Mas é essa inacessibilidade como retraimento estrutural que vem a revelar a transcendência do Outro. No trato cotidiano podemos certamente falar, conceituar e categorizar o Outro, mas é igualmente certo que jamais “tocaremos no âmago” do Outro. O acesso ao Outro é sempre marcado pela limitação e é justamente por esse motivo que Outro sempre nos transcende¹¹⁰.

Desse modo, a alteridade que vem a surgir no que denominamos de ético é uma singularidade em regime de rastro ou *différance*. O ético como uma face da *différance* vem a dizer que não é primeiro um “eu” que existe na forma autônoma e que se constitui a partir de uma relação de identidade a si. Em *différance*, a alteridade se dá como movimento errante, ex-apropriador, despossuído, diferente e diferido de si mesmo. Essa diferencialidade primordial refere-se ao lugar de acolhimento e receptividade do Outro. O ético nesse sentido é acolhimento imediato, incondicional e infinito do Outro. E é justamente aqui que o ético se faz como hospitalidade.

Ao longo de nosso discurso viemos anunciando muitos pontos de contato entre Derrida e Lévinas e talvez o principal deles seja o tema da alteridade. Entretanto, ainda que a alteridade seja um elemento aglutinador dessa relação, ela também vai ser aquilo que provocará a diferença entre esses dois pensadores da alteridade.

Conforme observamos em um momento anterior, para Derrida o Outro que Lévinas pensa segundo o imperativo da transcendência ética possui traços antropocêntricos. O pensamento de Lévinas mostraria uma insistência na figura do homem por meio de outro

¹¹⁰ O tema da inacessibilidade de Outro é explicado por John Caputo de forma exemplar no seu texto *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. Caputo comenta que: o limiar do outro deve ser respeitado. Pois o outro pereceria sob olhar direto da intuição, e aqui Derrida deve muito à *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl. De fato, diria Husserl, se eu pudesse intuir o outro precisamente em sua alteridade, entrar no fluxo da corrente de uma vida que não é a minha, a sua alteridade dissolver-se-ia, então, e se transformaria em mim mesmo e seria minha, a minha dor, por exemplo, e não a dor do outro. [...] O outro é constituído, como diria Husserl, pela sua inacessibilidade intuitiva ou seu caráter não-intencional, por um limiar que não se pode cruzar (CAPUTO, 2002, p. 35-36).

humanismo. Assim, de acordo como Derrida, o Outro levinasiano é já o outro homem: o homem como outro, o outro como homem¹¹¹.

A alteridade em Derrida é concebida em *différance* ou em regime de diferencialidade. Isso faz com que já não se possa mais atribuir um “próprio” ao homem¹¹², uma vez a alteridade se inscreve no regime de singularidade em ex-apropriação, impedindo, portanto, o enclausuramento na ideia totalizante do “em si” ou do “enquanto tal”. A partir desse estado de coisas, em Derrida a alteridade como *différance* diz um *Outro que é totalmente outro (Tout autre est tout autre)*, o qual indica a diferencialidade atinente a todos os viventes e todas as relações do vivente ao não vivente e não apenas, como acontece em Lévinas, as relações humanas.

Ao comentar o lugar do diferendo entre Derrida e Lévinas, a portuguesa Fernanda Bernardo lembra que o Outro da desconstrução é “*tout autre est tout autre*”, ou seja, absolutamente todo e qualquer outro e não apenas o outro homem da ética levinasiana. A autora portuguesa diz que o

“*Tout autre est tout autre*” pretende lembrar a Levinas que, na sua unicidade de eleito, o “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”: não importa o quê ou quem (quiconque, n’importe qui, enfatizará Derrida, radicalizando a responsabilidade do pensamento diante de tudo e de todos), e não apenas o “outro homem”, na sua condição de próximo, de semelhante ou de irmão, em cujo rosto “Deus”, um “Deus transcendente até à ausência” nos vem à ideia, no consagrado dizer levinasiano. Um lembrar que revela o lugar do diferendo entre Derrida e Levinas. Mas, e insistimos, o lugar do diferendo a partir da proximidade e da fidelidade de Derrida ao pensamento de Levinas. Isto é, a partir da sua paixão comum pelo “absolutamente outro”, que é, para ambos, aquilo que apela o pensamento a pensar – aquilo que dá a pensar (BERNARDO, 2012, p. 591).

¹¹¹ Corroborando com o que acaba de ser dito, Rafael Haddock-Lobo diz: Lévinas recorre-se a esta figura do “digno de ser pensado” que, não sendo o ser, passa a ser o Outro Homem. E ainda que abrindo todo um novo âmbito na filosofia, o humanismo do outro homem persiste em insistir na figura humana – o que acaba, ainda, produzindo um discurso excludente e violento. O sentido é o Rosto do Outro e é este que me comanda; portanto, devemos estar sempre abertos ao chamado deste rosto que sofre, fraco, pobre – mas que é sempre e exclusivamente humano (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 204).

¹¹² Quando analisamos o discurso filosófico sobre a humanidade e os performativos que constituem a sua história, verificamos que a construção da ideia de homem surge a partir da impossibilidade de se determinar uma propriedade para esse ser vivente. Com isso queremos dizer que ontologicamente o homem *é falta* e, por esse motivo, o homem seria um animal em *falta de si-mesmo*. Entretanto, é no horizonte dessa falta que se pode instituir um número não finito de atributos que são ditos “próprios” do homem. A própria *falta-de-si* autoriza a proliferação incessante de discursos que invariavelmente tentam fixar uma “propriedade” para o homem. Como Derrida (2002, p.44) comenta: “*o próprio do homem que tem efetivamente como próprio o não ter um próprio*”.

