



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Nathan Braga Fontoura

A herança em questão: considerações a partir do pensamento derridiano

Rio de Janeiro

2022

Nathan Braga Fontoura

A herança em questão: considerações a partir do pensamento derridiano



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: Ética e Filosofia Política.

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

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

D438 Fontoura, Nathan Braga.
A herança em questão: considerações a partir do pensamento derridiano /
Nathan Braga Fontoura. – 2022.
101 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.
Dissertação (Mestrado)– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Derrida, Jacques, 1930-2004 – Teses. 2. Filosofia francesa – Teses. 3.
Desconstrução (Filosofia) – Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II. Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

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

Assinatura

Data

Nathan Braga Fontoura

A herança em questão: considerações a partir do pensamento derridiano

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: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 22 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

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

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

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

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), instituição que me acolheu desde o primeiro dia da graduação e que durante muito tempo passou a ser o meu segundo lar. Sua influência em minha vida é incalculável.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) por todo o suporte de caráter burocrático e técnico exigido ao longo do mestrado.

A Dirce Eleonora Nigro Solis, minha orientadora querida, agradeço imensamente pela atenção, pelos diversos ensinamentos, pelas oportunidades e, sobretudo, pela paciência que teve comigo sempre.

Aos professores amigos Rafael Haddock-Lobo e Marcelo Rangel por aceitarem compor a banca de avaliação deste trabalho e pelas observações valiosas.

A Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo incentivo necessário à realização desta pesquisa. Sem isso, não teria conseguido possibilitar esta contribuição para a minha área de estudo.

Enfim, a todas as demais pessoas que estiveram ao meu lado durante todo o período que diz respeito ao mestrado.

RESUMO

FONTOURA, Nathan Braga. *A herança em questão: considerações a partir do pensamento derridiano*. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O presente trabalho tem como proposta repensar a noção de herança a partir do chamado pensamento da desconstrução de Jacques Derrida. O texto aqui apresentado desenvolve-se segundo três etapas: 1. Primeiramente, discute a relação da desconstrução com aquilo que convencionou-se chamar de “tradição filosófica”, a fim de marcar a importância da herança como problema filosófico desde os primeiros textos de Derrida; 2. Em momento posterior, discutimos aspectos conceituais concernentes à herança, a saber, seus sentidos e suas aplicações, aproximando-a do léxico derridiano para que possamos repensá-la de uma maneira outra – ou seja, *diferencialmente*. Para esse propósito, convocamos alguns quase-conceitos que atravessam a obra de Derrida como *différance*, iterabilidade, rastro etc.; 3. Por último, introduz-se a herança enquanto uma questão incontornável no campo do pensamento em geral. A partir de alguns textos tardios de Derrida, nos quais a noção de herança é aplicada e/ou evocada, buscamos enfatizar o seu papel enquanto uma ação, uma atividade, uma contraditória tarefa que exige escolha, filtragem, seleção etc. diante do que, *a priori*, não se escolheu receber. Deste trabalho, concluímos que a reflexão em torno da herança não é alguma coisa definitivamente terminada, que observaria somente o passado em sua forma simples, mas uma fundamental responsabilidade que não possui fim previsto e deve ser refeita, a cada vez, em favor e em nome de modalidades múltiplas – novas, outras – de reinvenção da existência.

Palavras-chave: Desconstrução. Derrida. Herança.

ABSTRACT

FONTOURA, Nathan Braga. *The inheritance in question: considerations from Derridean thinking*. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The present work proposes to rethink the notion of inheritance according to the so-called deconstruction thinking of Jacques Derrida. The text presented here is developed in three steps: 1. First of all, it discusses the relationship between deconstruction and its other – what it is conventionally named as “philosophical tradition” –, in order to highlight how much inheritance matters as a philosophical problem since Derrida’s first texts; 2. Later, we discuss conceptual aspects concerning inheritance like its meanings and applications, approaching it to the Derridean lexicon so that we can rethink it in another way – that is, in a *different* way. For this purpose, we summon some quasi-concepts that cross Derrida’s work such as *différance*, iterability, trace etc.; 3. Last, the inheritance is introduced as an unavoidable question in the field of general thought. Based on some late texts by Derrida – in which the notion of inheritance is applied and/or summoned –, we seek to emphasize its role as an action, an activity, that is to say, a contradictory task that requires us choice, filtering, selection etc. before what, *a priori*, one did not choose to receive. In conclusion from this work, we realize that the contemplation around an inheritance is not something definitively finished – which would only observe the past in its simple form – but rather than this, it is a fundamental responsibility that has no ending and must be redone, every time, in favor and in the name of a multiple modalities of reinventing existence.

Keywords: Deconstruction. Derrida. Inheritance.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	DERRIDA E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA	10
1.1	A herança metafísica da desconstrução	10
1.2	Desvios estratégicos	18
1.3	Da destruição à afirmatividade	25
2	HERANÇA: UM QUASE-CONCEITO DERRIDIANO	41
2.1	A propósito de <i>uma</i> indecidibilidade da herança	41
2.2	<i>Différance</i>, herança e rastro	45
2.3	O “princípio” de iterabilidade	56
3	A HERANÇA EN(CENA)	76
3.1	Encenar e ensinar	76
3.2	Cenas espectrais	78
3.3	Um trabalho (des)contínuo	87
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
	REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

Há pouco mais de cinquenta anos iniciou-se um processo de leitura e recepção da obra do pensador franco-argelino Jacques Derrida. Desde a publicação de seus primeiros textos em 1967, o trabalho deste exímio filósofo tem sido profundamente marcado por uma diversidade sem fim de controvérsias e interpretações no campo das ciências humanas e sociais. A simples presença de alguém como Derrida no meio acadêmico filosófico ocidental foi capaz de suscitar reações das mais diversas, entretanto, não seria exagero de nossa parte afirmar que, apesar de certas resistências, a sua contribuição para as humanidades é imensurável. Aos poucos, temos visto um crescimento notável da influência de Derrida em muitos setores do saber científico e tecnológico. Poderíamos dizer que estamos atualmente numa era da contemporaneidade onde a linguagem derridiana tem se tornado, a cada vez, mais presente no discurso em geral.

No decorrer dos últimos vinte anos, a *desconstrução*, associada majoritariamente ao nome de J. Derrida, tem ganhado uma projeção maior a nível nacional, tendo ultrapassado as barreiras do reduto universitário. No Brasil do séc. XXI é possível encontrar usos desse conceito nas mídias tradicionais, nas redes sociais, em espaços institucionais heterogêneos etc. Por outro lado, com a difusão, e conseqüente generalização, da desconstrução sistematizada por Derrida em muitos de seus escritos, sucedeu-se uma série de incompreensões e/ou reduções de tão rigoroso pensamento, principalmente no cerco midiático e publicitário, de modo que até o senso comum passou a falar indevidamente em desconstrução.

Nesse sentido, e a despeito da popularização do termo, ainda são poucos os indivíduos, mesmo no ambiente da universidade, dispostos a enfrentar a difícil textualidade derridiana, a qual, por sua vez, pode provocar imediatas rejeições em virtude da impaciência de leituras ágeis e precipitadas. À primeira vista, não devemos – e nem podemos – negar que os textos de Derrida apresentam dificuldades significativas para quem é iniciante, contudo, pretendemos demonstrar ao longo de nosso trabalho que a sua apreciação não é uma tarefa impossível, pelo contrário, ela pode nos ensinar a tratar dignamente qualquer texto, assim como a perceber questões fundamentais de uma outra maneira. Existem inúmeras portas de entrada que levam a esse ilimitado universo que é o *pensamento da desconstrução*. Esperamos atravessar algumas delas, cientes de que, talvez, não encontremos sequer uma única saída.

Desde muito cedo, o discurso desconstrutivo de Derrida recebeu duras críticas por causa de seu aparente caráter destrutivo, sendo erroneamente acusado como niilista e subversivo em relação às construções teóricas milenares da tradição filosófica ocidental. Essa crença possui

origem em uma interpretação equivocada que atribui à desconstrução um certo desprezo ou uma negação do passado, isto é, da herança filosófica legada pela tradição que, não por acaso, lhe constitui como base teórica. Por todo o corpo de seu trabalho, Derrida testemunhará que tais críticas são infundadas, porque o pensamento da desconstrução não só irá acolher (in)fielmente a tradição filosófica em que está situado, mas também apresentará diferentes estratégias para lidar com as questões de herança que derivam de tal postura.

O reconhecimento desse gesto derridiano – que diz respeito a um compromisso com a tradição e o legado que se segue desta – nos conduz aos questionamentos últimos que animam a presente pesquisa: se a desconstrução, ao contrário do que dizem, não destrói nem nega o que lhe antecedeu conceitual e historicamente, será que ela tem alguma coisa a acrescentar quanto ao conceito de *herança*? Como pensar a problemática do herdar a partir dos desvios que o pensamento da desconstrução assume? Nós podemos efetivamente deliberar sobre aquilo que herdamos? Essas provocações servem como índice para a direção que escolhemos tomar em nossa investigação. É importante ressaltar que os problemas aqui colocados não se restringem ao contexto das discussões iniciadas por Derrida, uma vez que por toda a história da filosofia no Ocidente houve sempre uma preocupação com as relações entre herança e tradição.

Derrida e a desconstrução começaram a ser estudados no Brasil primeiramente através dos departamentos de Linguística e Teoria Literária. Na Filosofia, notadamente, as produções e as publicações mais significativas datam do início dos anos 2000, o que atesta uma recepção bastante recente em nossa área de atuação. Dentre esses trabalhos, não encontramos inúmeras referências explícitas acerca da herança enquanto tema fundamental para a discussão filosófica. Esta lacuna indica, por exemplo, que, embora já se tenha dado início às leituras sobre Derrida na Filosofia, ainda existem caminhos traçados na obra do filósofo que não foram propriamente explorados. A pesquisa em questão almeja, portanto, abrir possibilidades de crítica e reflexão filosóficas no entorno de um desses direcionamentos, de tal modo que ela possa contribuir para os estudos derridianos.

O objetivo do primeiro capítulo incide em reconstituir questionamentos já tidos como clássicos do pensamento da desconstrução, tendo em vista, através desse retorno, contextualizar a herança como *problema filosófico* em alguns trabalhos iniciais de Derrida. Isso será realizado mediante releitura de importantes textos como, por exemplo, a incontornável *Gramatologia* e as imprescindíveis *Posições*. Decidimos começar, entretanto, por uma outra cena textual que introduz objetivamente o tema a ser discutido, a qual, inclusive, pensamos ser acessível a qualquer pessoa que esteja iniciando na árdua empreitada que é ler Derrida. Cabe salientar que

o público que há muito o acompanha definitivamente não será estranho em relação às passagens analisadas, mas tentaremos não ceder a uma reprodução despropositada.

A proposta do capítulo seguinte consiste na apresentação de estratégias possíveis para pensarmos a noção de herança sob uma perspectiva filosófica e (quase-)conceitual, diante do que terá sido exposto no capítulo anterior. Neste segundo momento, caminharemos no sentido de posicionar alguns “aspectos formativos” concernentes à estrutura desse (quase-)conceito, e isto será feito considerando-o na sua relação com outros termos supraessenciais operados pela escritura derridiana. As obras *Limited Inc.* e *Margens da Filosofia* foram escolhidas para nos orientar quanto a essa tarefa.

Por fim, após dois capítulos de preparação conceitual e contextual, no terceiro e último passo desta pesquisa, a herança entrará em cena enquanto protagonista no palco do pensamento derridiano. Discutiremos textos selecionados nos quais Derrida aborda, direta e reflexivamente, questões relativas ao herdar. Os diversos *Espectros de Marx*, sem sombra de dúvida, aparecem aqui como um texto crucial obrigatório para esta discussão. Propomos, enfim, confirmar a ideia de que uma problematização em torno das heranças não representa uma inquietação de segunda ordem, supondo que todos nós, sem distinção, somos inteiramente marcados por aprendizados e experiências que nos antecederam.

1 DERRIDA E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA

É preciso portanto tentar libertarmo-nos desta linguagem. Não *tentar* libertarmo-nos dela, pois é impossível sem esquecer *a nossa* história. Não *libertarmo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas resistir-lhe tanto quanto possível.

Jacques Derrida

1.1 A herança metafísica da desconstrução

Para dar início a discussão, assumimos como ponto de partida um texto que talvez esteja entre os mais lidos e comentados do pensamento de Jacques Derrida: *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*.¹ Com isso, não pretendemos, simplesmente, situar-nos em uma longa cadeia de leituras e comentários instituída décadas atrás em torno deste trabalho, mas, principalmente, queremos enfatizar uma constatação feita pelo filósofo, e que é de nosso maior interesse investigar em virtude dos objetivos para com esta pesquisa.

Essa constatação sinaliza um problema fundamental intrínseco ao âmbito de todas as filosofias ocidentais. Por consequência de leituras apressadas, ela precisou ser reafirmada em distintos momentos da trajetória intelectual de Derrida, sobretudo em entrevistas que concedeu. Se nós pudéssemos simplificar, em poucas palavras, o que fora anunciado pelo autor diríamos parafraçando-o: *não há escapatória da metafísica!* No entanto, para não precipitarmo-nos quanto a este assunto, iremos caminhar pelas vias de acesso outrora delineadas segundo o texto já mencionado. Em seguida, abordaremos outros escritos de Derrida que poderão auxiliar-nos a pensar tal problemática.

A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas pode ser lido como uma resposta de Derrida frente ao movimento filosófico predominante na academia francesa durante a década de 1960, a saber: o estruturalismo, inspirado pela linguística estrutural de Saussure.

¹ Este texto resulta de uma conferência pronunciada por Derrida no Colóquio Internacional da Universidade Johns Hopkins em 21 de outubro de 1966. O tema do evento em questão era “*As linguagens críticas e as ciências humanas*”. Posteriormente, o conteúdo da conferência foi publicado como parte da compilação que ganhou o nome de *A escritura e a diferença* (1967).

Na verdade, Derrida sempre manteve uma atitude de desconfiança em relação a “correntes filosóficas da moda”, seja o estruturalismo francês ou, a título de exemplo, a fenomenologia resgatada pela academia francesa uma década antes, período, inclusive, no qual fora estudante. Sem necessariamente tomar partido pelas correntes em voga, encontramos em suas publicações iniciais análises diversas a respeito desses pensamentos. Mais: encontram-se posicionamentos que, por sua vez, revelam problemas de ordem filosófica no cerne de tais teorias pretensamente rigorosas e verdadeiras. Não temos, entretanto, a intenção de comentar detalhadamente todas as questões aqui envolvidas; apenas iremos partir de uma das análises mencionadas para inserir o tema de nossa discussão no contexto da desconstrução.

A fim de prosseguirmos na leitura iniciada sem maiores dificuldades, devemos entender o que se passa com relação às ideias de estrutura e centro. Seguimos, então, junto de Derrida. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* começa referenciando um certo “acontecimento” produzido em meio a história do conceito de estrutura² como consequência do questionamento sobre a chamada “estruturalidade da estrutura”³: embora o filósofo reconheça que esta última tenha operado sempre, de alguma forma, nos discursos, os seus efeitos estiveram neutralizados mediante um gesto próprio do pensamento metafísico, o qual “[...] consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa.” (DERRIDA, 2011, p. 407).

Em tese, toda estrutura é pensada a partir da orientação e da organização engendradas por um centro (matriz) específico, isto é, um elemento capaz de fundamentá-la, garantir sua coerência e, ao mesmo tempo, mantê-la sob seu controle e vigilância constante. “Sempre se pensou que o centro, por definição único, constituía, numa estrutura, exatamente aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade.” (DERRIDA, 2011, p. 408). Sendo único, não pode admitir a existência de outros centros no núcleo da estrutura, senão correria o risco de deixar de ser o que é. Nesse sentido, o centro exclusivo de comando atua como garantia plena de inteligibilidade das operações de sentido produzidas numa estrutura.

Para um pensamento clássico da estrutura, as ações do centro são justificadas a partir de seu estatuto paradoxal: “[...] o centro pode ser dito [...] *na* estrutura e *fora da* estrutura. Está no centro da totalidade e contudo, dado que o centro não lhe pertence, a totalidade *tem o seu centro*

² Tradicionalmente, o conceito de estrutura esteve sempre associado à *episteme* ocidental, seja ela científica ou filosófica, suas raízes estão localizadas no solo de uma linguagem em comum. Por *episteme*, entende-se o conjunto de saberes relativos a um determinado objeto situado historicamente.

³ A estruturalidade da estrutura pode ser pensada como um efeito da “[...] lei que comandava de algum modo o desejo do centro na constituição da estrutura [...]” (DERRIDA, 2011, p. 409). Esta lei é a lei da presença subjacente a todo centro.

noutro lugar. O centro não é o centro.” (DERRIDA, 2011, p. 408, grifo do autor). Uma estrutura qualquer sem centro caracteriza o impensável, segundo Derrida, mas, por outro lado, o centro não pode estar submetido às condições que, em princípio, deveria fundar. Entra em cena, então, um velho e conhecido argumento presente na história da filosofia ocidental: a possibilidade da existência de um elemento “x” não pode ser ela também um elemento “x” – este não pode ser aceito como causa de si mesmo –, logo, é exigido um outro elemento, ou um outro lugar, no qual poderia ser explicitada sua fundamentação.

O centro representa a peça essencial na formação da estrutura e, ainda assim, por razões estruturais, não poderia estar sujeito à influência daquilo que ele mesmo estabelece e sustenta, circunstância que o obriga a buscar algum tipo de legitimidade num suposto “fora” da estrutura, de onde possa tranquilamente comandá-la. O centro é e, simultaneamente, não é, eis o seu paradoxo de sustentação.

Derrida resume os argumentos acima da seguinte forma: “O conceito de estrutura centrada [...] é contraditoriamente coerente.” (DERRIDA, 2011, p. 408). Através dessa coerência que age em meio a contradição, a força de um desejo trabalha para que o centro continue escapando da estruturalidade da estrutura, quer dizer, da dinâmica que determina a estrutura enquanto tal. Derrida repensa a história do conceito de estrutura como sendo marcada por “[...] uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes.”⁴ (DERRIDA, 2011, p. 409).

Se, porventura, estendêssemos essa lógica, o próprio conceito de “centro” cairia por terra, uma vez que não seria senão um outro nome para aquele que, no contexto da história da metafísica no Ocidente, talvez seja o nome primordial, “o nome dos nomes”: o *Ser*, manifestado na forma da *presença*. Não obstante, lembra-nos Derrida, trata-se “[...] de uma presença central que nunca foi ela própria, que sempre já foi deportada para fora de si no seu substituto.” (DERRIDA, 2011, p. 409). Uma presença supostamente pura, que, desde o início, fora limitada estruturalmente pela possibilidade da repetição e, conseqüentemente, subjugada à cadeia de substituições conceituais.

O “acontecimento” referido inicialmente, nas palavras de Derrida, possuiria “[...] a forma exterior de uma *ruptura* e de um *redobramento*.” (DERRIDA, 2011, p. 407, grifo do

⁴ Derrida cita uma série de conceitos que, no decorrer do tempo, foram sendo posicionados no centro das discussões filosóficas: “Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidōs, arquê, télos, energeia, ousia* [essência, existência, substância, sujeito], *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.)” (DERRIDA, 2011, p. 409, grifo do autor).

autor). Disrupção, rompimento, ruptura etc., todos são sinônimos que caracterizam uma situação única: a ultrapassagem das fronteiras de um campo previamente delimitado por uma cultura dita de referência, ou melhor, que se diz *a* referência – a metafísica ocidental com todas as suas variantes. Romper com esse esquema só foi possível quando as diversas estruturas começaram a ser pensadas em sua estruturalidade e reconhecidas enquanto coexistentes: a cada vez que eram repensadas, repetidas, *redobradas*, iam se afastando ainda mais de um ponto fixo, original, de onde pressupunha-se que haviam partido. De certa maneira, esse distanciamento libertou as estruturas do cárcere motivado pelo centro. O movimento estruturalista francês dos anos 50 e 60 suscitou mudanças do paradigma epistemológico no campo das ciências humanas ao introduzir a ideia de descentramento da estrutura.