Ainda realçando os diferendos¹¹³, Fernanda Bernardo continua:

se Levinas submeteu de facto o sujeito a uma radical heteronomia dissimétrica; se ele fez do sujeito um sujeito sujeito à lei da substituição; e se Levinas diz que o sujeito é antes de mais um “hóspede” (em *Totalité et Infini*) e um “refém” do absolutamente outro (em *Autrement qu’être*), verdade é, porém, que este “sujeito ético” é, antes de mais, um rosto humano e fraterno. Jamais o outro é, no pensamento de Levinas, um vivente animal. Que para este filósofo não tem rosto. Jamais o animal é, para Levinas, um rosto. Nem mesmo um terceiro! Nestes termos, se para Levinas só há responsabilidade diante de um rosto, e se a responsabilidade atesta a incondição do sujeito ético ou humano, temos necessariamente de concluir que a humanidade do “sujeito ético” não se atesta nem se testemunha também na sua responsabilidade diante do animal – diante do sofrimento e do mal infligidos ao animal. Eis a razão pela qual Derrida – o primeiro filósofo que se viu visto pelo animal e que não se limitou apenas a vê-lo, o filósofo para quem o “absolutamente outro é absolutamente todo e qualquer outro”, não importa quem nem o quê –, detectará e mostrará como o “falocentrismo” do humanismo levinasiano se agrava num inquietante “carne-falocentrismo”, isto é, numa indiferença ao sacrifício do vivente animal – em manifesta contradição com o princípio de vida (*torat haïm*) defendido pelo judaísmo («Não matarás» é, para Levinas, o mandamento dos mandamentos). Um princípio intangível que, como Derrida refere, nunca impediu o sacrifício animal no judaísmo... Pensemos no «carneiro» que, no Sacrifício de Abraão, substituiu Isaac... O dito animal – o animal antes de nós, diante de nós e, em nós, fora de nós (cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*), é pois um grande esquecido da ética levinasiana. Um estranho esquecimento da parte de uma ética dissimetricamente heteronómica que, ainda por cima, diz dever assumir incondicionalmente a sua obrigação diante do “primeiro vindo” – ora, no dizer do Génesis, o animal, no qual Derrida vê uma figura da alteridade absoluta – mais outra do que a do semelhante, do próximo ou do irmão –, terá sido criado e terá chegado ao mundo primeiro do queo homem. Que deveria assim também responder responsabilmente diante dele e por ele – que, como J. Bentham lembrou, no seu imenso impoder tem no entanto, como o humano, o poder de sofrer («can they suffer?»). (BERNARDO, 2012, p. 592-593).

A desconstrução, o ético da desconstrução, refere-se à abertura irrestrita para o Outro que chega. Esse Outro, como vimos, é *absolutamente todo e qualquer outro* que a partir de sua alteridade faz romper a clausura da metafísica da presença, a qual comanda e orienta com toda a lógica da identidade. O ético, portanto, aponta para um outro totalmente outro, em que a alteridade se dissemina no *entre* das oposições binárias (ser/ente, presença/ausência ou mesmo até mesmo da diferença ôntico-ontológica de Heidegger). Alteridade que se dissemina à maneira do *rastro*, ela provoca um abalo no edifício estrutural da metafísica, uma vez que a partir dessa alteridade qualquer estrutura de significação só pode ser compreendida como algo que não permanece e se mantém *enquanto tal*. Assim essa alteridade, ao contrário do desejo metafísico, é incessante instabilidade que ciclicamente se desconstrói e se reconstrói de outra

¹¹³ Para vislumbrar na íntegra o rol sumário de diferenças entre os pensamentos de Derrida e Lévinas, conferir: *E. Lévinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta*, entrevista com Fernanda Bernardo, publicada na Revista Filosófica de Coimbra n.º. 42, 2012, p. 585-604.

maneira, repetindo esse movimento ao infinito¹¹⁴. Um jogo referencial de rastros sem começo e sem fim, sem origem e sem *telos*.

Ademais, a alteridade inapreensível inscrita no pensamento do rastro é transcendência e, na medida em que se faz transcendência, se coloca no interior da experiência do segredo. Vista sob esse ângulo, a alteridade é uma experiência do segredo porque na transcendência do Outro vem a acontecer o fenômeno da retração estrutural, de modo que a origem do Outro é subtraída de qualquer forma de conhecimento. Por isso, “Outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou em segredo como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo” (DERRIDA, 2004, p. 357). O segredo, pensado na filosofia de Derrida, apontaria para uma recessividade primeva, segundo a qual nos imporia a incessante tarefa de interpretação do real¹¹⁵.

Essa situação de segredo é similar aquela do *estar-diante-de*¹¹⁶. O *estar-diante-de* vem a representar o desejo de conhecimento do Outro o qual estamos sempre *diante-de*.

¹¹⁴ Nesse ponto registram-se as noções de repetição e diferença no pensamento derridiano. Trata-se de uma economia da repetição, no sentido de uma reserva que sempre se auto-repete, mas que no movimento de repetição, jamais repete o idêntico. Assim, toda a origem já é uma origem não-pura, contaminada pela repetição. É justamente esse movimento de repetição que impede a constituição de algo em si, pois tudo o que vem a se constituir, já se constitui na repetição. Nesse sentido, o que há é a infinita disseminação, rastro de rastro de rastro... Como diz Derrida: não incompatibilidade entre a repetição e a novidade do que difere. falando de modo alusivo e elíptico, uma diferença sempre faz com que a repetição se desvie. Chamo isso de *iterabilidade*, o surgimento do outro (*itara*) na reiteração. O singular sempre inaugura, ele chega mesmo, de modo imprevisível, como “chegante” mesmo, por meio da repetição (2004, p. 331).

¹¹⁵ Conforme explica John Caputo: O segredo se constitui pela sua recessividade. Não temos acesso a este recesso que é estrutural, e que, assim, nos entrega aos signos, nos compele a interpretar sempre e novamente (mesmo quando iniciamos algo) (...). Mas a ideia derridiana do segredo não é afirmada para se ponha em marcha um jogo livre e leviano de significantes em que, vendo-nos libertos das demandas que nos são feitas pudéssemos livremente realizar travessuras através de nossas próprias ficções. Ao contrário, a ideia derridiana do segredo surge do amor e infinito respeito à alteridade que Derrida (seguindo Husserl e Lévinas) caracteriza, precisamente, nos termos do seu retraimento e da sua recessividade, do seu encontrar-se na outra margem. Existe um modo melhor de superar as ficções do que afirmando que o inteiramente outro se retira em segurança? A real alucinação, se assim posso dizer, não estaria em pensar que conhecemos o Segredo? (...) O efeito do segredo é a multiplicação das interpretações, o interpretar sem um fim, de tal modo que o fim é sem final (*the end is without end*), e isto por amor às coisas mesmas, que sempre nos escapam. (...) Tudo o que podemos fazer é tentar ir onde não se pode ir, prosseguir num multiplicar de interpretações que devem mudar com as areias movediças da situação, e enfrentar as correntes repentinas e inconstantes das mutáveis circunstâncias históricas (CAPUTO, 2002, p. 44-45).

¹¹⁶ A situação aqui é idêntica àquela descrita por Franz Kafka em seu conto *Diante da Lei*. Derrida utiliza desse conto kafkaniano para explorar a ideia de transcendência do Outro (a Lei, no caso) como segredo. A *impossibilidade* de ingressar na Lei revela toda a possibilidade de *relação com as leis*. Há um enigma *diante-da-lei*, uma vez que há uma singularidade que se liga à Lei, mas que nunca poderá se realizar na essência genérica dessa Lei. Dada essa situação, Derrida salienta que são inevitáveis a pergunta e a investigação sobre o lugar e a origem da Lei, pois, ela se dá ao se privar, sem dizer sua proveniência ou localização. É justamente esse silêncio que constitui o fenômeno da Lei. Para melhor elucidar essa passagem, citamos o que Derrida nos diz em

Trata-se do desejo de assimilação do Outro, da vontade incessante de que se desdobra na pergunta e na investigação sobre o lugar e a origem do Outro. Mas porque o Outro é transcendência, o desejo de tornar próprio ou de apropriação é o que sempre permanecerá negado. Todavia, por mais paradoxal que possa parecer, a alteridade instaura uma *relação sem relação*, pois ao diferir no tempo e no espaço o desejo de apropriação do Outro (pois é assim que dita a incontornável “Lei da *différance*”, leis das leis), instaura-se, a partir de então, toda a possibilidade do *relacionar com* o Outro. É a experiência do impossível da alteridade que atua como condição de possibilidade para toda a *relação com*. Nas palavras de Duque-Estrada a situação do *estar diante* é descrita da seguinte forma:

trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionado, numa relação impossível (“relação sem relação”, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direto, de um objeto, de si mesmo, etc. Conseqüência: esta Lei, leis das leis, instiga e, ao mesmo tempo, interdita, pelo corte da diferença, um desejo dilacerante, em seu excesso e impossibilidade, de acesso às coisas mesmas. Lei da relação interrompida, descontínua, partida, interditiva, por meio da qual, no entanto, dá-se tudo aquilo que nos vem ao encontro. Disseminação da lei e do desejo de acesso à lei: “que haja lei”, tal é a exigência que, a cada vez, se reafirma no abrir-se de um corte relacional em que se processa e se orienta o desejo de se apropriar “daquele outro pólo ou termo da relação” (o que significaria a dissolução da estrutura relacional) e que, assim, desdobrando-se indefinidamente, constitui a Lei das leis (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52-53).

No ético o Outro aparece como segredo e é justo que seja dessa maneira. Outrem é secreto porque é outro. Está-se sempre em segredo com o Outro. A alteridade do Outro só se conserva *no* e *como* segredo. Para manter um gesto respeitoso frente a esse segredo, para nos mantermos no ético, devemos acolher o Outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. Acolher o Outro dessa forma é acolhê-lo irrestritamente. Uma acolhida irrestrita do Outro só se faz sob os olhos de uma *hospitalidade irrestrita*, sem condições ou, ainda, hiperbólica.

Préjugés – Devant la loi: O homem dispõe da liberdade natural ou física para adentrar nos lugares, exceto na lei. Assim, ele deve e precisa, precisa constatar isso, interditar-se a si mesmo de entrar. Ele deve obrigar-se a si próprio, dar-se a ordem não de obedecer à lei, mas de não acessar a lei que, em suma, faz-lhe dizer ou lhe permite saber: não venha a mim, ordeno-te a não vir ainda até mim. É nisso e naquilo que sou a lei e que você atenderá meu pedido. Sem me acessar. Pois a lei é a interdição (...). Não podemos chegar até ela e para ter ligação com ela, de forma respeitosa, não é preciso, não é preciso ter ligação com ela, é preciso interromper a ligação. É preciso não entrar em relação senão com seus representantes, seus exemplos, seus guardiões. E esses são tanto interruptores quanto mensageiros. É preciso não saber quem ela é, o que ela é, onde ela está, onde e como ela se apresenta, de onde ela vem e onde ela fala (DERRIDA, 1985, p. 120-121).

Uma hospitalidade incondicionalidade é aquela em que eu devo abrir a minha casa (*chez moi*) ao Outro, ao outro absoluto, ao desconhecido, de modo que se ceda o lugar ao Outro, “que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome” (DERRIDA, 2003, p. 23).

O princípio de hospitalidade ou a Lei da Hospitalidade em Derrida incita não o desejo de apropriação, mas o desejo de acolhida sem reservas do Outro. Uma colhida que está fora da ordem do cálculo, fora do âmbito das leis e do direito. A Lei da Hospitalidade é a lei forada-lei. A abertura irrestrita para vinda do Outro nesse sentido é uma experiência do impossível. E, na esteira do que já dissemos aqui, toda e qualquer relação possível com o Outro, para se faça justiça à alteridade do Outro, deve, necessariamente, passar pela prova dessa experiência impossível.

Tradicionalmente, só admitimos a hospitalidade regulada por um direito, um *direito de hospitalidade*. A princípio, o estrangeiro (*hostis*) para ser recebido como hóspede (*guest*) deve se valer de um direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Aqui percebemos que a hospitalidade deve necessariamente se submeter a um direito, as leis, em suma, a hospitalidade está sempre circunscrita por uma jurisdição restritiva e limitativa. Do contrário, sem a instância da lei e do direito, aquele que chega “em minha casa” (*chez-moi*) é compreendido como hóspede ilegítimo, logo, clandestino e passível de expulsão. É a instituição do direito e, ainda, as leis do Estado, que impõem o limite e as condições para todo aquele que chega, marcando-o como hóspede (caso esteja conforme o direito) ou como inimigo (palavra igualmente inscrita na ambivalência do *hostis*). O direito é o limite que inclui ou exclui; o limite que determina toda a possibilidade de um direito à hospitalidade ou relega a pecha da *hostilidade* ao estrangeiro.