Ao questionar os privilégios do centro e da presença que o acompanha, descentrando-os de suas respectivas posições habituais, Derrida suspeitara de que o centro em si e por si não existia, e “[...] não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos.” (DERRIDA, 2011, p. 409). Não localizável, artificial, instável, meramente funcional, o oposto do que o pensamento filosófico tradicional fora capaz de assumir para si próprio. Em compensação, se o centro, sob alguma forma, se presentifica, isto somente ocorre na medida em que está a serviço dos interesses de uma lógica que necessita de sua efetivação, pois ele não tem, naturalmente, razão de ser.

Como consequência da ausência relativa de centro/origem, a produção da significação é afetada significativamente: todo discurso ou sentido, outrora pensados a partir dos centros de comando, perdem o caráter de originalidade ou de transcendentalidade. Mas isso não implica que tenham deixado de significar, apenas o entendimento desse processo é que foi modificado. Influenciado pela linguística saussuriana, Derrida pensa que a significação só acontece levando em consideração a posição relacional substitutiva que cada significante ocupa num sistema referencial de diferenças. Em seu pensamento da desconstrução, o signo, representação máxima e última da linguagem em geral, é posteriormente desconstruído e substituído pela noção não metafísica de *rastro*.

Derrida procura entender as condições que tornaram possível o descentramento de uma estrutura. Por um lado, o filósofo reconhece que esta operação é própria de uma época, a dele especificamente, porém ela já havia se anunciado e começado a agir, mesmo que discretamente, em outros tempos. A título de exemplo, Derrida menciona três pensadores que não apenas o antecederam, mas o influenciaram profundamente, cujos discursos “destruidores” chegaram perto, porém não o suficiente, de produzir o descentramento em sua elaboração mais radical:

Nietzsche, Freud e Heidegger.⁵ Uma vez inseridos na totalidade de uma certa época, estes discursos e todos os seus semelhantes encontram-se reunidos no interior de um círculo exclusivo: são partes constituintes deste, mas não se reduzem forçosamente a ele. Essa formulação concede uma descrição da relação que existe entre a história da metafísica e a sua potencial desconstrução:

[...] *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 (DERRIDA, 2011, p. 410, grifo do autor).

Diferentemente das investidas frustradas dos ditos teóricos “destruidores da metafísica”, Derrida dá um passo aquém e além, avança recuando, por admitir o insucesso diante da empreitada pretensiosa de “escapar” ou “sair” do pensamento metafísico. Se não temos à mão nenhum outro instrumento senão aquele que se espera destruir ou solicitar⁶, seria um contrassenso tentar renunciá-lo; incoerente, para dizer o mínimo. Se o tipo de linguagem a nossa disposição – com a sua gramática, as suas regras e o seu vocabulário – é fundamentalmente metafísico, não há por que criar (falsas) expectativas de superação, principalmente sabendo, de antemão, do eventual risco de recair ou ser abarcado, adiante, pelo mesmo círculo.

Apesar do entusiasmo com que Nietzsche, Freud e Heidegger sustentaram os seus discursos “destruidores” – generosamente reconhecidos e acolhidos por Derrida, diga-se de passagem –, eles continuaram a andar sobre o terreno que visavam atacar. Desenhar a clausura de uma época não significa automaticamente desvencilhar-se dela. É exatamente a partir dos conceitos *herdados* de uma tradição, metafísica em sua essência, que esses filósofos puderam operar: “[...] como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados duma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica.” (DERRIDA, 2011, p. 411). Conceitos fundamentais como identidade, presença, ser, signo, sujeito, verdade etc. são evocados nos esforços crítico-reflexivos desses autores, entretanto, qualquer investida realizada

⁵ Dentre todos, estes “nomes próprios” são aqueles que Derrida considera indispensáveis para se pensar o descentramento e a desconstrução do pensamento metafísico clássico: “[...] a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito, da identidade a si, da proximidade ou da propriedade a si; e, mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença.” (DERRIDA, 2011, p. 410).

⁶ “Em outras palavras, *sacudir* com um abalo que atinge o *todo* (de *sollus*, em latim arcaico: o todo, e de *citare*: empurrar).” (DERRIDA, 2011, p. 5, grifo do autor). Solicita-se a metafísica ao trabalhar com conceitos ou categorias que não se deixam mais compreender pacificamente no seu interior.

no sentido de simplesmente destruí-los ou superá-los ressoa como um gatilho disparado em direção ao próprio pé.

Em última instância, “[...] não podemos renunciar a essa cumplicidade metafísica sem renunciar ao mesmo tempo ao trabalho crítico que dirigimos contra ela [...]” (DERRIDA, 2011, p. 411). Somos dependentes de uma tradição que disponibilize os instrumentos conceituais necessários para a realização de nosso exercício filosófico. De acordo com Derrida, isso não é uma contingência histórica, trata-se, de fato, de uma necessidade irreduzível. Por mais que se questione ou tente recusar conceitos transmitidos através de uma determinada tradição, estes não poderão, contudo, ser ignorados, uma vez que são incontornáveis.

Qualquer discurso filosófico com pretensões de adequação ao objeto que estuda, precisa, ao menos, considerar em sua prática a herança conceitual na qual está situado o que lhe interessa. Sem essa consideração, uma produção a nível do pensamento está fadada a objeções imediatamente após o momento de sua constituição: “A qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da metafísica e aos conceitos herdados.” (DERRIDA, 2011, p. 412). De certa maneira, a desconstrução derridiana não se expõe a esse risco, pois admite em seu discurso, desde sempre, as premissas daquilo que denuncia.

E mais, ela nos convoca a refletir sobre esse problema: “Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança.” (DERRIDA, 2011, p. 412). Com essa postura, Derrida espera acentuar que a “saída” do horizonte (limite do campo visual) restrito da filosofia não significa virar a página desta, mas em continuar a ler as tradições filosóficas de uma certa maneira.

O filósofo Geoffrey Bennington diz, por exemplo, que “[...] essa situação de herança não deve ser um motivo para lamentação ou crítica, e isso porque tal situação é inevitável: todos devem, necessariamente, herdar seus conceitos da tradição [...]” (BENNINGTON, 2004, p. 17). Diante desse cenário no qual a tradição – metafísica por excelência – demonstra-se inescapável, poderíamos nos perguntar: como pensar filosoficamente, sendo minimamente coerente e justo, sem excluir, inteira ou parcialmente, a herança legada – pelo contrário, acolhendo-a com todos os problemas que traz consigo –, e sem resignar-se completamente à sua imposição? Pois, de um lado, não somos absolutamente responsáveis em virtude da força e da inevitabilidade da tradição, mas, de outro, na condição de sermos capazes de raciocínio crítico, é inadmissível uma adesão cega e irrefletida em relação a alguma coisa que nos tenha sido imposta. Essa é uma tarefa ético-política considerável e pertinente à reflexão filosófica atual.

O pensamento sobre a herança aparece igualmente em outros lugares no trabalho inicial da desconstrução derridiana. Sempre que fazemos a crítica da metafísica ocidental, centrada no *logos* legado pela conceitualidade greco-romana, por isso, logocêntrica, estamos nos engajando na problematização da tradição herdada na qual nos situamos.

Na primeira parte de sua *Gramatologia*, Derrida aconselha a não renunciarmos aos conceitos operacionalizados metafisicamente⁷, pois estes são indispensáveis, até certo ponto, para abalar a herança na qual estão localizados. Não se trata de rejeitá-los ou ultrapassá-los, pois nada pode ser pensado sem tê-los disponíveis. A denúncia de Derrida, assim como da desconstrução em geral, consiste em evidenciar a solidariedade que certos conceitos e gestos de pensamento possuem ao se articularem sistematicamente, de maneira interessada ou não, formando uma determinada história. De certo modo, é a própria textualidade da metafísica que denuncia suas limitações e nos possibilita, a partir de seu esgotamento/fechamento, ler nas suas margens e além delas.

O círculo metafísico, que tende à reapropriação de tudo o que lhe desvia ou escapa temporariamente, não compreende em seu interior um campo homogêneo: “O limite [entre o dentro e o fora] tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam.” (DERRIDA, 2001c, p. 64). Esse limite, sempre irregular e oblíquo, que nunca se presentifica e nem pode ser tocado, demarca imperfeições nos sistemas filosófico-ocidentais, no mesmo passo em que reafirma a não superação simplória dos seus conceitos metafísicos.

O gesto operado pela desconstrução de Derrida é assumidamente herdeiro desse aparato metafísico que fundamenta todas as formas de pensamento no mundo ocidental. Ciente da impossibilidade de um rompimento definitivo com a metafísica, as solicitações desta última não podem proceder senão a partir de seu próprio interior: “Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas.” (DERRIDA, 2017, p. 30). A desconstrução, quando acontece, precisa

⁷ Em *Posições* (1971), Derrida afirma jamais ter acreditado que houvesse conceitos metafísicos em si mesmos: “Aliás, nenhum conceito existe em si mesmo e, conseqüentemente, não é, em si, isto é, fora de todo o trabalho textual no qual ele se inscreve, metafísico.” (DERRIDA, 2001c, p. 64). Um comentário muito semelhante, embora simplificado, encontramos em *Assinatura acontecimento contexto* (1971): “Não existe conceito metafísico em si. Existe um trabalho – metafísico ou não – sobre sistemas conceituais.” (DERRIDA, 1991b, p. 372). Sobre isso, reproduzimos aqui, na íntegra, um excelente comentário de Bennington: “Se pensamos que alguns conceitos são metafísicos em si mesmos, estamos implicando que um conceito tem em si mesmo tal qualidade. Derrida não acredita nisso. Ele não acha que qualquer conceito tenha um tipo de identidade que poderia levá-lo a ser descrito como intrinsecamente, ou essencialmente, ou necessariamente, metafísico. Quando Derrida fala de conceitos metafísicos, ele se refere a conceitos que foram determinados de uma forma particular, numa tradição particular, mas, em princípio, é sempre possível que tais conceitos sejam empregados diferentemente, numa rede diferente.” (BENNINGTON, 2004, p. 200-201).

necessariamente começar por dentro. Podemos pensá-la como um corpo, em princípio familiar, integrado a um corpo maior – a tradição do pensamento ocidental – que, com o passar do tempo, começa a causar-lhe certo incômodo, obrigando-o a uma modificação. Nessa sua movimentação interna, a desconstrução toma de empréstimo todos os recursos de que necessita para subverter a estrutura na qual se encontra, e a realiza estruturalmente, aceitando os prováveis riscos que esse trabalho comporta:

No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, que corre permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertencença à máquina que eles permitem desconstituir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inomeável, o brilho do além-clausura (DERRIDA, 2017, p. 16-17).

Na entrevista *Implicações*⁸, Derrida é questionado a respeito da possibilidade de haver uma superação definitiva ou uma transgressão efetiva da clausura metafísica, ao que ele prontamente responde: “*Não há* uma transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica, em um ponto que seria também, não esqueçamos, e sobretudo, um ponto de linguagem ou de escrita.” (DERRIDA, 2001c, p. 18, grifo do autor). Por mais transgressor que alguém pretenda ser ao teorizar, os códigos, as leis, as normas etc. associados comumente à metafísica continuam sendo utilizados, quer esta pessoa tenha consciência disso ou não. Por outro lado, Derrida sinaliza que, durante o gesto transgressivo, é importante sempre deslocar as marcações limítrofes do campo trabalhado.

Em um dado momento de *Posições*, Derrida é categórico quando afirma que “[...] o risco da reapropriação metafísica é inelutável, que ele aparece muito rapidamente tão logo se coloque a questão do conceito e do sentido, ou da essencialidade que necessariamente o regula.” (DERRIDA, 2001c, p. 66). Diante da iminente pluralidade que um conceito e/ou uma questão podem apresentar, a filosofia mais moderna ensina-nos a reagir defensivamente para evitar o tremor do chão supostamente estável onde pisamos: “[...] somos tentados a responder por uma definição de essência, de quididade, a reconstituir um sistema de predicados essenciais, e somos levados a rearranjar o fundo semântico da tradição filosófica.” (DERRIDA, 2001c, p. 66). Em geral, é normal que assim procedamos, afinal, os modelos filosóficos tradicionais nos levam a crer que a insuficiência e/ou a suspensão, temporárias ou não, dos critérios de clareza, distinção

⁸ Entrevista concedida por Derrida a Henri Ronse, publicada originalmente em *Lettres françaises*, nº 1211, 6-12 de dezembro de 1967. Utilizamos a tradução brasileira da versão publicada anos depois em *Posições* (1972).

e exatidão não são senão controversas, insatisfatórias, e inclusive perigosas, para o frágil recinto do pensamento filosófico.

Não havendo saídas para “fora” da linguagem metafísica, nem da tradição filosófica na qual ela é firmada, o que nos resta? Serão confiáveis as fórmulas e os modelos preestabelecidos de justificação da existência, ociosos, à espera por execução sempre que a nuvem da incerteza paira sobre a imperiosa tradição?⁹ De acordo com o léxico da desconstrução, outros caminhos são concebíveis: ao afastarmo-nos do interior da esfera metafísica, visto que não há outra opção, temos, quem sabe, alguma chance de resistir à sua prescrição; ao desviar de suas complicações, podemos encontrar meios de negociar inventivamente com as heranças que, preliminarmente, não escolhemos receber.

1.2 Desvios estratégicos

Os diferentes centrismos presentes na história da cultura ocidental são coniventes com a determinação histórica do ser do ente como presença.¹⁰ Todo o *corpus* clássico da filosofia eurocentrada, com suas inúmeras redes conceituais, é comandado pela imposição do valor de presença. À reunião das várias formas de manifestação da presença, Derrida cunhou a expressão, um tanto global, *metafísica da presença*. Não obstante as rupturas e as variantes da presença no curso dessa história, os seus efeitos se fizeram sentir sobre a estrutura conceitual ordenadora das sociedades ocidentais. Desde a metafísica primitiva e seus questionamentos acerca do ser e do não ser, a presença enquanto princípio regulador exerce um papel primordial na formação de conceitos e na sistematização de fenômenos observados pela experiência cotidiana imediata. Mas esta filosofia da presença – isto é, a filosofia – não se contentou em estabelecer diferenças conceituais ao contrapor elementos conflitantes ou contraditórios.

⁹ Desde *Ser e Tempo* (1927), Heidegger questionava certa influência da tradição sobre problemas fundamentais: “A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma [a pre-sença], de questionar e escolher a si mesma. [...] A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela ‘lega’ que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as ‘fontes’ originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima.” (HEIDEGGER, 2005, p. 49).

¹⁰ O valor geral da presença é determinado, segundo a *Gramatologia*, a partir do conjunto das variações históricas de seu aparecimento: “[...] presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, copresença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc.” (DERRIDA, 2017, p. 15).

Em virtude de motivações que nem sempre são evidentes – mas que deixam à mostra o seu caráter ético-político – as oposições binárias que edificam a metafísica passaram por um processo de hierarquização. No decorrer deste, ficou-se estabelecido, então, o privilégio de um dos componentes do par em detrimento do outro: “[...] 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.” (DERRIDA, 2001c, p. 48, grifo do autor). À sombra desse esquema, o lado privilegiado é tomado por original, primário, ao passo que o seu oposto é julgado como derivado, secundário. Podemos citar numerosos exemplos operando por todo o discurso filosófico: inteligível *x* sensível (autêntica herança platônica), bem *x* mal, essência *x* aparência, natureza *x* cultura, fala *x* escrita, sentido literal ou próprio *x* sentido figurado etc.

Em *Desconstruir a metafísica?*, o francês Pierre Aubenque, renomado comentador da obra de Aristóteles, ao iniciar um capítulo sobre Derrida e a desconstrução, pergunta: “Mas por que desconstruir a metafísica? Por que essa insistência, essa obsessão, ao menos aparente, em desconstruir apesar das dificuldades e da fadiga visível dessa empreitada?” (AUBENQUE, 2012, p. 61). Para este autor, os efeitos negativos da herança metafísica na contemporaneidade provocam a obstinação em desejar desconstruí-la, mas não somente isso, pois é a grande questão da verdade que encontra-se exposta.

Nenhuma metafísica pode ser ingenuamente classificada como falsa porque a própria verdade já é uma *noção metafísica*¹¹ e, sob essa lógica, toda metafísica é considerada como verdadeira conforme os seus próprios métodos, até porque não existe instância superior a ela (“a mais alta das ciências”) para deliberar em relação à validade dos seus pressupostos. Diante disso, Aubenque propõe uma alternativa que, num certo sentido, o aproxima do pensamento derridiano: sem conseguir controlar a metafísica e/ou considerá-la uma fraude, “[...] seria o caso de avaliá-la por sua operacionalidade ou por nossa conveniência.” (AUBENQUE, 2012, p. 62). Essa é uma das atividades na qual Derrida se empenha ao discutir os textos da tradição.

¹¹ No domínio filosófico, as principais definições metafísicas da noção de verdade são: a verdade como adequação à coisa (*adaequatio* ou *homoiosis*) e a verdade como coerência. Segundo Aubenque, somente uma delas pode ser atribuída, sem maiores problemas, à metafísica em si: “[...] não se tem aqui nem adequação nem inadequação com um objeto exterior, passível de alguma experiência nossa. O discurso metafísico não tem nenhum referencial, sob cuja medida se poderia mensurar sua verdade ou falsidade. Quanto ao critério da coerência (a verdade é a conformidade do pensamento consigo mesmo), ele se aplica tão bem à metafísica que, avaliada por tal critério, toda metafísica pode parecer totalmente verdadeira, se, desde os seus inícios com Parmênides até o seu acabamento com Hegel, ela é, no fundo, identificação do ser com o pensamento.” (AUBENQUE, 2012, p. 62).

Antes de querer rasurar¹² um conceito fixado historicamente, deve-se analisar as suas inscrições nos arquivos disponíveis, pois é ilegítimo “[...] efetuar uma mutação simples e instantânea ou até mesmo riscar um nome do vocabulário” (DERRIDA, 2011c, p. 66). Ao lidar com o movediço solo metafísico, a fim de refinar as diferenças que existem nele, Derrida tem interesse por compreender a sua “estrutura formal” e o modo pelo qual organiza retoricamente os seus discursos. Por isso, todo cuidado é pouco. Não se trata de “saltar para fora” deste espaço que lhe serve como ponto de apoio, ao contrário: “É preciso elaborar uma estratégia do trabalho textual que, a cada instante, tome de empréstimo uma palavra antiga à filosofia para imediatamente demarcá-la.” (DERRIDA, 2001c, p. 66). Isso o encaminhou a falar em *Posições* em nome de uma “estratégia geral da desconstrução”.

Ao fazer uso dessa etiqueta, Derrida não pretende instituir regras gerais para um método desconstrutivo e revolucionário de leitura, o qual se aplicaria deliberadamente na investigação de qualquer contexto dado. Aqui lhe convém prestar atenção aos movimentos inerentes que o pensamento sozinho realiza e, a partir disso, minimamente tentar reorganizá-los em vista da desconstrução estratégica. Essa estratégia geral deve, por economia¹³, evitar neutralizar os pares opostos da metafísica ocidental aquando de sua admissão e, no mesmo gesto, deslocar-se desse campo restrito de oposições, ou seja, excedê-lo.

A respeito dessa abordagem desconstrutiva, Derrida evoca a necessidade de operar um gesto duplo, segundo uma escrita desdobrada em si mesma. Num primeiro momento, tem de se passar por uma imprescindível “fase”¹⁴ de *inversão* (“*renversement*”, palavra francesa que reúne os sentidos de perturbação e subversão):

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 (DERRIDA, 2001c, p. 48, grifo do autor).

¹² A rasura, em Derrida, consiste numa modalidade econômica e estratégica da solicitação: o uso frequente das aspas e as letras riscadas, por exemplo, são parte da estratégia desconstrutiva adotada em certas situações. Utiliza-se os próprios termos de uma linguagem que se quer desconstruir, com a intenção de solicitar suas bases e inscrever um outro “sentido” além dela.

¹³ De acordo com o *Glossário de Derrida* (1976), uma iniciativa do Departamento de Letras da PUC/RJ, sob a orientação do professor Silvano Santiago, o termo “economia” possui, pelo menos, quatro inscrições nos textos de Derrida. No presente caso, nos referimos a esta: gesto derridiano de conservar no próprio discurso os termos que se intenta desconstruir.

¹⁴ No instante da entrevista, Derrida reconhece que a palavra “fase” escolhida para descrever essa circunstância talvez não seja a mais apropriada ou rigorosa, porém serve a seu propósito: “Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui.” (DERRIDA, 2001c, p. 48).

Uma leitura desconstrutiva fiel das dicotomias metafísicas problematiza e questiona o que há de forçosamente conflitivo e impositivo na predominância de um dos termos da relação binária em relação ao outro, entretanto, ela não desmantela ou elimina de uma vez por todas as centralizações e as hierarquias intrínsecas. Segundo Derrida, a simples anulação ou a resolução do conflito mediante uma decisão propensa a síntese da dissimetria impede que se desconstrua, com efeito, o privilégio conceitual existente. Durante a etapa da inversão, a face subordinada é temporariamente relevada¹⁵ e, em seguida, equiparada à face subordinadora, de modo a instituir uma trégua na hierarquização presente na relação. No entanto, insiste Derrida, esta “fase” ainda é limitadora, pois ela continua operando internamente no terreno recém modificado do sistema desconstruído.

Daí a exigência de uma dupla escrita¹⁶, a qual viabilize um outro momento da chamada “estratégia geral da desconstrução”:

É preciso [...] 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, 2001c, p. 48-49).

Não só a estratégia geral utilizada por Derrida é dupla, mas as suas etapas também o são, e isso se torna mais evidente em relação à “segunda fase” da operação. Também designado por *deslocamento* ou *transgressão positiva*, estruturalmente inseparável do momento da inversão, esse afastamento divide-se em sua função: antes, distancia-se do sistema metafísico cujos pares conflituosos foram invertidos e, na sequência, possibilita que os mesmos conceitos, agora “desconstruídos”, sejam reinscritos em uma discursividade inédita, por vir, do tipo que não se permite reapropriar em torno de um discurso conceitual fechado. A efetividade desse gesto

¹⁵ Quanto a presente questão, gostaríamos de ressaltar um comentário pertinente feito pelo professor Paulo Cesar Duque-Estrada em seu artigo “Derrida e a escritura”, publicado no livro *Às margens: a propósito de Derrida*: “Como acontece em qualquer situação de imposição, e a estratégia desconstrucionista é particularmente sensível a este respeito, a reivindicação dos direitos da parte de quem sofre a imposição pode simplesmente não ocorrer por algum tempo e, quando ocorre, pode muito bem ser ignorada, desprezada, reprimida ou rejeitada, ou mesmo causar indignação, mas tal reivindicação não deixa de permanecer, contudo, como algo incontornável.” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 11-12). Uma inversão pode não vir a acontecer imediatamente, porém, como demonstra a cena mencionada, sua necessidade é essencial para o processo desconstrutivo.

¹⁶ A esse propósito, citamos um comentário esclarecedor de Derrida: “Esse último conceito, embora diga somente ‘dois’ em lugar de ‘múltiplo’, permanece mais geral, dir-se-ia, classicamente, ‘fundamental’. Designa uma espécie de divisibilidade irreduzível e ‘quase transcendental’, como disse alhures, da escrita ‘desconstrutiva’. Deve inevitavelmente partilhar um limite dos dois lados e continuar (até um certo ponto) a respeitar as regras daquilo mesmo que ela desconstrói ou de que ele expõe a desconstrutibilidade.” (DERRIDA, 1991a, p. 208).

desconstrutivo é atestada pela impossibilidade de retorno, após o deslocamento, ao ponto inicial em que certos termos estavam hierarquicamente posicionados.

Para que essa desconstrução estratégica aconteça, conforme a descrição derridiana, é importante respeitar suas duas “fases” constituintes. Não devemos “passar por cima”, nem ficar atados a nenhuma delas. Ao operar esse gesto, não está em questão romper definitivamente com o discurso filosófico reconhecido, mas sim arriscar uma outra “conceitualização”, distinta da arquitetura solidificada, e que não se comprometa a reintroduzir¹⁷ os traços que, inicialmente, urgia desconstruir. Os sistemas de pensamento tradicionais produzem conceitos que contêm em si mesmos o motivo da repressão última da diferença, um pressuposto que Derrida busca evitar a qualquer custo.

É nesse contexto, então, que ele pôs a trabalhar, tanto na textualidade filosófica quanto na exclusivamente literária, certas marcas que fazem a “estratégia geral da desconstrução” funcionar: os “*indecidíveis*”, elementos ambivalentes sem natureza própria que diferem o princípio de discernibilidade¹⁸ da filosofia ocidental e, por conseguinte, interditam as ações clausurantes das lógicas binárias e/ou hierárquicas da tradição, inclusive obstaculizando que eles mesmos possam ser reduzidos a estas.

Derrida os descreve como “[...] unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas [...]” (DERRIDA, 2001c, p. 49) que retêm status diferente do regime conceitual usual. Esses *quase-conceitos* nunca devem ser ajustados para restituir a integridade de uma presença a si, de um sistema etc.; em *Posições*, Derrida enfatiza que é contra a reapropriação incessante da quase-conceitualidade em uma dialética *à la* Hegel que empreende o seu esforço hiper-crítico, a fim de salvaguardar à alteridade (diferença) radical do pensamento.¹⁹

¹⁷ O *Glossário de Derrida* (1976, p. 19) aponta esse risco como permanente: “As marcas se reinscrevem sempre num tecido antigo que é preciso continuar a desfazer sempre. Nesse sentido, desconstruir é também descoser.”

¹⁸ O discurso dominante do pensamento filosófico ocidental encontra no platonismo – e em seus adversários diretos – o seu principal fundamento. A ontologia platônica baseia-se na possibilidade da distinção entre o verdadeiro (realidade inteligível substancial) e o falso (aparência, fenômeno). Segundo esta filosofia, a verdade sobre algo que *é* autoriza que se possa decidir a seu respeito. A lógica dos indecidíveis embaralha essa demarcação e deixa o texto em geral aberto para outras possibilidades. Derrida atenta para que não tomemos os indecidíveis isoladamente, como abstrações, mas que os leiamos numa cadeia contextual determinada.

¹⁹ No *Timpanizar – a filosofia*, texto de abertura das suas *Margens* (1972), Derrida, em amplo diálogo com o pensamento hegeliano, afirma que a filosofia tradicional detém a “[...] estranha e singular propriedade de um discurso que organiza a *economia* da sua representação, a lei do seu próprio tecido, de tal forma que o *seu* exterior não seja o seu *exterior*, não o surpreenda nunca, que a lógica da sua heteronomia discorra ainda no subterrâneo do seu autismo.” (DERRIDA, 1991b, p. 17, grifo do autor). Portanto, é preciso escrever de outro modo que não seja o outro contaminado pela filosofia (que só ouve a si mesma), isto é, o outro dialeticamente reapropriado pelo discurso filosófico. Neste caso, há a necessidade de que a escritura possa assumir formas inéditas, de modo que surjam possibilidades discursivas que não se permitam apropriar, enquadrar, que excedem mesmo um sistema absoluto.

Em parte, essa (im)própria indecidibilidade dos indecidíveis, os quais singularizam a desconstrução derridiana, deriva da impossibilidade de determiná-los como simplesmente conceitos ou metáforas. Derrida não lhes concedeu sistematicidade e unidade suficientes para serem considerados conceitos; ao mesmo tempo, não são meras figuras de linguagem que identificam uma coisa por intermédio de outra palavra. Ao que parece, esses indecidíveis conservam uma estranha fidelidade à lógica não identitária que inscrevem nos textos, pois eles “[...] são constituídos por traços da metáfora (desviam-se da origem plena, têm algo do tropo) e do conceito (dispõem de uma regularidade mínima e de um funcionamento que *simulam* a atividade conceitual).” (NASCIMENTO, 2004, grifo do autor).

Certamente, afirma Derrida, esse novo arranjo quase-conceitual é necessário para preservar a abertura infinita de textos que carregam consigo as marcas de seus respectivos não enclausuramentos, entretanto, devemos ter em mente o risco implicado em qualquer movimento de formação conceitual, que naturalmente tende a se orientar por uma cadeia de valores metafísicos. Por essa razão, o filósofo reitera que esse “[...] não pode ser um trabalho puramente ‘teórico’ ou ‘conceitual’ ou ‘discursivo’ [...] inteiramente regrado pela essência, pelo sentido, pela verdade, pelo querer-dizer, pela consciência, pela idealidade etc.” (DERRIDA, 2001c, p. 67). Em seu pensamento, o *texto* não é alguma coisa trivial que se confina aos escritos sobre uma página; bem mais do que isso, trata-se de uma exorbitância irreduzível que, para além da teoria, inscreve e transborda os limites de um discurso essencializante e ordenador:

Há um tal texto geral em todo lugar em que (isto é, em todo lugar) esse discurso e sua ordem [...] são desbordados, isto é, em que sua insistente demanda é colocada em posição de marca em uma cadeia que ela tem, estruturalmente, a ilusão de querer e acreditar comandar. [...] Sua escrita não tem, de resto, nenhum outro limite exterior que não seja o de uma certa re-marca. A escrita sobre a página, e portanto a “literatura”, é um tipo determinado dessa re-marca (DERRIDA, 2001c, p. 67, grifo do autor).

Esse “texto em geral” desloca continuamente as marcas restritivas do discurso logocêntrico, uma vez que “[...] não se limita ao reduto do livro ou da biblioteca e não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regraria todo o seu movimento.” (DERRIDA, 2001c, p. 51). Em resposta²⁰ a uma pergunta feita por Gerald Graff, Derrida fez questão de recordar o que entende pela noção

²⁰ Com o intuito de manter aberto o debate, iniciado em 1977, entre Derrida e o filósofo estadunidense John Searle, o professor Gerald Graff encaminhou ao primeiro uma série de perguntas destinadas a explicitar pontos da controvérsia. A resposta de J. Derrida, em forma de carta-posfácio, resultou no texto intitulado *Em direção a uma ética da discussão* (1988).

de “texto”: este não se resume à presença sensível e visível do gráfico, muito menos à esfera ideal, ideológica, representativa, semântica ou simbólica do discurso. O que ele chama de texto contém um certo sentido infraestrutural, pois envolve todos os referenciais possíveis, todas as estruturas da “realidade” (econômicas, históricas, socioinstitucionais etc.). Daí a polêmica afirmação, tão contestada por seus críticos, feita desde a *Gramatologia*: “Não há nada fora do texto” (“*Il n’y a pas de hors-texte*”).²¹

Por sua vez, isso não significa que as referências estejam encerradas num livro, negadas ou suspensas absolutamente; pelo contrário, a expressão, um tanto simplificada, nós admitimos, propõe ressaltar que todo referencial tem sua estrutura marcada por uma diferença heterogênea, radical, “[...] e só podemos nos reportar a esse real numa experiência interpretativa. Esta só se dá ou só assume sentido num movimento de retorno no diferencial. *That’s all.*” (DERRIDA, 1991a, p. 203). Sob o ponto de vista derridiano, um texto é tudo o que se deixa ler a partir do não lugar da diferencialidade.

Em *Timpanizar – a filosofia*, Derrida demonstra que o conhecimento filosófico, com seu controle apropriante, é responsável por delimitar a textualidade e manter controlada a linha invisível de sua própria margem. Para o autor, essa representação encerrada em si mesma não é nada mais do que um texto circunscrito, determinado, inscrito em um texto geral, indefinidamente amplo. Tudo aquilo que fica relegado ao espaço externo à filosofia nos obriga a interrogar sobre esse lugar fronteiro que separa um filosofema do que ele não é, ou seja, de seu outro: “[...] para além do texto filosófico não há uma margem branca, virgem, vazia, mas um outro texto, um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente [...]” (DERRIDA, 1991b, p. 25). Por constatar que todo texto está a cada vez localizado à margem de um outro, descobre-se uma fonte descentralizada e inesgotável de combinações e trocas textuais.

Essa lógica marginal acaba exercendo uma dupla função: de um lado, faz com que os enunciados na sua pretensão à rigidez unívoca ou à polissemia regulada sejam levados ao deslocamento, e, de outro, dificulta ou até mesmo impossibilita a reunião e a sustentação de um sistema universal. Questão que permanece atual e provocativa: repercutir no *falologocentrismo* da filosofia ocidental uma impressão da qual ele não possa reconhecer de imediato, onde não

²¹ Em Derrida não há nenhuma ideia que não seja textual, a julgar pelo seu entendimento sobre o texto e a intertextualidade. A professora Dirce Solis (2009, p. 66) observa que a expressão francesa “*Il n’y a pas de hors-texte*”, utilizada por Derrida, veicula alternativas de leitura, a saber: “Não há extra-texto”; “Não há fora-texto”; “Não há fora-de-texto”; “Não há nada, fora textos”.

se reencontre, e só venha a tomar consciência da situação após ocorrido o fato, sem nenhuma antecipação estabilizadora.

Embora Derrida admita a existência de uma certa regularidade na elaboração de uma questão de estilo desconstrutivo, também reconhece que não se pode, com base nessa relativa estabilidade, elaborar uma metodologia aplicável indistintamente a todo texto; ou ainda fazer da desconstrução uma modalidade sofisticada de hermenêutica filosófica, cujo objetivo último consistiria em realizar exegeses cada vez mais precisas dos textos desconstrutivamente lidos. Não existe uma única estratégia de intervenção textual atuando nos seus discursos, entretanto, talvez possamos dizer que uma dentre elas se impôs com mais frequência:

O que me levou a esse caminho foi a convicção de que, se não formulamos uma estratégia geral, teórica e sistemática, da desconstrução filosófica, as irrupções textuais correm sempre o risco de recair, ao longo da rota, no excesso ou na experimentação empiricista e, às vezes, simultaneamente, no classicismo metafísico; ora, era isso que eu queria evitar (DERRIDA, 2001c, p. 76).

Segundo Bennington (2004, p. 224), a desconstrução de Derrida, estrategicamente, faz com que as operações conceituais possam ser, num certo sentido, lidas e manipuladas (sem teor pejorativo) como ético-políticas. Esse gesto acontece já desde os primeiros textos apresentados e publicados nos anos 1960, o que, evidentemente, contraria os comentários e as teses de certos indivíduos que, por desconhecimento, teimam em dividir a obra, e junto dela o seu responsável, em dois momentos ou como sendo dois pensadores. Não é preciso de muito trabalho, basta uma leitura atenta e minuciosa do texto derridiano, para perceber que as questões em torno do ético e do político nunca deixaram de estar presente na sua escritura.

1.3 Da destruição à afirmatividade

Nesta terceira seção discutiremos propositalmente um clichê associado ao nome da desconstrução, como o seu próprio título já indica. Um lugar mais-que-comum para quem, alguma vez, tenha lido cuidadosamente algo referente ao trabalho de Derrida. Ao optar por insistir na retomada de um tópico bastante repetido na discussão da obra derridiana, almejamos contextualizar o seguinte: 1º) entender de que maneira a herança pensada sob um viés derridiano está relacionada a esse clichê; 2º) “recuperar”, na medida do possível, a potência filosófica da desconstrução, respondendo ao significado pejorativo que lhe foi atribuído em meio às diversas

mídias e ao senso comum, produto de uma apropriação indevida desse complexo pensamento; 3º) enfim, mas não menos importante, gostaríamos de pedir que especialistas e leitores assíduos da desconstrução não fiquem impacientes com esta repetição, pois aqui temos uma preocupação didática para com nossa escrita, que tenta não ser apressada nem dura demais a ponto de impedir a leitura de pessoas que sejam leigas no assunto.

Não é novidade para quem teve ou tem contato direto com a desconstrução derridiana que, desde o momento em que começou a ser tratada sistematicamente, ela foi capaz de suscitar incontáveis discussões, reações e respostas, inclusive polêmicas, por parte de críticos leitores, sobretudo integrantes da instituição acadêmica. Conforme o trabalho derridiano ia ganhando espaço e uma certa popularidade ao longo dos anos 1970 e 1980, especialmente em território estadunidense, uma sucessão sem fim de distorções, incompreensões e más leituras somava-se em torno do discurso desconstrutivo. São significativos a esse respeito, por exemplo, os desvios realizados pelo “caso Estados Unidos”.

Sem dúvida, os Estados Unidos foi o primeiro lugar que o abraçou, mais que a França até, e que se mostrou um campo fértil de recepção à desconstrução. Derrida já fazia intervenções teóricas no país, ao menos, desde a segunda metade da década de 1960, seja como palestrante ou como professor visitante em algumas universidades. Não obstante, somente a partir da primeira tradução para a língua inglesa da *Gramatologia*, realizada pela filósofa indiana Gayatri Spivak e lançada no ano de 1976, é que, de fato, os estudos sobre Derrida e a desconstrução se iniciaram no cenário intelectual estadunidense. Essa importação contribuiu para que, em meados dos anos 1980, alguns setores do meio acadêmico estadunidense fossem testemunhas de uma explosão comercial e editorial de trabalhos não só do próprio Derrida, mas também a respeito dele, sem esquecer daqueles que tinham como influência o seu pensamento e o “método novo” da desconstrução.

Após esse acontecimento, o que era considerado apenas um programa teórico começou a ser estudado com mais frequência e intensidade, e logo adotado em determinados cursos de literatura e teoria literária a nível de pós-graduação.²² De modo gradual, iniciou-se propriamente a inflexão estadunidense da proposta derridiana: a “aplicação” da desconstrução como

²² No que diz respeito à essa primeira recepção da desconstrução em solo estadunidense, Derrida comenta na entrevista *Nietzsche e a máquina* (1994): “Se tem sido o caso que a desconstrução passou inicialmente mais pelos departamentos de literatura do que pelos de filosofia, há uma razão clara para isso. A teoria literária, especialmente na América, estava mais preparada para dar ouvidos a argumentos e estratégias de tentativas de ir pelas costas da razão do que inscrições institucionais de filosofia. A política destes departamentos (ou ao menos de alguns deles; aqueles, precisamente, que foram receptivos à desconstrução) era, neste sentido, mais filosófica.” (DERRIDA, 2016, p. 97). Curiosamente, essa mesma cena se reproduziu no cenário acadêmico brasileiro, visto que a primeira recepção dos estudos derridianos se deu na área das letras durante a década de 1970. Na filosofia, especificamente, isso só veio a acontecer com alguma ênfase nos primeiros anos deste século.

metodologia indispensável de leitura e análise textual. No país do pragmatismo, importava que os ensinamentos de Derrida tivessem alguma utilidade e, conseqüentemente, pudessem ser colocados em prática no sistema educacional: “[...] é preciso que a desconstrução seja manejável, utilizável, suscetível de aplicações múltiplas – tanto para ler um único poema quanto para reler politicamente toda a história das ideias.” (CUSSET, 2008, p. 117). Era comum a politização do pensamento ocorrida em virtude dessa apropriação, e embora esse gesto tenha ajudado na difusão de ideias ligadas ao empreendimento derridiano, é importante ressaltar que acabou também por conceber equívocos interpretativos.

A distorção literal da desconstrução em contexto anglo-saxão se deve, em parte, à curiosa e estranha relação que determinados leitores tinham com seus textos, os quais quase nunca eram lidos diretamente ou integralmente.²³ As leituras que se faziam de e sobre Derrida eram frequentemente mediatizadas pelos dedos e olhares de comentadores e críticos do trabalho desconstrutivo que, com seus respectivos vieses, cooperavam lado a lado do utilitarismo educativo estadunidense para a formação de um imaginário generalizado e sobrecarregado de preconceitos quanto aos muitos “sentidos” da desconstrução.

Em contrapartida, essa generalização contribuiu para que houvesse uma dispersão extrauniversitária da palavra “desconstrução” na linguagem corrente do cotidiano e da imprensa de modo geral (cinema, jornais, propagandas, revistas, televisão etc.) durante a década de 1980: a impressão era de que a desconstrução se fazia onipresente com o intuito de “[...] evocar todas as formas de subversão que a universidade abrigaria e, mais vagamente ainda, uma atitude de incredulidade, uma aptidão à desmistificação, a reação vigilante daquele ou daquela ‘que não se deixa enganar’ [...]”²⁴ (CUSSET, 2008, p. 118). Com o passar do tempo, por causa de uma excessiva utilização superficial, o termo “desconstrução” manifestara uma distância cada vez maior de seu comprometimento ético-político e filosófico para tornar-se um mero jargão, não

²³ Uma dessas situações, inclusive, foi reconhecida pelo próprio Derrida em resposta sarcástica à má leitura de seu trabalho por parte do filósofo alemão Jürgen Habermas, conforme atesta uma das notas explicativas do texto *Em direção a uma ética da discussão* (1988). Citamos: “Com uma tranquilidade estupefante, o filósofo do consenso, do diálogo e da discussão, o filósofo que pretende distinguir entre ciência e ficção literária, entre filosofia e crítica literária, ousa não apenas criticar sem citar nem dar referência durante 30 páginas, mas ainda justificar sua não leitura e suas escolhas atmosféricas ou hemisféricas [...]” (DERRIDA, 1991a, p. 181-182). Derrida refere-se aqui ao fato de Habermas ter decidido criticá-lo a partir de citações indiretas e comentários enviesados de terceiros, sem se dar ao trabalho diligente de lê-lo atentamente e livre de mediações.