Assim sendo, o ético como hospitalidade incondicional parece incessantemente requisitar sua própria limitação para que possa se ver efetivado. Pelo quadro descrito, haveria dois tipos de hospitalidade, uma incondicional e outra condicional; esta última pertencente à ordem da lei, do direito e do cálculo. Essas duas figuras da hospitalidade de fato são heterônomas, mas se requisitam uma à outra. Portanto, há aqui uma espécie de paradoxo. Para que a hospitalidade incondicional seja consumada, ela inexoravelmente precisa se “trair”; para vir a acontecer como incondicional, ela precisa impor-se condições através das leis ou do

direito¹¹⁷. Essa “perversibilidade” ou esse “arqui-perjúrio” que habita no coração da hospitalidade nos é descrito por Derrida em *Imprevisível liberdade* do seguinte modo:

A hospitalidade pura ou *incondicional* supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade *condicional*, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso no lugar que o acolhe. A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico. Com efeito, para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos. Entretanto, essas duas modalidades da hospitalidade permanecem irreduzíveis uma à outra. Essa distinção exige a referência à hospitalidade de que conservamos o sonho e o desejo às vezes angustiados, aquela da exposição a (este) *que* chega. Essa hospitalidade pura, sem a qual não existe conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, mas tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo assume-se um risco, uma exposição. Para compreender essas situações, é preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 77).

Para se pensar uma acolhida irrestrita do Outro, como completamente outro, é imprescindível ter em mente que não devemos perguntar seu nome ou seu lugar de origem; enfim, é necessário deixá-lo chegar e oferecer um lugar, sem dele exigir qualquer reciprocidade. É no *horizonte sem horizonte* do acolhimento desmesurado, num acolhimento “sem lei” ou “fora da lei” que se dá o *ético como hospitalidade*.

Uma acolhida sem restrições pede igualmente uma responsabilidade absoluta, infinita, para com o Outro. Aquele que abre “as portas” para qualquer um enquanto alteridade não só acolhe como também assume uma responsabilidade absoluta. No entanto, uma hospitalidade absoluta, na medida em que recebe o absolutamente outro, por outro lado, também é infinita exposição ao risco. Uma vez que o Outro é alteridade irreduzível, “pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista... pode, enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio o ‘próprio’” (BERNARDO, 2001, p. 389). Nesse sentido, é preciso

¹¹⁷ Como explica Derrida, a hospitalidade incondicional seria uma lei acima das leis, logo ilegal, fora-da-lei (nómos a-nómos). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. A lei não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta. A lei tem necessidades das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso corrompem ou pervertem-na. E devem sempre fazê-lo (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 71).

que haja lei, é necessário recorrer ao cálculo para afastar os efeitos perversos da incondicionalidade. Nesse sentido Derrida comenta que

é sempre em nome da hospitalidade pura e hiperbólica que é preciso, para torná-la o mais efetiva possível, inventar as melhores disposições, as menos más condições, a legislação mais justa. [...] Calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade. Ela define o lugar instável da estratégia e da decisão. Da perfectibilidade, como progresso. Esquece-se muitas vezes que é em nome da hospitalidade incondicionada (aquela que dá seu sentido a qualquer acolhida do estrangeiro) que é preciso tentar determinar as melhores condições, a saber, tais limites legislativos e, sobretudo, tal utilização das leis (DERRIDA, 2004, p. 250).

Ao trilhar por esse caminho, estamos a admitir uma *hospitalidade incondicional* (hiperbólica) que manda romper com o direito, como a lei ou com a justiça como direito. Haveria uma hospitalidade independente do direito, da soberania do Estado e suas leis. Todavia, essa hospitalidade não se concretiza senão excluindo, restringindo e condicionando. Haveria a enigmática presença da violência do poder ou a força de lei (*Gewalt*) para que se perfaça um *direito à hospitalidade* que, como tal, sempre será condicionada.

Acreditamos que os temas da hospitalidade, das leis, do direito e, em última instância, o tema da justiça aqui encontram um ponto de contato. Essas temáticas se requisitam mutuamente para atender o chamado de uma responsabilidade infinita para com o *Outro*. Mas como isso acontece?

Como isso acontece... Talvez isto que acontece na tríade hospitalidade-direito-justiça solicite outra pesquisa, muito mais longa e pormenorizada. Por ora, tendo em vista tudo o que foi exposto, estamos confiantes em ter cumprido a tarefa de apresentar o deslocamento do humanismo para o ético e o ético como hospitalidade. Das muitas lições que vimos ao longo deste percurso talvez fique aqui a mais importante: *certamente o pensamento da desconstrução é um pensamento da coragem; um pensamento da coragem porque deseja toda a exposição ao risco que é o Outro.*

CONCLUSÃO

Os doze trabalhos de Hércules não passavam de brincadeira de criança em comparação aos trabalhos de meus vizinhos; pois os de Hércules eram apenas doze, e chegaram ao fim; mas nunca vi esses homens matarem ou capturarem nenhum monstro ou terminarem trabalho algum. Eles não têm nenhum amigo Iolau que queime com ferro em brasa a raiz da cabeça da Hidra e, quando esmagam uma, logo surgem duas.

D. H. Thoreau - Walden

O que vem até nós neste último passo é a tarefa de fechamento. Ordinariamente quando falamos em fechamento logo vem à mente a ideia de um encerramento, término, o sentido mesmo de conclusão. O estar concluído marcaria aquele momento de clímax ou consumação de algo. Nessa linha de compreensão, a conclusão já carregaria sempre uma decisão final. Se não houvesse essa decisão, *ispo facto*, algo ficaria *in-concluso*, permanecendo em aberto, sem uma decisão final, enfim, *in-decيدido*.

Todo o nosso trabalho transcorreu na direção contrária a esse tipo de fechamento. E, se por um lado, nosso esforço se fez contrariando um sentido sedimentado, uma “tradição”, de outro lado nosso empreendimento andou de par e passo com a desconstrução derridiana. Isso não pode significar outra coisa senão a impossibilidade de fechamento, a inviabilidade de se pensar o enclausuramento de uma questão ou, ainda, uma resposta definitiva para uma indagação.

Vimos principalmente no Capítulo II os principais aspectos do que se convencionou chamar de desconstrução; nomenclatura que recaiu fortemente sobre o pensamento e as obras de Jacques Derrida. Nesse contexto, notamos que a reflexão de Derrida prioriza a problematização das suposições de oposição da metafísica, desejando lançar o pensamento num jogo entre o que não é nem falso nem verdadeiro. Com isso, a desconstrução torna patente a nossa insegurança, deixando em suspenso as noções de verdadeiro e falso e as oposições de forma e conteúdo, desmontando as bases sólidas sobre as quais se teria construído o edifício da metafísica.