²⁴ De acordo com este autor, um outro significado para a desconstrução surgiu a partir do uso desenfreado da palavra: “[...] inteiramente dissociada de seus desafios universitários, emerge aqui e ali, sinônimo de habilidade crítica, de lucidez individual em face de uma mensagem oficial.” (CUSSET, 2008, p. 118). É possível notar, nessa postura, um certo apelo à atitude fenomenológica husserliana, no sentido de querer retornar às “coisas mesmas”, expô-las sem disfarces ou estratificações que as dissimulariam.

apenas universitário, mas de nosso vocabulário habitual do dia a dia. Ou como diz uma expressão tipicamente brasileira, a desconstrução encontrava-se “na boca do povo”.

Dentre o grupo heterogêneo de intelectuais e pensadores influenciados por Derrida, uma fração, digamos mais estrategista, identificou nessa “popularização” do discurso desconstrutivo a oportunidade de chamar atenção para problemas sociais concretos que afetam negativamente diversas sociedades pelo mundo. Podemos dizer que a desconstrução derridiana abriu mais do que portas para outras formas de se fazer filosofia, sobretudo ao pôr em questão temas que outrora nem passavam pelo hall de entrada do cânone filosófico da tradição ocidental. Assim, nem toda apropriação local ou parcial que se fez ou se faz de Derrida deve ser apontada como caricatural ou inoportuna, porque pode haver alguma adequação responsável à medida em que concorda com determinado ponto crítico crucial, como, por exemplo, a suspeita vigilante em relação ao modo de pensamento totalizador e seus sistemas fechados em si mesmos.

Em princípio, uma leitura que consiste em não reproduzir mecanicamente um discurso pronto de um pensamento, transportando-o para fora de seus próprios limites, alterando não só o conteúdo de uma tal inscrição mas sua forma, está em concordância com a nossa tematização pretendida da herança. Contudo, se essa margem de liberdade na lida do texto for imprudente, ela pode acabar provocando uma descaracterização do que há de filosófico na presente situação, o que aconteceu durante alguns desvios estadunidenses.

Ao afastar Derrida dos propósitos e dos temas que este se propôs a discutir, reduzindo, assim, a força filosófica das suas reflexões a um dispositivo técnico que se pode recorrer quando bem entende, o exemplar, heterogêneo e singular “caso Estados Unidos”, intencionalmente ou não, extenuou e negligenciou um importantíssimo traço do discurso desconstrutivo derridiano. Disse François Cusset: “Perde-se na passagem, ao cristalizar a desconstrução derridiana em um *corpus* de injunções gerais, a sinuosidade estratégica, a maleabilidade do trajeto derridiano, jogo de aporias que também têm como função jamais *ancorar* seu pensamento.” (CUSSET, 2008, p. 117, grifo do autor).

Em sua *Gramatologia*, Derrida de antemão alertava-nos quanto ao risco possível de não entendimento (ou não leitura) da parte de quem o lê, não é à toa “[...] que o conceito e principalmente o trabalho da desconstrução, seu ‘estilo’, ficam expostos por natureza aos mal-entendidos e ao des-conhecimento.” (DERRIDA, 2017, p. 17). Na tentativa de desfazer certas incompreensões a respeito do trabalho filosófico-prático operado pela desconstrução derridiana, decidimos empreender um breve retorno a esse lugar-comum, tão comentado e reiterado, por vezes esquecido, da diferença entre desconstrução e destruição. Para tratar dessa questão de modo breve e objetivamente, considerando que este não é o nosso foco principal,

escolhemos abordá-la a partir de um sucinto texto de Derrida que, como dizem, “vai direto ao ponto”, a saber: *Carta a um amigo japonês*.²⁵

Publicada originalmente em japonês, a *Carta* apareceu pela primeira vez em francês no ano de 1985, e foi republicada dois anos depois na extensa coletânea *Psyché: Inventions de l'autre*. Destinada ao professor Toshihiko Izutsu, o objetivo desta carta enviada por Derrida era discutir a dificuldade e a possibilidade mesma de tradução do termo “desconstrução” para a língua japonesa, tentando evitar ao máximo uma conotação negativa. Para Derrida, antes de qualquer afirmação precipitada sobre o que a desconstrução é, interessava saber aquilo que ela não é ou, ao menos, o que deveria ser. Inicialmente, o autor concorda que a palavra em questão não possui na sua “própria” língua francesa um sentido claro e unívoco, e que os significados atribuídos a um termo específico, seja este um conceito ou não, podem oscilar de um contexto sociocultural para outro.²⁶

No âmbito do trabalho filosófico que operava à época, o termo “desconstrução” (em francês, “*déconstruction*”) se lhe impôs a partir do desejo de traduzir e adaptar aos seus interesses as designações heideggerianas “*Destruktion*” e “*Abbau*” presentes na famosa obra *Ser e Tempo*. Na *Carta* endereçada a Izutsu, Derrida confessa que, a princípio, não sabia se a palavra que lhe ocorreu já existia em “sua” língua. Por não a ter encontrado em dicionários contemporâneos, optou em recorrer ao *Littré*.²⁷ Tratava-se de um vocábulo que havia caído em desuso, cujos sentidos gramatical, linguístico ou retórico acabaram vinculados a um sentido “mecânico”, e esta aproximação lhe pareceu adequada e conveniente ao que queria sugerir com a tradução proposta. Além disso, Derrida percebia que, na língua francesa, o termo “destruição” (“*destruction*”) – geralmente escolhido ao traduzir²⁸ um dos conceitos mencionados do texto de Heidegger – tinha conotação niilista e, portanto, não fazia justiça à interpretação heideggeriana originária²⁹ nem à leitura que ele propunha, porque “[...] obviamente implicava uma aniquilação

²⁵ Há uma tradução da versão francesa deste texto para o português feita por Érica Lima que pode ser encontrada no livro *Tradução: a prática da diferença* (1998), organizado por Paulo Ottoni. Não obtivemos acesso a mesma nem ao texto original, por isso optamos por utilizar como texto-base a tradução para língua inglesa realizada por David Wood e Andrew Benjamin, presente no segundo volume da tradução estadunidense de *Psyché: Inventions de l'autre* (1987), editada por Peggy Kamuf e Elizabeth Rottenberg (2008).

²⁶ Especialmente, observa Derrida, nos contextos estadunidenses, “[...] onde a *mesma* palavra [desconstrução] já está associada a conotações, inflexões, e valores afetivos ou emocionais muito diferentes.” (DERRIDA, 2008, p. 1, grifo do autor, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “[...] where the *same* word is already attached to very different connotations, inflections, and emotional or affective values.”

²⁷ Reconhecido dicionário da língua francesa datado do séc. XIX de autoria do lexicógrafo Émile Littré.

²⁸ Evando Nascimento recorda-nos uma outra possibilidade de tradução: “Desconstruir obviamente não é destruir, se fosse assim Derrida teria traduzido *Destruktion* por destruição – até mesmo os tradutores de Heidegger preferem o termo ‘desobstrução’ a destruição.” (NASCIMENTO, 2009, p. 20).

²⁹ No parágrafo 6º de *Ser e Tempo*, durante a etapa de elaboração do método selecionado para investigar a questão primordial do sentido do ser, Heidegger esclarece as motivações de sua *Destruktion*: “A destruição

ou uma redução negativa, talvez muito mais próxima da ‘demolição’ nietzschiana [...]”³⁰ (DERRIDA, 2008, p. 2, tradução nossa).

Na continuação da *Carta*, Derrida menciona alguns significados encontrados no verbete “*déconstruction*” do *Littré*. Dentre eles, destacamos: 1º) ação de desconstruir; 2º) desmontar as partes de um todo, por exemplo, desarranjar a organização de palavras numa frase ou verso e/ou desconstruir uma máquina com o intuito de viabilizar o seu transporte e futura remontagem em outro lugar; 3º) desconstruir-se, isto é, perder sua construção. Segundo a pensadora Dirce Solis, o “[...] desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior.”³¹ (SOLIS, 2009, p. 35). Ainda que esses significados o tenham impressionado devido à afinidade com aquilo que pretendia, não eram comprometidos com a radicalidade de sua desconstrução. Para Derrida, esses *modelos* ou *regiões* de significado contribuíram, num certo sentido, para os mal-entendidos e as reduções despropositadas quanto ao conceito “desconstrução”, e por esse motivo deveriam ser submetidos a questionamentos de tipo desconstrutivo.

Por ser amplamente desconhecida na França, portanto, de escassa utilização, a palavra “desconstrução” foi sendo reconstruída, de alguma forma, com base no discurso experimentado em torno da *Gramatologia*. Derrida procura explicitar os seus motivos tendo este valor de uso como referência, não algum significado etimológico ou primitivo anterior a qualquer estratégia contextual. E vale lembrar que o gesto manejado por Derrida estava inserido em um contexto no qual o projeto estruturalista tinha predominância no cenário teórico francês dos anos 1960. É nesse sentido que o termo adotado possui relação com a metáfora arquitetônica da “estrutura”, que se impunha na época.³² Conforme o relato derridiano, todas as estruturas fonologocêntricas

também não tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*. Sua função negativa é implícita e indireta.” (HEIDEGGER, 2005, p. 51, grifo do autor).

³⁰ O texto em língua estrangeira é: “[...] obviously implied an annihilation or a negative reduction much closer perhaps to Nietzschean ‘demolition’ [...]”.

³¹ Em nota, a autora explicita o que está em questão nesse posicionamento: “Este entendimento só prevalecerá se somarmos à noção de desmonte a noção de descarte de algumas partes do objeto desconstruído. A não ser que o espaço-lugar onde palavras e máquinas estavam primeiramente, seja ele mesmo fundamental na determinação de sua função ou de seu sentido.” (SOLIS, 2009, p. 52).

³² A título de curiosidade, citamos uma observação feita por Derrida na referida *Carta*: “É por isso que o motivo da desconstrução, especialmente nos Estados Unidos, tem sido associado ao ‘pós-estruturalismo’ (uma palavra desconhecida na França até seu ‘retorno’ dos Estados Unidos).” (DERRIDA, 2008, p. 3, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “This is why, especially in the United States, the motif of deconstruction has been associated with ‘poststructuralism’ (a word unknown in France until its ‘return’ from the United States).”

existentes e legitimadas na cultural ocidental deviam ser decompostas ou dessedimentadas para que, deste modo, pudéssemos visualizar os restos (rastros) daquilo que elas fizeram questão de esconder, excluir, recalcar etc.

Essa operação não era fundamentalmente negativa, pois tinha como uma de suas exigências tentar entender o modo pelo qual um “todo” era constituído e reconstruído visando determinado fim. No entanto, Derrida reconhecia que a aparente negatividade atrelada à palavra “desconstrução”, mais do que o sugerido pela presença do prefixo “des-”, era difícil de erradicar uma vez disseminada: “É por isso que esta palavra, pelo menos por si só, nunca me pareceu satisfatória (mas que palavra é?) e deve sempre ser cingida por um discurso inteiro.”³³ (DERRIDA, 2008, p. 3, tradução nossa). Essa advertência disfarçada de reclamação continuou a persegui-lo através das décadas de sua produção, alcançando até a virada do século, como veremos em alguns parágrafos mais à frente.

A desconstrução derridiana, diz a *Carta*, não é uma análise porque o desmantelamento de uma estrutura não procura retroceder em direção a um elemento simples ou a uma origem indecomponível, pois esses valores, assim como o da própria análise, são filosofemas sujeitos a serem desconstruídos; nem é simplesmente uma crítica, tendo em consideração que a instância da *krinein* (que envolve decisão, discernimento e julgamento) corresponde a um dos “temas privilegiados” que a ação desconstrutiva incide. A desconstrução também não é um método e não pode, ou ao menos não deveria, ser transformada em alguma instrumentalidade metodológica cujos procedimentos seriam bem delimitados e replicáveis, o que nós já havíamos antecipado.³⁴

Embora utilizemos certas palavras como “ação”, “ato”, “operação” etc. para descrever o abalo realizado pela desconstrução – e facilitar a visualização de quem lê –, não podemos, enfim, nem reduzi-la a isso. Na verdade, há algo de “paciente” ou “passivo” a seu respeito, o que, por um lado, justifica o fato de nunca poder partir nem retornar à dependência de um “eu” (individual ou coletivo) para que aconteça. “Essa *se faz* no movimento geral do campo; ela nunca é exaurida pelo cálculo consciente de um ‘sujeito’.” (DERRIDA, 2001c, p. 90, grifo do

³³ O texto em língua estrangeira é: “That is why this word, at least on its own, has never appeared satisfactory to me (but what word is?) and must always be girded by an entire discourse.”

³⁴ Ainda sobre o que comentamos no início desta seção: “É verdade que em certos círculos (universitários ou culturais, especialmente nos Estados Unidos) a ‘metáfora’ técnica e metodológica que parece necessariamente ligada à própria palavra ‘desconstrução’ tem sido capaz de seduzir ou desencaminhar.” (DERRIDA, 2008, p. 4, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “It is true that in certain circles (university or cultural, especially in the United States) the technical and methodological ‘metaphor’ that seems necessarily attached to the very word ‘deconstruction’ has been able to seduce or lead astray.”

autor). Assim, a desconstrução “tem lugar” em qualquer lugar no mundo, de acordo com as fronteiras históricas e as forças subversivas localizáveis nos textos a desconstruir:

A desconstrução acontece, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização de um sujeito, ou mesmo da modernidade. *Isso se desconstrói. Isso pode ser desconstruído.* O “isso” não é aqui uma coisa impessoal que se opõe à alguma subjetividade egológica. *Isso está em desconstrução* (O *Littré* diz: “se desconstruir [*se déconstruire*] ... perder a sua construção”). E o *se* de *se déconstruire*, o qual não é a reflexividade de um ego ou de uma consciência, suporta todo o enigma³⁵ (DERRIDA, 2008, p. 4, grifo do autor, tradução nossa).

Derrida comenta nesta *Carta* que todos os seus ensaios consistem em esforços interpretativos empreendidos na orientação de explicitar esse acontecimento chamado “desconstrução”, bem como as suas estratégias, os seus motivos, os temas que lhe são afins, e tudo o mais que se pense tendo-a como inspiração filosófica.

O filósofo admite a complicação inerente à tarefa desafiadora, destinada ao fracasso, de encontrar uma definição única e unívoca para a palavra “desconstrução”, uma vez que todos os predicados e significações lexicais que são-lhe atribuídos espontaneamente podem ser também desconstruídos. A própria unidade “palavra” já havia sido questionada desde a *Gramatologia*. Somente no discurso ou numa escritura é que se compensaria a falta cometida por uma palavra na sua tentativa isolada de equiparar-se a um “pensamento”: “A palavra ‘desconstrução’, assim como qualquer outra, adquire o seu valor somente a partir de sua inscrição em uma cadeia de substituições possíveis, no que é tão alegremente chamado um ‘contexto’.”³⁶ (DERRIDA, 2008, p. 5, tradução nossa).

Nos textos derridianos, um significante só tem algum sentido na medida em que aparece posicionado no interior de um certo contexto, no qual se deixa determinar e substituir por outros significantes.³⁷ Em resumo, todas as afirmações simplistas do tipo “a desconstrução é x” ou “a desconstrução não é x” são consideradas insatisfatórias ou minimamente falsas.

Apesar de restrições feitas no percurso de sua ocupação como intelectual e filósofo profissional, Derrida não conseguiu impedir que o termo “desconstrução” fosse fortemente

³⁵ O texto em língua estrangeira é: “Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs itself. It can be deconstructed. The ‘it’ is not here an impersonal thing that is opposed to some egological subjectivity. *It is in deconstruction* (*Littré* says: ‘to deconstruct itself [*se déconstruire*] ... to lose its construction’). And the *se* of *se déconstruire*, which is not the reflexivity of an ego or of a consciousness, bears the whole enigma.”

³⁶ O texto em língua estrangeira é: “The word ‘deconstruction’, like any other, acquires its value only from its inscription in a chain of possible substitutions, in what is so blithely called a ‘context’.”

³⁷ É oportuno lembrar que até os termos intercambiáveis (indecidíveis) utilizados por Derrida não possuem significado em si mesmos. Estes exigem ser entendidos com base nos seus respectivos encadeamentos textuais.

atrelado genericamente ao seu trabalho. A princípio, ele não imaginava que tal escolha ou imposição vocabular seria creditada com um papel tão central dentre as questões que o interessavam naquele início de carreira. Contudo, jamais o subscreveu de modo abusivo e indiscriminado como fizeram muitos de seus comentadores, críticos, um certo senso comum e os veículos midiáticos, dando preferência por utilizá-lo entre aspas e no plural.

Certamente, por meio de recortes e empregos particulares, cada indivíduo, instituição, território etc. envolvidos pela trama desconstrutiva inventaram uma nova aparência para o que Derrida iniciou, e essa resposta já estava inclusive implicada e prevista, ao menos formalmente, como herança fiel e infiel de um pensamento tão prolífico. Todavia, convenhamos que isso não autorizava as distorções e as injustiças que foram cometidas, no decorrer do tempo, quanto aos traços filosóficos da desconstrução.

Resguardado por um discurso radicalmente heterogêneo, Derrida tende a manter-se no limite da filosofia. Limite que outrora a possibilitou como episteme, fazendo-a funcionar num “[...] sistema de constrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável.” (DERRIDA, 2001c, p. 12). Mediado pelo gesto duplo de sua leitura, o autor tenta, de um lado, respeitar rigorosamente a articulação dos filosofemas de um texto tal como este foi estruturado, e, de outro, quando praticável, faz com que se desloquem no perímetro de sua clausura, até à altura em que não são mais pertinentes. Em *Implicações*, encontramos indícios dessa relação de fidelidade infiel mantida junto da filosofia:

“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 (DERRIDA, 2001c, p. 13).

A desconstrução incentiva que leiamos através das rasuras cometidas ao longo da história pela cultura filosófica do mundo ocidental, de modo que, desde então, problemas, questões e temáticas reprimidas possam ser devidamente discutidas e tratadas com alguma dignidade. Como diz Bennington, há um equívoco comum em representar a desconstrução enquanto algo que Derrida faz propositadamente com seus objetos de investigação. Sob essa perspectiva, ela seria representada como sendo “[...] um tipo de atividade técnica produzida de fora sobre um objeto inocente que se encontra separado dela” (BENNINGTON, 2004, p. 218), quando, de fato, o momento da desconstrução não pode ser precisamente datado (acontece na história

todavia a-historicamente), nem estar submetido às intenções exclusivas de um suposto agente que a iniciaria como se fosse um procedimento.

Em *Nietzsche e a máquina*³⁸, ao reconsiderar as diferenças entre desconstrução e destruição, Derrida introduz “a questão da afirmação originária”: entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, algo de considerável estava acontecendo no âmbito do pensamento para que filósofos como Nietzsche, Heidegger e Benjamin, por exemplo, tivessem uma preocupação em querer afirmar ou convocar o futuro, por mais destrutivos ou negativos que fossem, na época, seus respectivos relatos da história ocidental. Interessava a Derrida saber o que possibilitara, nesta passagem de século, a um pensamento afirmativo do futuro, ou de abertura ao por vir, ser absolutamente necessário para esses autores; e mais, compreender por que tal pensamento estava pressuposto no interior de discursos cuja aparência é destrutiva e carrega a marca da negatividade de um luto.