Em termos de desconstrução, não teríamos mais a certeza do *sim* ou do *não* e muito menos do binarismo presença-ausência. O *nem* isso *nem* aquilo são os “termos” que melhor se ajustam à desconstrução. Essa instabilidade do pensamento do *nem/nem* certamente assusta, uma vez que nos coloca nesse lugar (não-lugar) indiscernível, no horizonte sem horizonte do *entre* (*milieu*)¹¹⁸. Diante da metafísica (essencialmente opositiva, binária), a desconstrução aponta para um âmbito de oscilação ou tensão entre duas decisões, permitindo que o pensamento se mantenha na abertura e, ao mesmo tempo, aberto ao acontecimento da diferença, do Outro ou ainda do *por vir*.

Ao considerar essas nuances e acolhendo o pensamento derridiano, resolvemos preliminarmente focar nossa pesquisa acerca do atual estágio do humanismo e a viabilidade de pensá-lo de outra maneira. De antemão já estávamos imbuídos da necessidade desmontar a estrutura conceitual que sustenta o sintagma humanismo para, posteriormente, tentar entender como poderíamos vislumbrar a vinda de uma alteridade que não mais fosse tratada conforme os parâmetros da metafísica da presença. Para tanto, pensávamos numa via de escape onde pudessemos trabalhar com a questão da alteridade entre o limite da dicotomia homem-animal e que ainda oferecesse um desvio diante da concepção moderna de subjetividade (pois o pensamento do homem nunca deixou se vincular à ideia de sujeito, concebido como um feixe, um centro de atribuições de categorias, tais como: autonomia, liberdade, presença a si, responsabilidade, direitos, etc.).

Diante desse panorama, nosso trabalho consistiu em desenhar um caminho através das muitas lições deixadas por Derrida para operar a desconstrução do humanismo. Em seguida, vislumbramos como hipótese de trabalho a concepção de uma abertura para vinda de uma alteridade que se mantivesse preservada em seu “estatuto” de Outro, um absolutamente outro e qualquer outro (“*tout autre est tout autre*”, como lembra Derrida).

Para iniciar nosso empreendimento, decidimos montar um cenário para que a história e as peculiaridades do pensamento do homem fossem apresentadas. Consideramos importante

¹¹⁸ Em Posições, indagando quanto à posição de seu pensamento, Derrida enfatiza que seu pensamento vive no *entre*, no *limite*. Derrida explica isso da seguinte forma: Tento me manter no *limite* do discurso filosófico. Digo "limite" e não "morte", porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de "morte da filosofia" (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou deus; tanto -mas que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como *episteme*, funcionando no interior de um sistema de construções fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável. Em minhas leituras, tento, pois, por meio de um gesto necessariamente duplo... (DERRIDA, 2001b, p. 12 – grifo do autor).

iniciar nosso tema pela reconstrução do horizonte de ascensão do humanismo para desmontá-lo no passo seguinte da pesquisa. Assim, com fins estratégicos, elegemos como fio condutor uma das teses elaboradas por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*. A referida tese é aquela segundo a qual o homem, figura vista como objeto e sujeito do conhecimento, não existia antes do fim do século XVIII.

No Capítulo I realizamos uma leitura da arqueologia foucaultiana, procurando explicar um pouco a atmosfera que envolve o livro *As palavras e as coisas*. Para isso, discorremos sobre o próprio método arqueológico, bem como sobre conceito de *epísteme*, um conceito central dessa fase do pensamento de Foucault. Dessa maneira, vimos que Foucault não determina a classificação dos períodos históricos de acordo com a historiografia. Então, entender o conceito de *epísteme* se fez necessário na medida em que para Foucault cada período histórico é marcado por uma configuração específica da *epísteme*. Logo, os períodos históricos vão se modificando de acordo com as sucessivas reconfigurações da *epísteme*.

Após visualizar a estrutura do saber nas *epístemes* pré-clássica e clássica, vimos que é na modernidade (a partir do século XIX) que se dá o aparecimento do homem. Em dissolução de continuidade em relação ao período anterior, a modernidade surge trazendo consigo a formação de novos saberes como as ciências empíricas (biologia, a economia e a filologia) que têm como objeto a vida, o trabalho e a linguagem. Ao lado da positividade das ciências empíricas há o alvorecer da filosofia transcendental de Kant, que vai impor limites à razão humana (impondo um fim ao “sonho metafísico”) e fazendo com que a finitude seja pensada por ela mesma e não mais em ligação com a ideia de infinito.

A *epísteme* moderna é a idade e o tempo do homem. Nessa época o homem é, na mesma medida, objeto das ciências empíricas e sujeito do conhecimento. O homem é fundamento e condição de possibilidade de todo o conhecimento. O homem é o reflexo do que Foucault chamou de “duplo empírico-transcendental”. No interior dessa dobra praticada pela filosofia moderna surge a recente figura do *antropos*. Diante da investigação arqueológica de Foucault, o homem se mostra como disposição ambígua: ser finito e limitado, objeto de saber, a partir dos saberes empíricos; mas para além dessa empiricidade, surge ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento. Então, concluímos com Foucault que se a filosofia despertou de um sonho dogmático foi para logo em seguida cair num sono antropológico.

Não obstante o pensamento de Foucault se constituir uma via interessante para o deslocamento do humanismo, nosso objetivo era trabalhar a desconstrução do pensamento do

homem e a abertura para o ético como hospitalidade sob a perspectiva do pensamento derridiano.

Então, no Capítulo II, demos ênfase a cena da desconstrução no sentido de criar uma espécie de cartografia do pensamento de Jacques Derrida. Nesse espaço frisamos bastante que nossa intenção não era abranger a totalidade das obras de Derrida, mas sim traçar um seguimento que deixasse transparecer as principais noções que cercam o pensamento desconstrutor. Desse modo tivemos a oportunidade ver como o nome *desconstrução* veio a se associar ao trabalho filosófico de Derrida, bem como entender como atuam uns dos mais significativos operadores da desconstrução (escritura, rastro e *différance*). O resultado dessa investida agora nos permite compreender melhor a definição do ato de desconstruir cunhado pelo próprio Derrida. Esse resumo sobre o ato de desconstruir reflete muito bem, ainda que de forma concisa, tudo o que tentamos expor no segundo capítulo desta pesquisa. Vejamos essa definição nas palavras do nosso autor:

"Desconstruir" a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz - ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada - de dissimular ou interditar. Nesse momento, produz-se - por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia (quer dizer, do Ocidente) - um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer. Escrita de si interessada que permite também ler os filosofemas - e, conseqüentemente, todos os textos que pertencem à nossa cultura - como espécies de sintomas (palavra da qual, obviamente, desconfio, como explico em outro local) de alguma coisa que *não pôde se apresentar* na história da filosofia, e que, de resto, não está *presente* em *lugar algum*, pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia (DERRIDA, 2001b, p. 13).

No Capítulo III colocamos em marcha nosso duplo gesto de desconstrução do humanismo e deslocamento para o ético. Numa primeira parte desse capítulo, acompanhamos a leitura que Derrida faz sobre a postura antropocêntrica da filosofia ocidental, principalmente após a segunda metade do século XX. Nesse contexto histórico, o existencialismo domina a cena filosófica, sendo Jean Paul-Sartre uma das figuras mais expressivas desse momento. É o momento de penetração da fenomenologia husserliana e do pensamento de Heidegger na França. Como explica Derrida, o existencialismo de Sartre é certamente uma tentativa de desvio do humanismo clássico, essencialmente metafísico. Todavia, o existencialismo sartreano tende a uma leitura antropológica do *Dasein* heideggeriano, fazendo-o então regressar de outra forma ao humanismo que pretendia escapar. De todo o modo, para Derrida,

o pensamento filosófico do pós-guerra realizava uma leitura antropologista de Hegel, Husserl e Heidegger, desfigurando-os e reconhecendo nessas filosofias a figura do homem.

Em *Os fins do Homem* Derrida demonstra que tanto Hegel, Husserl e Heidegger, cada um a sua maneira, já havia ensaiado um deslocamento da questão do humanismo de modo que em tais filosofia não podemos mais dizer que nelas habita um antropocentrismo. De certo ali a figura do homem é deslocada. Tanto na *Fenomenologia do espírito*, como na fenomenologia transcendental ou ainda na analítica existencial não temos mais a figura do humanismo clássico. Porém, se essas filosofias já não mais se inscrevem no registro do humanismo clássico, de alguma forma, dirá Derrida, elas mantêm algo do pensamento do homem. Isso significa que de fato Hegel, Husserl e Heidegger superaram do humanismo metafísico de outrora, mas as suas filosofias ainda se inscrevem dentro dos limites metafísicos, ainda que de forma diversa.

Nesse estado de coisas, o diálogo entre Derrida e Heidegger se mostrou muito produtivo e esclarecedor. Para Derrida, Heidegger soube exatamente demonstrar como o todo humanismo é metafísico. Daí Derrida afirmar que “qualquer questionamento do humanismo que não se uma antes as questões esboçadas por Heidegger é historicamente regional e periférica” (DERRIDA, 1991, p. 168-169).

Porém, sob a ótica de Derrida, o pensamento do ser de Heidegger ainda permanece um pensamento do homem. A questão do sentido do ser não promove um deslocamento do homem ou do nome do homem, mas, ao contrário, procura restaurar ou revalorizar a essência e a dignidade do homem. O gesto heideggeriano de revalorização da essência do homem não é outro senão aquele de aprisionamento característico da metafísica da *presença*. É na vontade de resguardar a essência do homem que Derrida enxerga em Heidegger um pensamento do “próprio” (da identidade, da presença), característica que sempre animou todo o conjunto da metafísica ocidental como pensamento da procura pela *coisa mesma*, *coisa em si* ou do *enquanto tal*.

Ainda nessa linha de desconstrução o humanismo, vimos a problemática em torno da pergunta *Quem somos nós? Nós-os-homens* ou simplesmente *nós-homens*? Ligada a essa pergunta (*nós, quem?*) percebemos que subjaz o problema do sujeito. A própria estrutura linguística do pronome relativo indefinido “*quem*” pressupõe tanto daquele que interroga quando daquele que é interrogado a ideia de um sujeito, entendido como uma identidade fechada sobre si, uma *presença a si*.

Não obstante os discursos que pregam a liquidação do sujeito, Derrida entende que ainda seria necessário “salvar” ou extrair da definição clássica de sujeito a noção de uma certa

responsabilidade. Essa noção de responsabilidade não poderia ser olvidada pelo trabalho da desconstrução. Assim, ligado à responsabilidade, o deslocamento do sujeito forçaria o aparecimento de uma singularidade, aquilo que no trabalho de Derrida vem sendo compreendido como *ex-apropriação*, rastro ou *différance*. Uma vez repensada a questão do sujeito em termos de *différance*, não podemos mais nos articular com a concepção clássica de um sujeito, perfeitamente cerrado em si, ao qual já pudesse ser apresentado mesmo antes da pergunta “quem?” ou, ainda, viesse a ocupar o lugar um ‘quem’. É uma certa clausura de identidade a si que confere ao sujeito um “efeito dogmático”. Tudo isso faz Derrida concluir que “o sujeito, se deve haver um, vem depois” (DERRIDA, 1992, p. 287), ou como consignamos anteriormente, para atender os propósitos do pensamento desconstrutor, talvez fosse melhor trabalharmos na linha de um “efeito de subjetividade”. Os registros de *différance*, rastro, *ex-apropriação* devem conduzir a questão do sujeito para além (ou aquém) da humanidade do homem. O discurso deslocado do sujeito a partir da *différance* nos faz repensar o *próprio* do humano, a moral, o direito e o animal.

Uma vez que entendemos a necessidade da desconstrução do humanismo e os cuidados que devemos manter em relação à questão do sujeito, ficamos encarregados de apontar para aquilo que chamamos de provisoriamente de ético.