Embora Derrida não tenha apresentado, nessa entrevista em particular, uma resposta conclusiva para estas inquietações, interessa-nos, por outro lado, sua insinuação de que a afirmação – que pode ser lida como metonímia para construção – e a destruição não são operações que se contradizem ou se opõem fatalmente, como se pode supor, de modo ingênuo, ao primeiro olhar. A própria palavra “desconstrução” adotada por Derrida implica em subverter essa oposição binária entre construção/destruição, pois desconstruir não se configura como o oposto direto de construir. Os “pensadores do futuro” a que se referiu, a título de exemplo, seriam, então, representantes de um tempo no qual essa estranha colaboração de aparentes contrários desponta como uma possibilidade teórica:

Por mais importantes que seus pensamentos possam ser, eles são sintomas, portavozes para algo que está acontecendo no mundo – ao menos no Ocidente – que faz com que a afirmação seja realizada por uma convulsão devastadora, um tipo de revolução que não pode prosseguir sem destruição, sem separação ou interrupção, ou sem fidelidade. Pois estes pensadores são também pensadores da fidelidade, da repetição – o eterno retorno em Nietzsche, a questão do Ser em Heidegger, a qual, transmitida por uma destruição inicial, é apresentada por Heidegger como repetição, e assim por diante. (DERRIDA, 2016, p. 98)

A partir dessa experiência singular de um acontecimento que conjuga afirmação e destruição, isto é, da reafirmação que somente tem futuro e lugar através de uma certa

³⁸ Conduzida em 1993 por Richard Beardsworth, o texto desta entrevista apareceu publicado pela primeira vez em inglês no *Journal of Nietzsche Studies* 7, primavera de 1994. Aqui utilizamos a tradução brasileira feita por Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo.

desestruturação negativa, mediante o sismo³⁹ da destruição, Derrida extrai alguns dos elementos necessários para compor a *afirmatividade* da sua desconstrução. Para Duque-Estrada (2004, p. 34), a ação de desconstruir não consiste em aproximar-se de alguma coisa simplesmente com a finalidade de atacá-la e destruí-la; o seu acontecimento está ligado a uma necessidade que é inerente à violência constitutiva⁴⁰ de tudo aquilo que se desconstrói.

Conforme havíamos mencionado na primeira seção, o processo de desconstrução deve começar efetivamente por dentro do que é construído. De acordo com Duque-Estrada, essa necessidade desconstrutiva não é aquela de uma autodestruição que espera pelo momento ideal e mais propício para acontecer, mas sim a de uma afirmatividade aberta ao advento infinito da alteridade absoluta.

No que concerne à questão do “sentido” da desconstrução, podemos assegurar que ela não cessou de ser refeita no decurso da trajetória acadêmico-política de Derrida, dos anos 1960 até sua morte no ano de 2004. Esta informação pode ser verificada em inúmeras das entrevistas concedidas pelo filósofo mundo afora. Devido a seu nome estar profundamente conectado com o termo “desconstrução” era praticamente impossível fugir de perguntas que, insistentemente, retornavam à tópicos que ele havia respondido mais detalhadamente em outras circunstâncias. Para exemplificar o que estamos aludindo, recordaremos na sequência algumas dessas situações pontuais em que questionamentos desse gênero reapareceram diante do filósofo.

Em setembro de 2000, trinta e três anos depois do lançamento da trinca *A escritura e a diferença – A voz e o fenômeno – Gramatologia*, fora publicada no jornal francês *Le Monde de l'éducation* uma importante entrevista com Derrida concedida ao escritor Antoine Spire. O texto que resultou do encontro, intitulado *Outrem é secreto porque é outro*, apareceu depois na seção de artigos em *Papel-Máquina* (2001). Na ocasião, Derrida foi mais uma vez⁴¹ questionado sobre algumas das definições que arriscou para a desconstrução, ao que respondeu sem hesitar:

³⁹ Em conclusão à sua fala, Derrida diz: “Pode-se descrever este movimento como um sismo, um terremoto, um turbilhão, ou até mesmo um caos, e há uma certa verdade nesta descrição. Pois estes são pensadores do abismo (*Abgrund*), do caos, do *khæin* – isto é, onde há uma abertura, onde a boca pasma, e não se sabe o que dizer, aqui há uma experiência do caos.” (DERRIDA, 2016, p. 98).

⁴⁰ No artigo “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução”, publicado em *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*, o professor Duque-Estrada comenta que em todo tipo de verdade, sobretudo as de ordem ético-política, filosófica, jurídica, religiosa etc., integram-se fatores de complicação e tensão, como aporias, contradições, denegações, entre outros: “Isso quer dizer que, *necessariamente*, uma violência sempre habita a verdade e que, sendo assim, ela deve ser levada em conta seriamente, isto é, jamais pensada como acidente, fator circunstancial, descartável, mas sim como parte integrante da verdade.” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 34, grifo do autor). Aqui estendemos essa compreensão a todo e qualquer constructo teórico.

⁴¹ Sobre isso, achamos que seria interessante citar essa passagem do mesmo texto: “Numa entrevista, ainda quando se repete a mesma coisa, o mesmo ‘conteúdo’, pois bem, a situação, o contexto, a indicação, o destino, a assinatura são diferentes a cada vez, e é o imprevisível da ‘situação’ que, suponho, o leitor ou o ouvinte espera.

Faz mais de trinta anos que há uma história da “desconstrução”, na França e no exterior. Esse caminho, eu não diria esse método, transformou, deslocou, complicou a definição, as estratégias, os estilos que, eles mesmos, variam de um país a outro, de um indivíduo a outro, de um texto a outro. Diversificação essencial à desconstrução, que não é nem uma filosofia, nem um método, nem uma doutrina, mas, como digo muitas vezes, o *impossível* e o impossível como o *que chega* (DERRIDA, 2001b, p. 332, grifo do autor).

Não constitui nosso interesse investigar em minúcias a relação apontada pelo autor na passagem citada entre a desconstrução e o “pensamento do impossível”, por ora, basta mencionarmos que essa questão está relacionada com a problemática do acontecimento, isto é, da emergência do *por vir* (que não é o mesmo que porvir enquanto futuro antecipado), daquilo que irrompe sem nenhum aviso prévio, sem cálculo possível, sem horizonte predeterminado, sem previsibilidade alguma etc.

Na sequência, Derrida insiste em marcar o que difere a sua desconstrução das premissas filosóficas que lhe inspiraram, sobretudo das que foram herdadas de Heidegger⁴²: a *Destruction* heideggeriana, herança conceitual da tradição luterana⁴³, orienta-se teleologicamente visando um retorno à autenticidade originária e não dissimulada do Ser, enquanto que a desconstrução derridiana coloca em suspensão a própria ideia de origem, de propriedade, de *telos*, entre outros conceitos norteadores da filosofia tradicional. Interessava a Derrida especificar uma desconstrução que não fosse imediatamente redutível ao legado luterano-heideggeriano, mas sem refutar ou rejeitar as doutrinas que o tenham servido como pressuposto: daí o seu esforço por “[...] discernir o que subtrai a desconstrução em curso da memória por ela herdada, no instante mesmo em que ela reafirma e respeita a herança...” (DERRIDA, 2001b, p. 333, grifo do autor).

A filósofa e tradutora Fernanda Bernardo, especialista nos estudos derridianos, trabalha com a tese de que a Desconstrução⁴⁴ de Derrida, na esteira de pensadores como Heidegger e

Noutro sentido, sempre é melhor ler os livros, permita-me repeti-lo, mais uma vez – relê-los (é também diferente a cada vez).” (DERRIDA, 2001, p. 332).

⁴² Derrida é incansável ao demonstrar sua dívida insolúvel com o pensamento do filósofo alemão: “Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas” (DERRIDA, 2001c, p. 16), principalmente ao que concerne à diferença ôntico-ontológica. No mesmo gesto, Derrida procura reconhecer no texto heideggeriano sinais de pertencimento à metafísica ou, como o último prefere, à onto-teologia: “Heidegger reconhecia, de resto, que ele devia – que nós devemos sempre tomar emprestado, de maneira econômica e estratégica, os recursos sintáticos e léxicos da linguagem da metafísica no momento mesmo em que a desconstruímos.” (DERRIDA, 2001c, p. 16).

⁴³ Segundo Derrida, o filósofo Lutero no séc. XVI já falava em “[...] ‘destruição’ para designar a necessidade de uma dessedimentação dos estratos teológicos que dissimulavam a nudez original da mensagem evangélica a ser restaurada.” (DERRIDA, 2001b, p. 333, grifo do autor).

⁴⁴ A grafia em questão é justificada por F. Bernardo: “A maiúscula pretende apenas distinguir o nome desta área e orientação da Filosofia do seu gesto ou da sua própria práxis enquanto pensamento filosófico.” (BERNARDO, 2014, p. 8).

Lévinas, inaugurou mais do que uma forma diferente de se fazer filosofia. Segundo a autora, o pensador franco-argelino inventou um léxico hiper-radical e singular, isto é, uma língua heterogênea, plural, totalmente outra, que nasceu, por amor e contra-assinatura, no seio do panteão filosófico ocidental: “A *Desconstrução* derridiana é um novo *idioma filosófico* no corpus da filosofia, da história da filosofia, [...] em relação à trama hegemonicamente ontogenomológica da ocidentalidade filosófica [...]” (BERNARDO, 2017, p. 16, grifo da autora). Essa violação no corpo do cânone não foi nem nunca teve a pretensão de ser tranquila, longe disso, uma vez instalada passou a desestabilizá-lo.

A idiomaticidade da *Desconstrução* derridiana nos permite ler, pensar e traduzir (por que não?) de um modo completamente outro. Para Bernardo, que segue a indicação de Derrida, o diferencial desse idioma de pensamento, em comparação com as diversas tradições que singularmente herda, “[...] é a locomoção do seu *passo para além* desta [...] memória bíblico-helênico-europeia, sim, é certo, mas, ainda assim e paradoxalmente, *nela*, ainda *nela fora dela*, *nela* mas excepcionalmente *fora* dela, no ‘interior aberto’ do seu *corpus* [...]” (BERNARDO, 2014, p. 44-45, grifo da autora). De uma só vez, então, a *Desconstrução* fala muitas línguas – e por muitas línguas! –, sejam estas estritamente filosóficas ou não, e, assim, reinventa infinitos textos entrelaçados, “impuros”, políglotas.

Ainda no texto *Outrem é secreto porque é outro*, o entrevistador confere à desconstrução derridiana o termo “hiperanálise”, tendo em vista alguns de seus gestos típicos, como, por exemplo, o de desconstituir ou desfazer artefatos, instituições e sedimentos teóricos. Derrida aceita essa nomenclatura pelas seguintes razões: 1º) deve-se levar uma análise tão longe quanto possível, incondicionalmente e sem limitações; e 2º) é necessário ir além da própria análise, que, por sua vez, sempre supõe o regresso a um princípio derradeiro, indivisível etc.

A desconstrução, como vimos, problematiza a identidade-idade de toda “*archê*” e o lugar único da origem, sua recusa a todo reducionismo justifica-se pela aceitação de uma lei: a da composição ou contaminação, que, em seu assentimento da alteridade irreduzível ao Mesmo, preserva a chance de haver repetição e suplementação em qualquer discurso que se reclame originário. A análise acontece, se movimenta, se processa, mas não sem alguma resistência. Por isso que a operação desconstrutiva “[...] não é apenas *analítica* ou apenas *crítica* (crítica, ou seja, capaz de decidir entre dois termos simples), porém trans-analítica, ultra-analítica e mais do que crítica.” (DERRIDA, 2001b, p. 334, grifo do autor).

Mais à frente, na mesma entrevista, transparece a persistência de Derrida em dissociar do conceito de “desconstrução” a marca negativa que o prefixo “des-” lhe imprime:

Desde o princípio, foi dito com clareza que a desconstrução não é um processo ou um projeto marcado pela negatividade, nem mesmo essencialmente pela “crítica” [...] A desconstrução é antes de tudo a reafirmação de um “sim” originário. *Afirmativo* não quer dizer *positivo*. Esclareço de maneira esquemática esse ponto, pois para alguns, como a afirmação se reduziria à posição do positivo, a desconstrução estaria fadada a reconstruir após uma fase de demolição. Não, não há demolição tanto quanto reconstrução positiva, e não há “fase” (DERRIDA, 2001b, p. 350, grifo do autor).

Em meados de 2001, Derrida concedeu uma entrevista a Evando Nascimento para o jornal brasileiro Folha de S.Paulo cujo título é *A solidariedade dos seres vivos*. Desta vez, falou em tom de reconhecimento das múltiplas ex-apropriações de seu trabalho realizadas por pensadoras e pensadores de diversos lugares, insistindo, então, cada vez mais no termo plural “desconstruções” para se referir à essa complexa herança, desdobrada a partir de suas reflexões nas distintas áreas do saber humano em que interveio:

[...] não existe “a” desconstrução: há muitas singularidades, pessoas diferentes, estilos e estratégias diversas. Não existe a unidade de uma escola, de uma doutrina, nem discurso ou estilo a ser identificado. Por outro lado, ela não é tampouco – poderia ser, mas simplesmente não é – um discurso, e menos ainda um discurso acadêmico. Digo frequentemente que a desconstrução é o que acontece (“*c’est ce qu’il arrive*”), o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem carregar esse nome: é o que acontece no mundo (DERRIDA, 2001a, não paginado).

Primeiramente, é preciso entender o que Derrida visa quando diz que um determinado “isso” se desconstrói. Para ele, desde que existem construções e/ou fenômenos, toda a história do mundo encontra-se em vias de autodesconstrução. Essa “desconstrutividade processual” começou em tempos imemoriais e prosseguiu o seu curso assumindo feições diferenciadas. Estamos tratando de “algo” em andamento, com ou sem o nome que lhe foi atribuído⁴⁵, independentemente de alguém em particular, e que tem se acelerado, diríamos, desde a primeira metade do séc. XIX, conhecido período de crises e desenvolvimentos marcantes no projeto da modernidade europeia-filosófica.

A desconstrução como acontecimento que ocorre no mundo difere fundamentalmente da desconstrução como discurso “propriamente” filosófico, que foi surgindo enquanto corpo teórico no espaço cercado da universidade. Àquela, todos, sem distinção, deveriam responder em alguma medida, pois não está destinada exclusivamente a Jacques Derrida nem às demais pessoas que se dispõem a ler e a escrever sobre os textos nos quais aparecem questões de caráter

⁴⁵ A respeito disso, Bernardo fez esta admirável observação: “[...] com efeito, ela [a desconstrução] está por todo o lado *já sempre* em ação e a operar... Desde a primeiríssima experiência, desde o primeiríssimo rastro, desde o primeiro raio de luz, como *L’écriture et la différence* (1967) o anuncia. Mas, se há *já sempre*, é certo, ‘desconstrução a operar nas obras’, a verdade é que somente Derrida o pensou, o disse e no-lo ensinou, nomeando-a!” (BERNARDO, 2017, p. 16, grifo da autora).

desconstrutivo. Isso que acabou conhecido mundialmente como a “desconstrução derridiana” é uma resposta admissível, dentre outras, aos acontecimentos de nossa realidade concreta, mas nunca decisiva, definitiva, peremptória, única. Naturalmente, a desconstrução não pertence à ordem da necessidade, tal como a natureza que se revela por vezes necessária, entretanto, dela podemos derivar uma necessidade no sentido da urgência quanto aos problemas e questões que exigem alguma resposta ou resolução no aqui e agora.

Em agosto de 2004, poucos meses antes do seu falecimento, Derrida, com sua doença já bastante avançada, esteve no Brasil para participar de um colóquio idealizado em sua homenagem, que, inesperadamente, veio a ser o seu último. Na breve conversa que teve com a Folha de S.Paulo, intitulada *Jacques sem fatalismos*, o interlocutor perguntou-lhe sobre as relações entre desconstrução e pensamento, ao que Derrida escolheu responder de forma categórica, algo raramente visto em suas colocações. Sem mencionar Heidegger, porém aludindo-o, Derrida declarou que nem toda filosofia é um pensamento, pois acredita que certas experiências ditas filosóficas não são outra coisa senão contabilidade e programação, o mero cumprimento formal de normas predeterminadas.

Para Derrida, o pensamento encontra-se vinculado à linguagem performativa cuja ação sobre a realidade altera um determinado estado de coisas. Nesse sentido, declarações não são simplesmente declarações, e sim atos que possuem a capacidade de causar algum impacto no mundo. Logo, pensar equivale a agir. Inversamente, nem todo pensamento é obrigatoriamente filosófico, o que nos conduz a deduzir que pode-se pensar a filosofia por trilhas que não são exclusiva e puramente filosóficas.

Considerando unicamente a sua acepção “técnica”, a desconstrução não corresponde adequadamente a um conjunto de teses nem a uma filosofia institucionalizada. Ela estaria muito mais próxima de um pensamento estratégico, radical e singular que, na sua atuação, nos oportuniza repensar a axiomática, o dogmatismo e a memória da história filosófica ocidental que estamos impreterivelmente inseridos, sem desconsiderar, não esqueçamos, as diversas instituições e práticas culturais, políticas e sociais existentes, as quais, eventualmente, também se tornam motivos ou “objetos” para a desconstrução.

Um pensamento extremamente versátil que não desrespeita nem renuncia aos seus antecedentes teóricos, mas, de certa maneira, os reafirma violentamente; uma estratégia que requisita aos seus futuros herdeiros a tarefa mais do que crítica de conhecer, lidar e procurar alternativas ainda não oferecidas ou programadas para os problemas transmitidos pela tradição; um idioma *sui generis* endógeno ao sistema europeu-filosófico que provoca complicações em todo o organismo, ao mesmo tempo em que não receia arriscar a si próprio; uma singularidade

inquieta que nunca se contenta na sua exigência por abertura ao absolutamente outro. Tudo isso (e mais), injustamente, faz jus à desconstrução de Derrida.

2 HERANÇA: UM QUASE-CONCEITO DERRIDIANO

O inédito surge, quer se queira, quer não, na multiplicidade das repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir, reforma e revolução. A lógica da iterabilidade arruína de antemão as garantias de tantos discursos, filosofias, ideologias...

Jacques Derrida

2.1 A propósito de *uma* indecidibilidade da herança

Depois das considerações preliminares, porém necessárias, feitas no primeiro capítulo, aproximamo-nos enfaticamente da temática que anima este trabalho. Para sermos mais exatos, uma aproximação já foi tentada em certos momentos do capítulo precedente, mas somente a título de contextualização do problema no âmbito da desconstrução derridiana. François Cusset certamente nos acusaria de escrever outro “metadiscorso circular e parafrástico” ou termos feito mais uma regressão sem fim aos próprios termos da desconstrução (2008, p. 111), no entanto, acreditamos não ter cedido a repetições despropositadamente.

Em primeiro lugar, antes de ocuparmo-nos com certas inflexões derridianas a respeito da questão da herança, precisamos entender quais são os sentidos usuais desse conceito inscritos na linguagem da contemporaneidade ocidental. De imediato, deve-se marcar uma incontestável pluralidade, o fato de que não existe um sentido último ou único que defina a palavra “herança”. Essa plurivocidade pode ser explorada em análises diversas. Iremos nos concentrar na escrita e nos significados que esse termo “herança” dispõe na língua portuguesa, e, caso seja necessário, faremos menção às suas aparições nas línguas que Derrida normalmente escreveu.

Consideremos, de início, esta hipótese: se abrirmos qualquer dicionário na busca pelo sentido/significado do vocábulo “herança”, ou se procurarmos, por exemplo, na mundialmente conhecida plataforma on-line de pesquisa *Google* pela entrada “herança significado”, veremos que mais de uma resposta nos é fornecida, o que imediatamente atesta a nossa observação sobre a sua pluralidade semântica. Essas fontes disponibilizam, pelo menos, significações fundadas sobre dois tipos de manifestação da linguagem: de um lado, há a denotativa, que diz respeito ao uso comum, literal e próprio da língua, e, de outro, a conotativa, que refere-se ao uso figurado,

“impróprio” e simbólico da mesma língua.⁴⁶ Convenhamos que esse sentido não é exclusivo da palavra “herança”, visto que, na prática, toda linguagem está submetida às ambiguidades e/ou diferentes interpretações. Com isso, queremos apenas chamar atenção para a existência dessas muitas nuances que uma só palavra possui conforme os usos distintos que se pode fazer dela. Esse é um aspecto crucial para o entendimento da desconstrução acerca não somente da herança como quase-conceito, mas de todo e qualquer conceito filosófico.

No *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (2015)⁴⁷, existem, ao menos, sete inscrições para o verbete “herança” (do latim, *hærentĭam*), três delas assimiláveis à outras, portanto, há um total de quatro significações:

1. Ação ou resultado de herdar (eis o “sentido geral” pressuposto pelo restante);
2. Hereditariedade: a transmissão de caracteres ou qualidades que alguém recebe por parte de genitores (os genes transmitidos dos ascendentes aos seus respectivos descendentes);
3. Conjunto de bens, direitos e dívidas herdados através de disposição testamentária ou por via de sucessão após o falecimento de algum indivíduo familiar ou não (essa modalidade de herança é conhecida como *patrimônio* e consiste em um dos sentidos mais frequentes quando trata-se de herança);
4. Conjunto de bens espirituais, ideias, obras etc. recebido de seus familiares, das gerações anteriores ou mesmo das sociedades em geral. No domínio da antropologia, a totalidade das crenças, dos saberes, das técnicas, das tradições etc. que um grupo social transmite a outro através do tempo é chamada “herança cultural” (essa categoria última de herança é igualmente conhecida como *legado*).

Por conta de uma tal variedade, podemos questionar: o que essas significações possuem em comum? A que nós podemos atribuir a sua proximidade e síntese em um termo específico? Tradicionalmente, desde o pensamento socrático-platônico, a formação de conceitos pressupõe a abstração dos elementos contingentes, particulares e sensíveis referentes ao que se pretende conceituar, tendo como objetivo constituir alguma definição universal. Trata-se de um processo que abstrai e apaga as diferenças em favor da identidade de uma concepção dominante.

⁴⁶ Uma discussão filosófica é realizada por Derrida desde a *Gramatologia* em torno da distinção clássica que separa o sentido literal e o sentido figurado da linguagem. Talvez o seu ensaio mais significativo sobre essa temática seja *A mitologia branca* (1971), republicado em *Margens da Filosofia* (1972), que discute com ênfase a participação e os usos da metáfora no texto filosófico.

⁴⁷ Escolhemos como referência a versão atualizada e on-line do mencionado dicionário em português. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 20 de jul. 2021.

A unidade do conceito de “herança” depende de outra noção que agrega suas diferentes conotações e lhe serve como pano de fundo teórico: a *tradição*. Uma herança, seja ela qual for, está sempre associada com a história de uma tradição. Sobre esta, muito se diz na filosofia desde os tempos mais remotos. O apelo à tradição implica reconhecer a sua verdade e as garantias que se seguem do peso que lhe é conferido.⁴⁸ Esse recurso tem como pressuposto a continuidade e a permanência de costumes, doutrinas, objetos materiais, valores e visões de mundo que dizem respeito às inúmeras sociedades humanas e suas escolas de pensamento. A vivacidade das ideias de uma certa tradição mantém-se mediante a sua transmissão sucessiva no decurso histórico.

O conceito de herança está inscrito em contextos diversos: biológico/genético, jurídico, ético-político, sociocultural etc. O inventário de heranças possíveis é ilimitado, uma vez que há tantas coisas materiais e imateriais no mundo que podem ser herdadas por alguém em específico ou simplesmente passadas adiante. Neste trabalho, estamos interessados pela herança repensada a partir de uma perspectiva que é filosófica, melhor dizendo, desconstrutiva, o que não pode ser posto em prática sem admitir uma de suas significações já consolidadas, porque o entendimento de uma herança que concerne a qualquer tradição de pensamento tem como alicerce seu sentido figurado e suplementar – a saber, a herança enquanto *legado*.⁴⁹ Começamos por solicitar o cerne de um constructo familiar para, só depois, proceder ao seu deslocamento.

Da herança como legado surge uma abertura para pensá-la de maneira desviante, pois a ideia convencional de legado antecipa a ausência de uma positividade conceitual. O mero legar, considerado por si só, não nos dá garantia de nenhum conteúdo predeterminado; uma infinidade de coisas pode vir a assumir essa forma singular e acabar disseminada em sequência. Num certo sentido, esse conceito continuamente está entregue a uma autodesconstrução, o que nos autoriza a concebê-lo tal como os demais indecíveis mobilizados pelo pensamento derridiano.

Marcada pelo sintagma do “mais de um(a)” presente na obra de Derrida, a herança como quase-conceito manifesta um caráter plural, mas não positivo, em sua constituição temporária.

⁴⁸ O expediente da tradição não significa forçosamente a reprodução de uma atitude conservadora de apego ou nostalgia pelos hábitos e ideais do passado admitidos pela sociedade em determinado momento. Do mesmo modo, essa convocação não deve resistir às críticas quando necessárias nem ao inevitável surgimento de inovações. Não devemos confundir tradição com *tradicionalismo*.

⁴⁹ Segundo o já mencionado *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, a palavra “legado” (do latim, *legatum* ou *legatus*) também compreende mais do que uma significação: 1) disposição por via da qual uma pessoa confia a outra, em testamento, determinado benefício de natureza patrimonial; 2) na antiguidade romana, legado poderia ser o comandante de uma legião, um funcionário do senado romano que se encarregava da administração das províncias ou qualquer indivíduo responsável por missão diplomática; 3) em contexto religioso, é aquele que desempenha a função de embaixador extraordinário da Santa Sé, um prelado, geralmente cardeal, incumbido dessa embaixada; representante eclesiástico nomeado pela Igreja Católica para os fiéis de determinado Estado; 4) aquilo que é transportado concreta e simbolicamente de uma geração a outra, o que se difunde à posteridade. Em algumas circunstâncias, como se pode notar, o legado aparece como sinônimo de herança.

Diferentemente do conceito trivial de herança, o qual subentende uma variedade de acepções predeterminadas, esse quase-conceito é referenciado por uma falta originária de sentido que lhe compete: de antemão, a pluralidade a que faz apelo é, digamos, aporética, “esvaziada”, trata-se bem mais de uma possibilidade em aberto para preenchimento do que propriamente a presença concreta, positiva e previamente determinada de uma significação. À imagem e semelhança de outros indecidíveis, se ninguém realizar a sua inscrição em um contexto que a coloca em relação com outros termos, esta herança nada poderia expressar.

Segundo essa lógica quase-conceitual, a herança não pode ser representada como um arquivo fechado e terminantemente acabado, ao qual alguém possa recorrer sempre que houver necessidade. Com efeito, ela nos intima a uma contínua leitura e interpretação porque aquilo a que se refere não é imutável nem constitui unidade, e sim fruto de um trabalho de reconstituição do tempo decorrido que segue operando em constante remanejamento. Por isso, a cada vez, o resultado pode apresentar variações. Esse retrato da herança é aparentado com a descrição da memória pensada sob um viés psicanalítico, questão discutida por Derrida, por exemplo, num de seus primeiros textos: *Freud e a cena da escritura* (1966).

O herdar não implica, simplesmente, um puro resgate do passado com o reconhecimento dos acontecimentos da história humana tal como estes se deram na sua concretude; ele também se direciona, em seu movimento, para a frente, impulsionando o por vir tão caro ao pensamento da desconstrução. Isso significa dizer que a herança não se ocupa com a retenção de um passado estático, imóvel, petrificado, ao contrário, ela o reinscreve a partir do aqui e agora que concerne às experiências de uma singularidade. Esta herança não se restringe em uma concepção teórica, pois, em sua práxis, é tarefa. Além do mais, esse trato para com ela não deve ser levado a cabo com base nas arqueologias e/ou genealogias filosóficas, na medida em que essas metodologias analisam objetos constituídos no seu presente-passado, e, obviamente, este não é o caso de que estamos tratando.

Apesar de sua problemática ter sido introduzida, desde as primeiras publicações, no que se refere à tradição filosófica, como quase-conceito, a herança não foi privilegiada por Derrida, senão obliquamente⁵⁰. Até onde sabemos, nenhum livro lhe foi dedicado exclusivamente, o que, de certa forma, sobrepõe uma dificuldade para a composição desta narrativa. Porém, pensamos

⁵⁰ Podemos considerar a primeira grande publicação brasileira dedicada ao pensamento de Jacques Derrida, o já mencionado e citado *Glossário de Derrida* (1976), como representativo desse não privilégio da herança nos anos preliminares da desconstrução derridiana. Dentre os mais de sessenta verbetes encontrados neste texto coletivo, não encontramos nenhum destaque para o vocábulo “herança” como operador quase-conceitual nem enquanto temática relacionada à desconstrução. É preciso reconhecer, todavia, que a problematização da herança como questão filosófica por parte de Derrida só veio a acontecer anos depois da primeira edição do *Glossário*.

ser possível realizar esse trabalho tendo o auxílio de alguns textos dispersos que versam direta ou indiretamente sobre a questão.

Mas, antes de discutirmos nomeadamente esses textos que, enfim, posicionam a herança em cena, precisamos estar em conformidade com alguns aspectos formativos que a constituem estruturalmente e quase-conceitualmente. Com o propósito de impedir que sejamos capturados pelas armadilhas da argumentação positiva, uma “formalização” da herança (com todas as aspas que essa expressão tem direito) será aqui delineada a partir de sua vinculação com os seguintes indecidíveis derridianos: *différance*, rastro e iterabilidade.

2.2 *Différance*, herança e rastro

Consideramos o texto principal para esta seção um dos mais importantes do trabalho de Jacques Derrida. Embora não tenhamos lido, ou mesmo tido acesso a, toda a imensidão de suas publicações, não vemos nenhum problema em afirmar que a eminência desse texto impõe-se já na primeira leitura que alguém possa fazer dele. Não somente pelos seus motivos internos, mas também porque nele se discute questões essenciais para o entendimento da desconstrução e do pensamento filosófico em geral. Estamos nos referindo a *La différence* (título traduzido para o português simplesmente como “A diferença”), apresentado e primeiramente publicado em 1968, reunido anos depois em *Margens da Filosofia* (1972).⁵¹ Tendo em vista nosso propósito, faremos uma abordagem dessa célebre discussão relacionando-a com a tematização da herança enquanto quase-conceito derridiano.

Nas páginas iniciais de *La différence*, Derrida chama a nossa atenção para o fato de ter utilizado/se deixado impor por este neografismo em textos anteriores à conferência dedicada e nomeada depois dele. No entanto, diz o autor, *différance* “[...] não é, à letra, nem uma palavra nem um conceito.” (DERRIDA, 1991b, p. 34). A silenciosa intervenção exercida por ele no corpo da língua francesa não foi realizada com o propósito de escandalizar os gramáticos e demais leitores ciosos e protetores desse idioma, mas pensada a partir do processo escrito de uma questão sobre a escritura.

⁵¹ O texto em questão é resultado de uma conferência pronunciada por Derrida na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de janeiro de 1968. Aqui fazemos uso da versão republicada em *Margens da Filosofia*. Na tradução para a língua portuguesa, o neografismo *différance* foi traduzido por *diferença*, entretanto, decidimos por manter o termo original em francês, inclusive em todas as citações que serão feitas da referida tradução do texto.

A discreta troca da vogal “e” pela vogal “a” na palavra francesa *différence*, tornando-a *différance*, conserva-se exclusivamente gráfica: “[...] escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende.”⁵² (DERRIDA, 1991b, p. 34). Essa rasura na língua marca um deslocamento em relação ao fonocentrismo da tradição metafísico-ocidental, visto que a distinção entre as vogais não pode ser percebida através da escuta e/ou da fala, mas, tão somente, pelo intermédio da escritura. Apesar de ter mantido o privilégio visual, a inaudível substituição de letras feita por Derrida obriga-nos à leitura para que esta diferença possa ser evidentemente notada. Não é por acaso que o pensamento derridiano da *différance* passa incontornavelmente pelo desregramento suscetível de ser produzido no e pelo texto escrito.

O seu “projeto filosófico” fora esboçado segundo questões que partem do problema da escritura, e isso fica mais explícito com a entrada em cena da noção de *différance*, que é legível e visível, porém inaudível. Derrida nota que essa diferença gráfica só se dá no âmbito do sistema de uma escritura fonética e da língua que lhe é associada (neste caso, o francês), contudo, assinala que não há escritura puramente fonética, na medida em que ela não pode funcionar senão admitindo em si mesma e na fala (*phoné*) que representa a “presença” de elementos não fonéticos, como, por exemplo, o intervalo e a pontuação que servem para marcar e separar os signos de uma determinada linguagem.

Por outro lado, essa mesma diferença graficamente inscrita não se reduz a plenitude de um termo sensível, pois ela é mais do que a mera alteração de uma letra por outra. Com efeito, remete-nos a uma resistência à oposição fundadora da filosofia ocidental de matriz platônica: eis a ordem da *différance*, que se anuncia num movimento entre duas diferenças ou duas letras, e mantém-se estranhamente entre a escritura e a palavra falada.

Esta *différance*, continua Derrida, nunca poderia ser exposta, pois somente é cedido à exposição o “[...] que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente.” (DERRIDA, 1991b, p. 36, grifo do autor). A *différance* é aqui pensada como se fosse a “condição de possibilidade quase-transcendental” para que um ente se presentifique. Nesse sentido, ela mesma jamais expor-se-ia enquanto tal. Ao manter-se em reserva, desvia da ordenação da verdade, aliada à metafísica da presença, contudo, sem se ocultar na forma de um “ente misterioso” cujos limites seriam minimamente determináveis.

⁵² Em francês, o verbo “*entendre*” possui um duplo sentido: entender (equivale a compreender) e ouvir. Derrida alude a essa duplicidade significante da palavra. Os tradutores da edição brasileira optaram por “quebrar” esse verbo em dois, porque no português normalmente privilegia-se somente o primeiro dos sentidos mencionados.

Esse recurso teórico é semelhante àquele utilizado por Derrida para falar das muitas definições aplicáveis à desconstrução:

Foi já necessário acentuar *que a *différance* não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que ela não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. [...] A *différance* é não apenas irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como, abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno (DERRIDA, 1991b, p. 37, grifo do autor).

Na sequência, Derrida explicita o procedimento adotado para tratar dessa *différance* sem cometer-lhe injustiças. O que é proposto por ele não se desenvolve como um discurso tipicamente filosófico que parte de princípios axiomáticos e segue a linearidade de uma ordem cartesiana de razões. Segundo o autor, tudo no traçado – rastro – do pensamento da *différance* é estratégico e aventuroso.⁵³ Mesmo não sendo propriamente um conceito filosófico nem uma palavra existente no vocabulário comum da língua francesa, podemos ter acesso ao que está em questão quanto a *différance* por via de uma análise semântica aproximativa (1991b, p. 38).

Comprometido em realizar essa aproximação pela linguagem, Derrida faz apelo ao verbo “diferir” (em francês, “*différer*”, derivado do verbo latino *differre*), que compreende duas significações aparentemente distintas: como *temporização*, tem em conta o tempo e as forças que agem a partir de certa modalidade deste, a saber, a que se refere a ação de remeter para depois, podendo resultar em um adiamento, ou um desvio, ou uma reserva, entre outras consequências possíveis. Segundo Derrida, esse sentido do diferir significa temporizar, isto é, “[...] recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito.” (DERRIDA, 1991b, p. 39). Dito de outro modo, a temporização consiste na produção de uma temporalidade adiada indefinidamente; como *espaçamento*, o diferir aponta na direção de um sentido ao qual Derrida considera mais

⁵³ Reproduzimos aqui, na íntegra, o comentário detalhado de Derrida sobre esses adjetivos que usa para a descrição da sua “metodologia”: “Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escritura pode comandar teologicamente a totalidade do campo. Aventuroso porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse ele próprio todo o seu sentido da sua oposição à responsabilidade filosófica. Se há uma certa errância no traçado da *différance*, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico.” (DERRIDA, 1991b, p. 37-38).

óbvio de identificar que o anterior – o não ser idêntico, ou seja, ser outro que o mesmo, discernível etc.

A indissociabilidade dessa acepção com o questionamento acerca da alteridade se faz notar na continuação do texto quando o filósofo insiste que em relação aos diferentes, “[...] quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alergia e de polêmica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento*.” (DERRIDA, 1991b, p. 39, grifo do autor).⁵⁴ Essa dupla significação compreendida no ato de diferir orienta a herança pensada no seu elo com a *différance*, como veremos adiante.

Existe uma vantagem da *différance* sobre a *différence* no que concerne às possibilidades significantes. Derrida ressalta que a *différence* com *e* nunca pôde remeter para alguns contextos semânticos que a *différance* com *a*, por sua vez, é capaz de compensar significativamente. Esta última consegue remeter imediata e simultaneamente para toda configuração polissêmica de suas significações, e “[...] uma vez que o *a* provém imediatamente (em francês) do particípio presente, diferindo (*différant*), e nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença (com um *e*)” (DERRIDA, 1991b, p. 39, grifo do autor), a *différance* remete, primeiramente, para si mesma, sem depender de um contexto discursivo/interpretativo específico. Não foi mera obra do acaso, portanto, a intervenção derridiana na palavra francesa *différence*, visto que já existia na própria língua a presença da letra *a* no corpo de semelhante vocábulo estabelecido.

Se pudéssemos enquadrar a *différance* sob à luz de uma perspectiva conceitual clássica, não haveria dificuldade em afirmar, junto a Derrida, que este termo “[...] 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.” (DERRIDA, 1991b, p. 39). Contudo, se, como vimos, o pensamento estratégico da *différance* opera como um deslocamento em relação à conceitualidade da lógica filosófica tradicional, de modo que ele não se submete à binaridade e nem a forma do conceito cristalizado, em nenhum momento poderá assumir,

⁵⁴ Considere, a esse respeito, o que Derrida disse acerca do espaçamento em *Posições*: “O *espaçamento* não designa *nada*, absolutamente nada, nenhuma presença a distância; trata-se do índice de um lado de fora irreduzível e, ao mesmo tempo, de um *movimento*, de um deslocamento que indica uma alteridade irreduzível.” (DERRIDA, 2001c, p. 89, grifo do autor). Na sequência de sua resposta, o filósofo, demonstrando estar impaciente diante da pergunta que lhe foi feita, complementa: “É evidente que o conceito de espaçamento, por si só, tal como ocorre com qualquer outro conceito, não pode dar conta de nada. Ele não pode dar conta das diferenças – dos diferentes – entre os quais se abre o espaçamento que, entretanto, os delimita. Mas esperar desse conceito um princípio explicativo de todos os espaços determinados, de todos os diferentes, significaria atribuir-lhe uma função teológica. O espaçamento certamente opera em todos os campos, mas justamente enquanto campos diferentes. E sua operação é, aí, cada vez, diferente, cada vez, articulada de uma outra forma.” (DERRIDA, 2001c, p. 90).

genuinamente, a posição de causa, origem ou princípio de qualquer coisa. Estranhamente, ela *se oferece* no mesmo passo em que seus efeitos vão sendo gerados a partir da movimentação diferencial incessante.

Derrida acentua que, no exercício do idioma francês, a terminação fônica e gráfica “*ance*” leva o sentido de uma palavra a permanecer indecível entre a atividade e a passividade, como acontece, por exemplo, em *mouvance* e *résonance* (em português, *movência* e *ressonância*, respectivamente), e nas outras que apresentam esse sufixo. Com base nisso, podemos presumir que aquilo que se deixa designar por “*différance*” está, analogamente, “situado” neste não lugar de indecibilidade, pois, embora nos reenvie para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, isto é, a ação ou o ato mesmo de diferir, durante tal movimento paralelamente neutraliza o que a forma infinitiva denota como sendo simplesmente ativo. Decerto, antes de ser constrangida por qualquer determinação binária conceitual, a *différance*, a princípio, e por princípio, não está do lado de nenhum termo em particular.

Um jogo de palavras entre *différance* e herança poderia ser concebido, aqui e agora, na medida em que a segunda apresenta, apesar das diferenças idiomáticas, alguma proximidade gráfica e sonora com a primeira. Se o diferir, por si próprio, não equivale à *différance* pelos motivos que foram expostos até então, de maneira análoga e hipotética, podemos especular que o herdar como tarefa predefinida difere consideravelmente de uma herança que se descobre em constante processo de avaliação e reorganização. Diríamos que, em ambas as circunstâncias, os gerúndios *diferindo/diferenciando* e *herdando* são salvaguardados. Consequentemente, assim como a *différance*, que flutua por entre os aspectos ativo e passivo encontrados nas línguas, a herança, *a priori*, sobrevive num estado de indecisão que hesita entre o escolher e o não escolher receber o que quer que venha a assumir a figura enigmática do herdado.