Ao final do Capítulo III concluímos que o que denominamos de *ético* é muito mais uma abertura (sucessora da vaga humanista) para o surgimento de uma alteridade que é da ordem do *impossível*, uma vez que jamais poderemos conhecer o Outro “por dentro”. O Outro se faz impossível porque é alteridade inacessível. No trato cotidiano podemos certamente falar, conceituar e categorizar o Outro, mas é igualmente certo que jamais “tocaremos no âmago” do Outro. O acesso ao Outro é sempre marcado pela limitação e é justamente por esse motivo que Outro sempre nos transcende. Desse modo, a alteridade que estamos a comentar se apresenta como singularidade em regime de rastro ou *différance*. O ético como uma face da *différance* vem a dizer que não é primeiro um “eu” que existe na forma autônoma e que se constitui a partir de uma relação de identidade a si. Em *différance*, a alteridade se dá como movimento errante, *ex-apropriador*, despossuído, diferente e diferido de si mesmo. Essa diferencialidade primordial indica o lugar de acolhimento e receptividade do Outro. O ético nesse sentido é acolhimento imediato, incondicional e infinito do Outro. E é justamente aqui que o ético se faz como hospitalidade.

Agora que o ético é entendido como acolhimento irrestrito do Outro, um absolutamente outro e qualquer outro (“*tout autre est tout autre*”); ou seja, tendo em vista que o ético que se apresenta como uma hospitalidade incondicional, não é possível ignorar alguns

riscos que esse acolhimento incondicional pode vir a acarretar. É que essa lei maior da hospitalidade pode ser pervertida e justamente trazer justamente o perigo e a destruição para o seio daquele que recebe e abriga. Assim é importante compreender que essa hospitalidade incondicional, para que seja efetiva, clama por condicionalidade. As condições a toda hospitalidade irrestrita são justas na medida em que concretizam e realizam esse desejo maior de acolhimento do Outro. Sobre essa relação deixamos aqui algumas palavras de Derrida proferidas em entrevista a Geoffrey Bennington:

Eu tenho de acolher o Outro – e esta é uma injunção incondicional –, quem quer que seja ele ou ela, incondicionalmente, sem pedir um documento, um nome, um contexto ou um passaporte. Esta é a primeiríssima abertura da minha relação com o Outro: abrir meu espaço, meu lar – minha casa, minha língua, minha cultura, minha Nação, meu Estado e eu mesmo. Na verdade, não tenho de abrir, porque já está aberto, está aberto antes mesmo de eu tomar uma decisão sobre abrir ou não; tenho de manter aberta a abertura ou tentar mantê-la aberta incondicionalmente. Mas é claro que este incondicional é algo estarrecedor, é apavorante. Se decidirmos que todos estarão aptos a adentrar meu espaço, minha casa, meu lar, minha cidade, meu Estado, minha linguagem, e se pensarmos como eu penso, a saber, que, no que se adentra meu espaço incondicionalmente, pode-se muito bem estar apto a mudar tudo de lugar, a perturbar, a abalar e até mesmo a destruir, então o pior pode acontecer e devemos estar abertos a isso, ao melhor e ao pior. Mas, visto que essa *hospitalidade incondicional* pode conduzir a uma perversão ética da amizade, temos que condicionar essa incondicionalidade, negociar a relação entre essa hospitalidade – o que significa leis, direitos, convenções, limites, é claro [...] (DERRIDA; BENNINGTON, 2004, p. 245-246 – grifo do autor).

Como descreve o relato de Derrida, a hospitalidade incondicionada solicita a instauração de seu próprio condicionamento. Isso faz que ela se mantenha na sua incondicionalidade e, ao mesmo, tempo possibilite toda acolhida do Outro, ainda que seja por meio de condições. Essa relação já demonstra a imbricação entre a hospitalidade, as leis e o direito e, em última instância, a justiça. Todavia, esse difícil tema que esbarra e está contido na cena derridiana de uma *democracia por vir* exige o esforço renovado de uma nova pesquisa. Isso vem a justificar a razão pela qual falávamos da impossibilidade de fechamento de nosso tema, uma vez que o pensar desconstrutor não visa o fechamento, mas sim a disseminação daquilo chega e se apresenta, por exemplo, em forma de pergunta.

Por ora, para concluir em algumas palavras, gostaríamos de realçar que, para além de todas as lições que possam ter sido deixadas aqui, o tema da alteridade em Jacques Derrida é, de fato, um pensamento da diferença. Falamos em pensamento da diferença (e em *différance*) porque ele reflete o desejo de acolhida irrestrita do Outro. O ético como hospitalidade em Derrida então se faz espera e acolhida do Outro e por se fazer assim é um pensamento de coragem e da coragem. Um ato de coragem na véspera do acontecimento que é a vinda o Outro.

REFERÊNCIAS

Bibliografia de Jacques Derrida

DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. Préjugés. Devant la loi. In: LYOTARD, J. et al. *La Faculté de Juger*. Colloque de Cerisy. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. *Psyché: inventions de l' autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Política y Sociedad, 3*. Entrevista de Cristina de Peretti. Madrid (p. 101-106). Publicado asimismo en *Debate feminista 2* (México), 1989.

_____. *Do espírito*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Limited Inc*. Tradução de Constança M. Cesar. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.

_____. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: _____. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

_____. *Khôra*. Tradução de Nícia Adan Bonetti. São Paulo: Papyrus, 1993.

_____. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *A Voz e o Fenômeno*. Tradução de Lucy Magalhães. São Paulo: Editora Jorge Zahar, 1994.

_____. *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. São Paulo: Papyrus, 1995.

_____. *A solidariedade entre os seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 de Maio de 2001, Suplemento Mais! p. 12 – 16.

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

_____. *O monolinguismo do Outro*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001.

_____. *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001b.

_____. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Papel Máquina*. Tradução de Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004.

_____. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

_____. *O Cartão Postal: De Sócrates a Freud e além*. Tradução de Ana Valéria Lessa e Simone Pereleson. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Força de Lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____.; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

_____.; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

_____.; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que Amanhã*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

Bibliografia sobre Jacques Derrida

BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

_____. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio ; São Paulo: Editora Loyola, 2004.

_____. Política e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2004.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 20, p. 333-426, 2001.

BERNARDO, Fernanda. *Jacques Derrida: a exceção absoluta*. In: BERNARDO, F. (Coord.). *Derrida à Coimbra / Derrida em Coimbra*. Coimbra: Palimage, 2005.

_____.; JUNGES, Márcia. E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Absoluta. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 42, p. 585-604, 2012.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

BRAGUE, Rémi. En marge de « La pharmacie de Platon » de J. Derrida. *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième*. Série, Tome 71, n. 10, p. 271-277, 1973.

CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. New York: Forham University Press, 1997.