Considerando a projeção que lhe foi atribuída no contexto desta discussão, o filósofo decide investigar, partindo da problemática do signo, a confluência da temporização com o espaçamento no âmbito da *différance*. O signo, segundo uma resistente tradição filosófica e linguística em voga, que se estende de Platão até Saussure no séc. XX, põe-se no lugar da coisa mesma presente a si – o fenômeno –, substituindo-a. Em outras palavras, o signo detém como função representar – rerepresentar – o presente na sua ausência, mais precisamente, nos diz Derrida: “Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida.” (DERRIDA, 1991b, p. 40).⁵⁵ Essa

⁵⁵ Em ocasião anterior ao texto dessa conferência, Derrida já havia atentado para esta importante questão: “Pois a significação ‘signo’ foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo-de, significante

estrutura clássica que delimita o procedimento significativo convém aqui na exemplificação da *différance* como temporização, pois “[...] pressupõe que o signo, diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida de que intentamos reapropriarmo-nos.” (DERRIDA, 1991b, p. 40, grifo do autor). Por isso que o signo, submetido à essa lógica temporizadora possibilitada pela *différance*, é pensado somente no seu diferimento mediador em relação a uma suposta presença original e ausente.

No entanto, para além do que o texto pode dar a sugerir, de que por trás do signo haveria alguma coisa como uma *différance* “originária”, atuando como sua condição transcendental de possibilidade, de imediato, Derrida reforça o caráter não fundamental e radical deste complexo pensamento.⁵⁶ Desde o seu surgimento, a metafísica ocidental foi idealizada em conformidade à autoridade da oposição entre as noções de presença e ausência e suas inúmeras variações conceituais – ser/não ser, sim/não, vida/morte etc. –, porém, dentre os diversos engajamentos que podemos imputar à *différance*, há a desconstrução da presencialidade absoluta como referência e substrato último para a significação. O diferimento infinito e temporizador atinente à *différance* não deve ser precedido por uma qualquer unidade indivisível e original da presença, nem mais ser pensado sob o horizonte dessa categoria metafísica suprema.

A linguística estrutural de Saussure continua sendo aqui uma das principais referências de Derrida quanto à desconstrução dos conceitos de diferença e presença, considerados em suas respectivas formas tradicionais. Na obra *Curso de linguística geral* (1916), Saussure instituiu dois motivos inseparáveis como princípios da ciência da língua: a arbitrariedade e o caráter diferencial do signo. Essas duas qualidades correlativas revelam-se a Derrida como peças mais do que fundamentais para desconstruir a compreensão dominante do termo “língua”, excessivamente usado e abusado no todo da tradição ocidental, mas sobretudo durante a primeira metade do séc. XX. Seguindo, neste ponto em particular, os passos de Saussure, confirma o pensador franco-argelino:

Só pode haver arbitrário na medida em que o sistema de signos é constituído por diferenças, não por termos plenos. Os elementos da significação funcionam, não pela força compacta dos núcleos, mas pela rede das oposições que os distinguem e os relacionam uns com os outros. (DERRIDA, 1991b, p. 42).

remetendo para um significado, significante diferente do seu significado.” (DERRIDA, 2011, p. 410). Não importa qual seja o tipo de signo a que estaria se referindo – verbal, escrito, monetário, político etc. –, a circulação de qualquer um deles “[...] difere o momento em que poderíamos encontrar a coisa mesma, apossarmo-nos dela, consumi-la ou despender-la, tocá-la, vê-la, ter dela uma intuição presente.” (DERRIDA, 1991b, p. 40).

⁵⁶ De acordo com Derrida, não haveria motivo para insistir na ideia de uma originariedade da *différance*, porque “[...] os valores de origem, de *arquia*, de *telos*, de *eskhaton* etc. [que] sempre denotaram a presença – *ousia*, *parousia* etc.” (DERRIDA 1991b, p. 41) são, através dela, justamente postos em questionamento.

A resposta saussuriana extraída de afirmações como essas é a de que no campo da língua, isto é, a linguagem, não há nada a não ser diferenças sem positividade entre os termos.⁵⁷ Para Derrida, aquilo que é significado não está nunca presente por conta própria, sob o contorno de uma “[...] presença autossuficiente que não remeteria senão para si mesma.” (DERRIDA, 1991b, p. 42).

Organizada a partir de uma lógica relacional, a significação somente acontece quando uma palavra é inscrita – posicionada – em meio a um jogo sistemático de remessas significantes, de modo que o sentido acrescentado a ela nos é oferecido no momento que se processa o remetimento a outras palavras inscritas sob o mesmo regulamento. No domínio da linguística estrutural, a diferença com que se joga, assegura Derrida, “[...] não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral.” (DERRIDA, 1991b, p. 42). Esse traço da diferença linguística a aproxima, num certo direcionamento, daquilo que se insinua como *différance*:

O que se escreve *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 *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *différance* é a “origem” não plena, não simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de “origem”, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991b, p. 43).

As diferenças “produzidas” – diferidas – no sistema de uma língua não são substâncias supostamente dadas que ao se relacionarem instituem oposição entre si. Na realidade, todas as diferença só são alguma coisa, enquanto diferente, em razão das diferentes relações que estabelecem umas com as outras: “Não caíram do céu inteiramente prontas; estão tão pouco inscritas num *topos noetos* como prescritas na cera do cérebro.” (DERRIDA, 1991b, p. 43). Também poderia ser dito que estes efeitos de diferença resultam de uma diferencialidade incontrollável sem começo nem fim a que chamamos, resumidamente, de *différance*.⁵⁸ Em

⁵⁷ Uma positividade conceitual e vocabular pressupõe que o sentido de cada conceito, palavra ou expressão seria dado independentemente de sua relação com os demais elementos existentes na rede significativa.

⁵⁸ Sobre essa questão, transcrevemos aqui uma excelente observação de Duque-Estrada: “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 este 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).

contrapartida, a *différance* não preexiste ao próprio jogo que inicia como se fosse um ente presente, estável e fixo, que, estando de fora, comandaria toda a jogabilidade diferencial. Se assim o fosse, esse pensamento que se pretende radicalmente singular acabaria caindo nas rédeas da metafísica da presença.

Para escapar de tão sofisticada clausura, Derrida sugere que adotemos um outro valioso quase-conceito: o *rastro* (em francês, “*trace*”), que é tanto menos um efeito quanto não tem uma causa (1991b, p. 43). Essa ideia amplamente utilizada no senso comum para designar as marcas, os restos, os vestígios etc. deixados por uma ação ou por uma passagem assume um contorno especial a partir da desconstrução derridiana, e é de suma importância para o que estamos propondo nesta pesquisa em relação à herança. A *différance* como rastro, ou o rastro da *différance*, assinala a convergência excepcional da temporização e do espaçamento. Tempo e espaço são entendidos como constitutivamente dependentes um do outro:

A différence é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991b, p. 45).

Na passagem supracitada, Derrida atribui à *différance* a responsabilidade pelas condições que tornam possíveis a estrutura significativa da linguagem. O autor reafirma que, à partida, todo rastro “presentificado” nesse tecido de diferenças não significa nada a não ser que se relacione com outros rastros distintos dele, de tal modo que no instante de sua referência aos tempos passado e futuro lhe seja permitido coincidi-los provisoriamente, mas, sem se deixar determinar unilateralmente por um ou outro enquanto modificações da presença.

Esta apreciação derridiana do rastro não se assemelha com aquela da herança que temos arriscado? Até agora referimo-nos à indecível herança como *sendo* “algo” que, inicialmente, não é um objeto acabado, completamente subjugado à presença, entretanto, por outro lado, tal herança – que antes de tornar-se não é nada – pode vir a ser apropriada a depender da escolha que se faça com relação a ela. Há de concordar conosco que a lógica operacional aqui exposta não só apresenta coerência como está diretamente relacionada ao pensamento da *différance* e do rastro segundo suas acepções desconstrutivas. A redução forçada do rastro ao signo, por exemplo, exigida no e pelo processo de significação, foi essencial para que a tradição filosófica ocidental se constituísse como onto-teologia, discurso em que a modalidade presencial possui

precedência ontológica e teórica sobre os fenômenos restantes. Vemos acontecer a repetição de forças restritivas que trabalham para constranger, às vezes inofensiva e sutilmente, a ampla receptividade do pensar que Derrida deseja resguardar ao exercício da filosofia.

O rastro, prossegue Derrida, necessita de um intervalo que o separe daquilo que não é, a fim de que torne a “ser”⁵⁹ rastro, no entanto, essa separação que lhe é constituinte deve, na ocasião de sua “constituição”, “[...] dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito.” (DERRIDA, 1991b, p. 45). Todo conceito articulado com base no discurso onto-teológico da determinação da presença é desviado em função do rastro. Derrida nomeia de *espaçamento* esse distanciamento constitutivo, dinâmico e necessário que o rastro reivindica, o devir-espaço do tempo; por sua vez, refere-se à temporização como o devir-tempo do espaço. Enquanto quase-conceitos, a *différance*, a herança e o rastro solicitam essa coimplicação inevitável dos traços inerentes ao diferir.

O cuidado derridiano em torno da problemática ético-política da alteridade comparece uma segunda vez no texto apresentado em 1968, aquando da menção ao inconsciente freudiano, o qual, observa Derrida, antecipa em alguns pontos o pensamento desconstrutivo da *différance*. No inconsciente elaborado por Freud encontramos “características” da alteridade que interessa às reflexões derridianas, especialmente pela sua radicalidade espaçadora e temporizadora em relação à toda forma espaço-temporal que a presença pode assumir. Os efeitos dessa alteridade radical são, segundo Derrida, marcas exteriores irreduzíveis à organicidade do tempo:

Com a alteridade do “inconsciente” entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados – passados ou por vir –, mas com um “passado” que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo “por vir” futuro não será nunca a *produção* ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente. Não se pode pensar o rastro – e, portanto, a *différance* – a partir do presente ou da presença do presente (DERRIDA, 1991b, p. 54-55, grifo do autor).

Tal pensamento da alteridade, assim como os da *différance* e do rastro, desloca radicalmente a temporalidade pensada em termos tradicionais, isto é, intuitivamente fragmentada em passado, presente e futuro. Isso significa que, para além da desconstrução já apontada do presente vivo,

⁵⁹ Optamos, neste ponto, por marcar o verbo “ser” com aspas para lembrar a quem quer que esteja lendo que a ideia filosófica de rastro desconstrói, limita ou suspende o conceito de ser, tão caro ao pensamento hegemônico. Porque, com efeito, tanto menos o rastro é quanto não é. Na *Gramatologia* (2017, p. 75), Derrida já dizia que o rastro “originário” – ou arquirastro – é contraditório e inadmissível para os padrões da lógica clássica da identidade.

da presença do presente, tanto o passado na condição de presente-passado localizável quanto o futuro como por vir antecipado são destituídos de sentidos absolutamente rígidos.

Segundo Derrida lendo Freud, existe na alteridade do inconsciente uma estrutura que retarda, e interdita, a insistente reconstituição a si da presença. Por isso, o passado não pode ser reduzido à retenção do que supostamente esteve presente e, por sua vez, o futuro jamais poderá vir a ser mera re-produção de um conteúdo na forma declarada da presença. A desconstrução das modificações do tempo presente é pré-requisito para o pensamento da herança, se realmente estamos lidando com uma experiência ímpar que edifica pontes entre o passado e o futuro sem absolutizá-los e/ou teleologizá-los.

Entre as teorias que, no discurso filosófico contemporâneo, atentam para a clausura da ontologia, Derrida reconhece no texto heideggeriano uma provocação singular acerca da essência do presente. Heidegger relembra que o “próprio” da proveniência da presença permanece secreto, bem como impensada a relação desta com o presente. Para o pensador alemão, a diferença ôntico-ontológica entre o ser e o ente remete à diferença entre a presença e o presente, diferença que fora esquecida ao longo do desenvolvimento progressivo da história da metafísica e do pensamento ocidental como um todo. O rastro dessa diferença desapareceu conforme indica a leitura heideggeriana. Se a *différance*, tal como articulada por Derrida, é rastro e, de certo modo, mais “antiga”⁶⁰ que a diferença ôntico-ontológica, então, na realidade, estamos discursando a respeito da desaparecimento do rastro do rastro (1991b, p. 58):

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição (DERRIDA, 1991b, p. 58).

De acordo com Derrida, o texto dito metafísico só se constitui em detrimento do rastro. Interessa à metafísica ocidental – se preferir, a onto-teologia – conter e, portanto, encerrar as diferenças e os rastros, substituí-los pela instituição de um princípio fundamental ou substancial (lê-se “presente”). A desconstrução derridiana incide, justamente, sobre as marcas preservadas disso que fora excluído, perdido ou relegado à margem por causa desta linguagem centralizadora e impetuosa da metafísica. As atribuições nominais “*différance*” e “rastro” são

⁶⁰ Citemos Derrida: “Uma vez que o ser jamais teve ‘sentido’, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser.” (DERRIDA, 1991b, p. 56).

im-puramente estratégicas, pois, em última instância, resistem às determinações impostas por essa notável textualidade carregada de preconceitos metafísicos.⁶¹ Num certo sentido, e apesar desse empréstimo linguístico, ambos se dissimulam a tempo de desviar do forçoso gesto que pretende fazer deles representações outras da presença.

A *différance* – esse corpo estranho na língua francesa e que preservamos sem traduzi-lo na língua portuguesa – é um quase-conceito recorrente no léxico derridiano que funciona como uma alavanca para a desconstrução, tendo perpassado todo o caminho de J. Derrida, do começo ao fim. Não há nada, a nível da linguagem ou do pensamento, que anteceda a *différance*, a qual, lembremos, nem constitui condição de possibilidade transcendental para os conhecimentos que compõem os suportes teóricos de nossa realidade, nem nenhuma outra coisa que apareça sob as formas modificadas e simples da presença.

O inapreensível movimento diferencial e diferido da *différance* não impede, todavia, que inscrições possam ser efetivadas enquanto tentativas de recapturar o que absolutamente não se deve compreender. A partir da leitura que Derrida pratica desse neografismo, presumimos que a identificação e o reconhecimento demandados por uma herança representam tipos de inscrição que repetem posicionamentos cerceadores das diferenças, levando em consideração que, sob uma lógica dominante, trabalham a favor da apreensão, e conseqüente redução das possibilidades, daquilo que se herda.

⁶¹ Em vez de parafraseá-lo, achamos preferível citar novamente as belas palavras de Derrida, tal como ele as dispôs: “Mais ‘velha’ que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome na nossa língua. Mas ‘sabemos já’ que se ela é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de ‘*différance*’, que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes.” (DERRIDA, 1991b, p. 61-62, grifo do autor).

2.3 O “princípio” de iterabilidade

Além da *différance*, há um outro indecidível derridiano extremamente importante que precisamos considerar ao longo de nossas reflexões sobre a herança. Nós entendemos que o ato de herdar traz junto de si a ideia de que alguma coisa é, foi ou será passada adiante, melhor dizendo, legada/transmitida para a posteridade. Qualquer herança que se considere só pode ser entendida desta forma na medida em que admite a sua inerente transmissibilidade. Uma herança que não possa ser de modo algum comunicável ainda poderia ser corretamente designada por essa nomenclatura? A princípio, presumimos que não. Assim, somos levados a tentar entender como é que uma herança relaciona-se com a noção de comunicação ou transmissão. Para isso, iremos recorrer, especialmente, a dois textos onde Derrida discute a respeito do quase-conceito de *iterabilidade*.

Em 1971, Derrida participou de um colóquio filosófico na cidade de Montreal, Canadá, cujo tema era “A comunicação”. Deste evento, procede o primeiro texto que iremos analisar, intitulado *Assinatura acontecimento contexto*. Nele, Derrida expõe, em linhas gerais, os traços do que compreende por iterabilidade. Anos depois, em 1977, o filósofo analítico estadunidense John R. Searle publicou um artigo contendo críticas severas à leitura derridiana, principalmente a que fora realizada em torno do pensamento do filósofo inglês John L. Austin. O segundo texto que trazemos para a nossa discussão é, portanto, *Limited Inc.*, uma longa e sarcástica tréplica que Derrida direcionou aos comentários críticos que recebera. Não faremos uma reconstituição integral do controverso debate realizado entre Derrida e Searle, mas prestaremos atenção aos detalhes que concernem à lógica da iterabilidade fornecidos por essa admirável resposta.

A comunicação *Assinatura acontecimento contexto* (*Aac*) tem seu começo marcado por uma problematização do próprio conceito de comunicação. Sua frase de abertura é também uma pergunta: “Será um dado adquirido que à palavra *comunicação* corresponda um conceito único, unívoco, rigorosamente ordenável e transmissível: comunicável?” (DERRIDA, 1991b, p. 349, grifo do autor). Pôr a prova um conceito no mesmo passo em que faz uso dele é um gesto caracteristicamente derridiano que se manifesta aqui. Antes de tudo, devemos, nos perguntar, diz Derrida: a) se o que a comunicação comunica é, com efeito, um conteúdo determinado que possa ser descrito e identificado em seu sentido; e b) se o significante “comunicação” quer unicamente dizer “[...] o veículo, o transporte ou o lugar de passagem de um *sentido* e de um sentido *uno*.” (DERRIDA, 1991b, p. 349, grifo do autor).

Ao que parece, essas pressuposições se justificam diante da assertiva de que a palavra em foco tem caráter disseminador, o qual, por sua vez, aponta para sentidos que não se deixam completamente reduzir no interior dos limites de uma semântica tradicional.⁶² Segundo Derrida, movimentos não semânticos fazem parte do amplo campo semântico da comunicação, como, por exemplo, propagar um abalo ou um choque, um deslocamento de forças em geral, ou ter em mente que locais distintos e distantes podem estabelecer comunicação entre si mediante a criação de uma passagem, casos nos quais o que é transmitido não se restringe a conteúdos de fenômenos conceituais e/ou linguísticos.

Reconhecemos na escrita, considerada em sua acepção tradicional, um meio potente de comunicação, visto que ela “[...] *alarga* para muito longe, senão infinitamente, o campo da comunicação oral ou gestual.” (DERRIDA, 1991b, p. 351, grifo do autor). Os domínios oral e gestual da comunicação esbarram em limites empíricos espaço-temporais, ao passo que, de uma só vez, a escrita romperia com esses obstáculos. A integridade da mensagem comunicada estaria preservada, através de distâncias desconhecidas e maiores, devido a suposta natureza contínua, homogênea e linear conferida à essa mediação técnica. Para Derrida, tal hipótese representa, no âmbito da história da filosofia, a interpretação propriamente filosófica da escrita.

A fim de ilustrar seu argumento, Derrida recorre ao pensamento de Condillac, filósofo francês do séc. XVIII, que tratou de refletir sobre a origem e a função do escrever. E, assim, como todo discurso filosófico representativo, o de Condillac igualmente teria como pressuposta “[...] a simplicidade da origem, a continuidade de qualquer derivação, de qualquer produção, de qualquer análise, a homogeneidade de todas as ordens.” (DERRIDA, 1991b, p. 352). Derrida nota que uma espécie de organicidade entre comunicação e escrita se faz presente nas filosofias da representação: a) se as pessoas escrevem, é sinal de que precisam comunicar; b) o que se comunica são ideias, pensamentos, ou seja, representações, e, nesse sentido, elas precedem a ação de comunicar; c) antes mesmo de terem feito da escrita um instrumento de comunicação, os seres humanos já estavam em posição de estabelecer contato significativo.

Nos termos de Condillac, após o momento secundário – suplementar – da articulação linguística, no qual o pensamento, que em princípio reflete a linguagem de ação, é geralmente veiculado através de sons, a escrita nasce e logo se desenvolve segundo uma direção continuada,

⁶² Em *Semiologia e Gramatologia* (1968), Derrida diz, por exemplo, que a comunicação lida em seu sentido mais convencional “[...] implica a *transmissão encarregada de fazer passar, de um sujeito a outro, a identidade de um objeto significado, de um sentido ou de um conceito, separáveis, de direito, do processo de passagem e da operação significante. A comunicação pressupõe sujeitos (cuja identidade e presença estejam constituídas antes da operação significante) e objetos (conceitos significados, um sentido pensado, que a passagem da comunicação não terá que constituir nem, de direito, que transformar). ‘A’ comunica ‘B’ a ‘C’*. Pelo signo, o emissor comunica alguma coisa a um receptor etc.” (DERRIDA, 2001c, p. 29-30, grifo do autor).

reta e simples, sendo, desse modo, consequência direta de um radical que nunca é deslocado ao longo da história da escrita: a *representação*. Mesmo que ela venha a assumir novas gradações, “[...] a estrutura representativa que marca o primeiro grau da comunicação expressiva, a relação ideia/signo, nunca será suspensa nem transformada.” (DERRIDA, 1991a, p. 16).