_____. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CONTINENTINO, Ana Maria. Derrida e a diferença sexual para além do masculino e feminino. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Horizonte dissimétrico: onde se delinea a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. O luto impossível da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.

CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Indiana: Purdue University Press, 1999.

_____. *Derrida: the reader*. Palestra proferida no dia 25 de agosto de 2005 na PUC-Rio a convite do NEED - Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução.

CULLER, Jonathan. *Sobre la deconstrucción Teoría y crítica después del estructuralismo*. Traducción de Luis Cremades en Cátedra, Salamanca, 1984. Edición digital de *Derrida en Castellano*. CAPÍTULO II, 1.

DALMASSO, G. Logo e scrittura in Jacques Derrida. In: *Contributi dell'Istituto di Filosofia*. Milan, 1972.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *As Margens: A Propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio ; São Paulo: Editora Loyola, 2002.

_____. *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio ; São Paulo: Editora Loyola, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Ecos da Desconstrução*. Entrevista concedida à Editora PUC-Rio, Dezembro 2004. Acesso em 07 dez. 2014. Disponível em: http://www.editora.vrc.puc-rio.br/autores/autores_entrevistas_paulo_cesar_duque.html

_____. *Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Letras, 2005.

_____. (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.

_____. Jacques Derrida – Primeiros passos: da linguagem à Escritura. *Revista Mente e Cérebro*, n. 12, ago. 2008.

_____. Derrida: o pensamento da desconstrução diante da obra de arte. In: HADDOCK-LOBO, Raphael (Org.). *Os Filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

FERRY, Luc. *Pensamento 68*. São Paulo: Ensaio, 1988.

GOLDSCHMIT, Marc. Las paradoias del suplemento. Rousseau. In: *Jacques Derrida, una introducción*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 41-49.

HADDOCK-LOBO, Rafael. As muitas faces do outro em Lévinas. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Uma brisura: Derrida às margens de Nietzsche. *Morpheus Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, n. 6, 2005.

_____. Considerações sobre “posições” de Derrida. *Revista O que nos faz pensar?*. Rio de Janeiro, n. 21, 2007.

_____. *Para um pensamento úmido – A filosofia a partir de Jacques Derrida*. Tese de doutorado apresentada e defendida na PUC-RIO, mar. 2007.

_____. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.

_____. A justiça e o rosto do outro em Lévinas. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.1-132, abr.-set.2010.

_____. Escrituras de Babel: Língua e Tradução em Derrida. *Revista Aproximação*, n. 2., Rio de Janeiro, 2009.

JOHNSON, Christopher. *Derrida: A cena da escritura*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. 1993.

JUNIOR, Bento Prado. *Gênese e estrutura dos espetáculos: notas sobre a Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau*. Estudos CEBRAP 14, São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.

KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamem. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE MONDE. *Cahier du Monde*. Mardi 12 octobre 2004

LEJEUNE, Philippe. Le “dangereux supplement”: lecture d'un aveu de Rousseau. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29e année, n. 4, p. 1.009-1.022, 1974.

MARQUES, J. O. A. Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica. In: *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 153-172.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura*. Niterói: EdUFF, 1999.

_____. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____.; GLENADEL, Paula (Orgs). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2000.

NIGRO, Rachel. *Derrida e Platão: escritura e phármakon*. Rio de Janeiro: Análogos, 2005.

PEREIRA, Miguel Baptista. Hermenêutica e Desconstrução. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 6, p. 229-292, 1994.

QUADROS, Eduardo Gusmão. Gramatologia e crítica histórica. *Revista de Teoria da História*, ano 1, n. 2, 2009.

REGO, Claudia de Moraes. *Traço, letra e escrita: Freud, Lacan e Derrida*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2006.

REINHARDT, Mafra Ney; PEREZ, Lea Freitas. Da lição da Escritura. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 233-254, jul.-dez. 2004.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco A. Editora, 1976.

_____. *Uma Literatura nos trópicos – ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SILVA, Edson Rosa da. O Fedro de Platão na leitura de Jacques Derrida. *Revista Estudos de Literatura*, v. 2, Editora UFMG, 1994.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009.

_____. Entrevista a revista Ensaio Filosóficos. *Ensaio Filosóficos*, n 1. 2010.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; MORAES, Marcelo Derzi. *AvidaAmorte: 10 anos sem Derrida*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009, p. 97-122 ; *Revista de Filosofia SEA*, v. 12, n. 12, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. Preface to *Of Grammatology*. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

Bibliografia complementar

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Ed. Presença, 1993.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BARTHES, Roland. *Elementos da semiologia*. Tradução de Izidro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 1971.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kapff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999.

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CALVET, Louis-Jean. *SAUSSURE: pró e contra*. Tradução de Maria Elizabeth Leuba Salum. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.

CANDIOTTO, Cesar. Notas sobre a arqueologia de Foucault em *As Palavras e as Coisas*. *Revista Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, jan./jun. 2009.

_____. Foucault, Kant e o lugar simbólico da “Crítica da razão pura” em “As Palavras e as Coisas”. *Kant e-prints*, Campinas, Curitiba, série 2, v. 4, p. 185-200, jan./jun.2009.

_____. Michel Foucault e o problema da antropologia. *Revista Philosophica*, Valparaíso, v. 29. semestre I, p. 183-197, 2006.

CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

DELEUZE, Gilles. Como identificar um estruturalista. In: CHÂTELET, François (Org.). *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1974.

_____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins, revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____.; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Discurso do Método. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1995.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *Microfísica do Poder*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da idéia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica (1935)*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos (1943 – 1944)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Que é metafísica? (1929) - Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento* (1929) - Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *Sobre a essência da verdade* (1943) - Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 2009.

HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX. 1941-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Globalização, Democracia e Terrorismo*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras Ed. 2007.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Ed. Wmf Martins Fontes, 2011.

JARDIM, Ricardo. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT (Atelier national de reproduction de theses), 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LÉVINAS, E. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.

_____. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Le livre de poche, Biblio, 1984.

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1986.

LÉVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1994.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1996.

_____. *Proper names*. Califórnia: Stanford University Press, 1996.

_____. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Do sagrado ao santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

NIETZSCHE, Frederich. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2008.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gergolin, Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Record, 1938.

_____. *Entre quatro paredes*. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 2004.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de J. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

WICKS, Robert. *Existencialismo francês*. in: DREYFUS L. Hubert. WRARHALL (Orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.