Indissociável à comunicação escrita, o caráter representativo constitui traço invariante a todos os progressos que a partir daquela são possíveis de engendrar. Como instrumento de comunicação, a escrita traz junto de si um predicado essencial que, em princípio, a diferencia das demais formas comunicativas: a *ausência*. Ao ser questionado, esse valor de ausência pode introduzir uma certa ruptura na homogeneidade do sistema linear de escrita, pois:

Escreve-se para comunicar qualquer coisa aos ausentes. A ausência do emissor, do destinatador, em relação à marca que abandona, que se separa dele e continua a produzir efeitos para além da sua presença e da atualidade presente do seu querer-dizer, mesmo para além da sua própria vida, esta ausência que pertence, todavia, à estrutura de qualquer escrita [...] (DERRIDA, 1991b, p. 354).

Derrida propõe que caracterizemos o tipo de ausência que intervém especificamente no funcionamento da escrita partindo da seguinte ideia: “Um signo escrito avança-se na ausência do destinatário.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). Durante a escrita-inscrição de um texto, a pessoa a quem, porventura, se destina pode estar ausente do horizonte de percepção presente de quem escreve-inscreve. Isso não significa que a ausência atual de destinatários seja algo momentâneo que, mais adiante, será impreterivelmente solucionado. Na realidade, a escrita logocêntrica tem de levar em conta na sua constituição que a distância entre o ponto de partida de uma mensagem e os seus destinos possíveis deva poder ser absoluta, de tal modo que uma reconstituição total na forma da presença seja um empreendimento inviável.⁶³

Conforme *Assinatura acontecimento contexto*, é necessário que a “comunicação escrita” continue *legível*, ainda que se concretize o absoluto desaparecimento de qualquer destinatário determinável, pois, só assim, estaria assegurada a sua função específica de escrita:

É necessário que seja repetível – iterável – na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários. Esta iterabilidade [...] estrutura a própria marca de escrita, qualquer que seja aliás o tipo de escrita (pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para nos servirmos destas velhas categorias). Uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita (DERRIDA, 1991b, p. 356).

⁶³ A propósito disso, Derrida afirma: “É aí que a *différance* como escrita [a escritura] não poderia já (ser) uma modificação (ontológica) da presença.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). O filósofo identifica que a forma tradicional da escrita disporia os elementos necessários para o seu próprio deslocamento quase-conceitual.

De acordo com essa passagem, a *iterabilidade* é o componente responsável para que aconteça, na prática, a comunicação/transmissão de conteúdos significativos – e podemos estendê-la aqui à herança que, embora não esteja sendo lida neste trabalho como um objeto imóvel e paralisado sob o formato da presença, sobrevive por reinscrições. Esta iterabilidade fabrica a coincidência entre a alteridade radical, pressuposta pela eticidade da desconstrução derridiana, e a repetição, sempre do novo e do outro, nunca da *mimesis* mecânica e da *mesmice*.

Para reiterar a sua proposição, o filósofo arquiteta o seguinte cenário: “Imaginemos uma escrita cujo código seja bastante idiomático para só ter sido instaurado e conhecido, como cifra secreta, apenas por dois ‘sujeitos’”. (DERRIDA, 1991b, p. 356). Na hipótese de ausência total desses sujeitos, os traços deixados por eles ainda poderiam ser considerados como escrita? Derrida pensa que sim, porque, uma vez sendo regulados por algum código, seja este conhecido ou não, linguístico ou não, o que importa realmente é que sua identificação enquanto marca se constitua pela iterabilidade, a qual já pressupõe, nesta relação, a ausência absoluta de quaisquer “sujeitos” empíricos identificáveis.

A possibilidade da repetição e, por consequência, da identificação das marcas que uma escrita é capaz de engendrar está subentendida em todo código, o que torna este “[...] uma grelha comunicável, transmissível, decifrável, iterável por um terceiro, depois por qualquer utente possível em geral.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). Não haveria, segundo J. Derrida, código que fosse essencialmente secreto, pois, a cada vez, seriam oferecidas a interpretações novas. Enfim, a ausência, inscrita na constituição de toda escrita, não mais poderia ser entendida como uma modificação sucessiva da presença, mas sim enquanto um rompimento com esta.

As marcas produzidas na escrita – e pela própria escrita! – são derridianamente lidas como rastros que continuam a dar a ler e a funcionar apesar do completo desaparecimento da intenção originária que os produziu. Derrida é contundente ao alegar que um registro textual deve permitir a sua leitura mesmo no momento da não presença, ou seja, da suspensão parcial ou total do querer-dizer que o animou primeiramente:

Para que um escrito seja um escrito, é necessário que continue a “agir” e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito “em seu nome”. (DERRIDA, 1991b, p. 357).

Pertence à escrita concebida como estrutura de iteração um desvio essencial que a liberta por inteiro da tutela do autor/escritor original, e, nesse sentido, este último não deteria nenhuma

autoridade hermenêutica sobre aquilo que escreve. Assim, inúmeros leitores de um texto teriam tanto direito interpretativo quanto a pessoa que o tenha redigido. Derrida enseja demonstrar que a especificidade reconhecida ao conceito clássico e restrito de escrita é generalizável, uma vez que ela seria válida não somente para todo o domínio linguístico/semântico/semiológico, mas igualmente para o campo da experiência em geral.

Há três predicados considerados essenciais na determinação do conceito tradicional de escrita: 1) um signo escrito não se consume no presente de sua inscrição, ele permanece legível como marca produtora de iteração a despeito da ausência ou presença da consciência empírica individual que o produzira; 2) ademais, um signo escrito contém uma força estrutural de ruptura no tocante ao contexto real ou semiótico no qual tenha sido inscrito originariamente.⁶⁴ Por efeito de sua iterabilidade, um significante pode ser destacado do encadeamento textual aonde surgira sem inutilizar as suas funções significativas de comunicação e reinscrição; 3) por último, a força mencionada concerne ao *espaçamento* constituinte da marca escrita – a distância necessária que dissocia e origina os rastros temporários das cadeias referenciais.

Para Derrida, essas qualidades frequentemente atribuídas à concepção estrita de escrita não são exclusividades desta, pois que as encontramos em circunstâncias outras, como é o caso da fala: uma certa identidade desta deve permitir que o reconhecimento e a repetição aconteçam não obstante as variações empíricas possíveis (acento, entonação, língua etc.) relativas ao signo fônico. E assim como no exemplo da escrita, é a iterabilidade que autentica o significante falado como um *grafema*⁶⁵ repetível na dupla ausência de sua referência e de um qualquer significado intencionado, tenha sido este antecipadamente determinado ou reatualizado em um momento presente. Diz o autor:

Essa possibilidade estrutural de ser cortada do referente ou do significado (logo, da comunicação e seu contexto) parece-me fazer de toda marca, mesmo oral, um grafema em geral, isto é, como vimos, a restância não presente de uma marca diferencial cortada de sua pretensa “produção” ou origem. E eu estenderia mesmo essa lei a toda “experiência” em geral, se for assente que não há experiência de *pura* presença mas somente cadeias de marcas diferenciais (DERRIDA, 1991a, p. 22-23, grifo do autor).

⁶⁴ Em *Aac*, Derrida simplifica a noção de “contexto” dizendo ser um conjunto de presenças que organiza o exato momento da inscrição de uma marca qualquer. Além disso, o filósofo elenca os elementos que compõem a finitude desse conjunto: “Fazem parte deste pretense contexto real um certo ‘presente’ da inscrição, a presença do escritor que a escreveu, todo o ambiente e o horizonte da sua experiência e sobretudo a intenção, o querer-dizer, que animaria num dado momento a sua inscrição.” (DERRIDA, 1991b, p. 358).

⁶⁵ O grafema representa a unidade mínima significativa de um sistema escrito, podendo ser letras, números, sinais de pontuação etc. Considerando que no pensamento da desconstrução a escritura é deslocada em relação à escrita e a voz, toda inscrição passa a ser entendida como um grafema em geral. Assim, os fonemas seriam, na realidade, grafemas da linguagem falada.

A herança como uma experiência que coloca a presença em ponto de suspeição e, por isso mesmo, dá-nos a pensar, também sofre influência dessa lei ou “princípio” de iterabilidade. Com efeito, o que se segue ao herdar/legar só faz algum sentido na medida em que tem de estar pressuposta a possibilidade da não presença, seja ela parcial ou radical, da dita origem produtora de herança, quer dizer, do ponto de partida referencial. Em tese, toda herança precisa ser, desde sempre, iterável, apesar do que ou quem a tenha construído, e é isso, justamente, que lhe garante alguma razoabilidade. Não existe lógica em assumir uma herança obliterada plenamente com a ausência definitiva de seu horizonte histórico produtivo.

Segundo Derrida, a ausência da intenção de significação correlativa, que compreende o referente (a percepção presente do objeto referencial) e o sentido significado (a aceção atual intencionada), não é puramente uma eventualidade empírica, mas uma possibilidade essencial associada à escrita. A eventual presença de um referente ou mesmo de um sentido, por exemplo, não altera em nada o fato de qualquer marca construída numa relação significativa poder vir a ser transmitida separadamente, dada a iterabilidade generalizadora e generalizável que subjaz a toda inscrição. Inclusive um legado pode muito bem vir a ser constituído, entendido e passar a operar como referência “vazia” mesmo se não houver meios de referenciar a condição concreta, presente e/ou real que possa tê-lo motivado primeiramente.

A possibilidade de destaque, isto é, de isolamento, e de enxerto (reinscrição) mediante a *citabilidade*⁶⁶ é o que, de acordo com o filósofo, “[...] constitui toda marca como escrita, antes mesmo e fora de todo horizonte de comunicação semiolinguística;” (DERRIDA, 1991a, p. 25). A atualização de uma citação potencial faz com que uma inscrição qualquer funcione sem estar necessariamente i. conectada com o seu querer-dizer “original” e ii. delimitada por um contexto constrangedor, esgotável e impositivo:

Todo signo, linguístico ou não linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente dessa oposição), em pequena ou grande escala, pode ser *citado*, posto entre aspas; por isso ele pode romper com todo contexto dado, engendrar ao infinito novos contextos, de modo absolutamente não saturável. Isso supõe não que a marca valha fora do contexto mas, ao contrário, que só existam contextos sem nenhum centro absoluto de ancoragem (DERRIDA, 1991a, p. 25-26, grifo do autor).

Para Derrida, essa citabilidade é intrínseca à escritura e não seria acidental nem fora do comum, e sim traço sem o qual uma marca não poderia nem mesmo ter o seu comportamento “normal”: “Que seria de uma marca que não se pudesse citar? E cuja origem não pudesse ser perdida no

⁶⁶ A citabilidade é um caso particular de iteração que intervém no ofício da escritura. Em *Assinatura acontecimento contexto* (1991a, p. 32-33; 1991b, p. 368-369) e *Limited Inc.* (1991a, p. 136-139), é especificado que a iterabilidade geral consiste na raiz grafemática da citabilidade e das demais formas iteráveis possíveis.

meio do caminho?” (DERRIDA, 1991a, p. 26). Onde Derrida escreve e inscreve “marca”, lemos também “herança”. Parafraseando-o, perguntemos: o que seria de uma *herança* da qual não se pudesse *assumir*?

Em seu discurso desconstrutivo, Derrida não suspendeu totalmente o conceito filosófico e, sobretudo, fenomenológico, de *intencionalidade*, como certas leituras poderiam dar a sugerir. Ao criticá-lo no contexto de sua discussão com a teoria dos *speech acts* (atos de fala), ele buscou demonstrar alguns limites que circunscrevem-no: uma intenção não desaparece por inteira, pois tem seu lugar preservado, porém, a partir desse lugar, ela não pode mais comandar toda a cena e todo o sistema da enunciação.⁶⁷ Já vimos que é a estrutura grafemática-iterativa dos diferentes tipos de rastros que, com efeito, e em última instância, determina e orienta a significação. É por essa razão que “[...] a intenção que anima a enunciação não será nunca de todo em todo presente a si própria e ao seu conteúdo. A iteração que a estrutura *a priori* introduz, aí, uma deiscência⁶⁸ e uma ruptura essenciais.” (DERRIDA, 1991b, p. 369).

Por trás dessas reflexões de Derrida, jaz uma forçosa lógica operacional a qual pensamos ser estendível àquilo que estamos propondo aqui quanto ao pensamento da herança: sabe-se que qualquer responsável pela autoria/criação/produção de algo não detém um absoluto controle em relação ao que avança enquanto consequência e efeito do seu gesto; nenhuma intenção – ou não intenção – “originária”, implicada num ato criativo, tem capacidade de exercer um poderio total sobre o que quer que possa ter sido produzido. Uma vez que determinada obra é jogada, lançada para o mundo, a sua disseminação tem início e, conseqüentemente, o processo de rompimento com sua “origem”, outrora previsto, finalmente concretiza-se. Devido à influência da *différance* e da inevitável iterabilidade, toda diferencial-repetível herança supõe, obrigatoriamente, romper com qualquer tipo de teleologia (seja relativa aos começos ou aos fins).

No fim de *Assinatura acontecimento contexto*, Derrida analisa a relação entre assinatura e presença, tendo em mente o debate que iniciara com Austin na seção anterior. Para Austin, nas enunciações escritas – as inscrições – o autor, pressuposto como *fonte* (origem) legítima da enunciação, insere sua assinatura própria no instante em que realiza uma tal inscrição. Operação semelhante àquela que ocorre no âmbito da concepção incontroversa de escrita: uma assinatura

⁶⁷ *Limited Inc.* reforça essa ideia, pois, segundo Derrida, *Aac* nunca alegou a pura ausência da intenção ou criticou a intencionalidade pela intencionalidade, e sim fez críticas relacionadas a sua plenitude e seu *telos*. Ao afirmar que a marca grafemática pode funcionar sem a presença atual e plena do ato intencional, *Aac* não apagou nem negou a intencionalidade.

⁶⁸ Metáfora botânica que Derrida dispõe a si em mais de uma ocasião para falar da abertura dividida, isto é, do desabrochar ou desenvolvimento natural positivo de alguma questão ou situação analisadas: “A deiscência (como a iterabilidade) limita aquilo mesmo que permite, torna possível aquilo de que impossibilita o rigor ou a pureza.” (DERRIDA, 1991a, p. 85).

deve funcionar, na ausência, e pela ausência, enquanto extensão da presença de quem assinara outrora. Essa formulação logocêntrica que diz respeito não só a Austin, mas também a toda uma tradição de pensamento predominante na contemporaneidade, é, logo na sequência, contestada pelo franco-argelino.

Primeiramente, Derrida traduz a definição habitual dada à assinatura (escrita) para o seu idioma filosófico: na lógica da assinatura, pressupõe-se a não presença atual ou empírica de quem e/ou quem tenha assinado uma determinada inscrição; numa assinatura marca-se o rastro de seu “ter estado presente” em um “agora-passado”, que, não obstante, e por essência, irá permanecer em um “agora-futuro”, para resumir, em um “agora-em-geral”, segundo a forma transcendental da permanência – ou melhor, da *restância*, noção que o filósofo desenvolverá em *Limited Inc.*: “Essa permanência geral está de algum modo inscrita, *presa na pontualidade presente*, sempre evidente e sempre singular, da forma da assinatura. Nisso consiste a originalidade enigmática de todas as rubricas.” (DERRIDA, 1991a, p. 35, grifo nosso).

Partindo desta compreensão da assinatura, Derrida observa que, na prática, para que haja a ligação desta com sua fonte produtiva, é preciso, portanto, “[...] que se retenha a singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura e de uma forma de assinatura: a reprodutibilidade pura de um acontecimento puro.” (DERRIDA, 1991b, p. 371). Isso encaminha-o para a seguinte questão: já existiu, existe ou poderá existir alguma coisa absolutamente singular que produz-se como *um acontecimento extraordinário puro de assinatura*? Não temos dúvida de que existem assinaturas pelo mundo ao considerarmos a notoriedade dos seus efeitos, contudo, lembra-nos Derrida, o que torna possíveis esses efeitos – a iterabilidade – impossibilita, no mesmo lance, a sua pureza rigorosa. Tal como a escrita, para que uma assinatura funcione, e, assim, seja legível, ela necessita de “[...] uma forma repetível, iterável, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho.” (DERRIDA, 1991b, p. 371).

No pensamento de J. Derrida, a experiência singular do herdar ou legar significa também *contra-assinar*: trata-se do gesto que consiste em deixar que outro releia, reescreva, reinscreva, reinterprete, reinvente, enfim, *repense* as assinaturas de quem lhe antecederam. Para Derrida, toda leitura é, por definição, transformativa; nenhum texto, pois, deveria ser lido de acordo com uma metodologia exegética que, eventualmente, descobriria algum significado último escondido sob a superfície textual: “A escrita *lê-se*, não dá lugar, ‘em última instância’, a uma descodificação hermenêutica, a uma descriptagem de um sentido ou de uma verdade;” (DERRIDA, 1991b, p. 372, grifo nosso). Derrida pensa a textualidade do texto em geral como um todo aberto, ao qual uma leitura acrescenta algo para além do que anteriormente fora inscrito.

Deste modo, o sistema textual derridiano resulta numa totalidade inesgotável, dado que consente ser reconstruída em cada inédita leitura, de maneira a deixar sempre margens para que uma outra leitura possa intervir. Essa problemática está diretamente relacionada com aquilo que Derrida nomeia por “ética da leitura”, que, por ora, será brevemente exposta a título de adicional esclarecimento em referência à nossa principal questão. Para o filósofo, *ler* quer dizer atravessar os critérios tradicionais de interpretação – analogamente ao atravessamento que a desconstrução opera em relação ao discurso metafísico da filosofia. Até certo ponto, a “leitura desconstrutiva” admite estrategicamente alguns critérios estabilizados por práticas hermenêuticas consolidadas na tradição ocidental, entretanto, ela objetiva escapar a esses modelos tendo em vista uma outra modalidade interpretativa, mais dispersiva, disseminadora, inventiva.

Normalmente, as cenas de leitura produzidas por Derrida nos seus textos não envolvem um gesto interpretativo que tende a consumir/esgotar, de uma única vez, todo o conteúdo textual disponível em uma inscrição. O ato de leitura, derridianamente entendido, aproxima-se de uma “pragmática”, porque leva em consideração as ações discursivas de quem escreve – e, também, de quem lê! –, bem como os seus efeitos minimamente calculáveis implicados no con-texto lido e, conseqüentemente, interpretado. Para Derrida, a leitura é mais do que uma decifração simples ou uma relação de consumo neutra e passiva quanto aos sentidos disponibilizados em um texto. No contexto desconstrutivo, os sentidos são o produto do jogo diferencial entre os significantes, logo, decididos, elaborados sempre em função da performance realizada pelas peças envolvidas na trama do discurso.

A ideia de uma “ética da leitura” traduz-se como a avaliação da legibilidade das margens textuais a serem lidas e interpretadas. Nesse “procedimento”, é pressuposto o acordo, a decisão, a *negociação*⁶⁹ em face do que é exigido pelo ato interpretativo, a saber: “[...] o posicionamento diante daquilo que nos é outro, a tomada de posição diante das alternativas possíveis, o uso da liberdade e o reconhecimento dos limites que, em algum momento, se mostrarão inevitáveis.” (SARAMAGO, 2004, p. 69). No pensamento derridiano, essa “ética” não refere-se somente aos textos *stricto sensu*, pois trata a relação leitura-texto como paradigma para o encontro com todo e qualquer outro (*tout autre*). Cada texto apresenta-nos limites e possibilidades que exigem dos seus leitores posicionamentos situados em um contexto determinado (lugar + tempo). O debate

⁶⁹ Bennington (2004, p. 13) chama esse gesto de “negociação da margem aberta pela legibilidade”. Para este autor, um texto é aberto tão somente na própria prática de leitura e, reciprocamente, uma leitura só acontece na medida em que há alguma abertura textual. Uma tal negociação ocorre entre duas partes: por um lado, existe este idealizado e presumível “respeito” para com os desejos, as intenções ou o “querer-dizer” de um texto e, por outro, a essencial liberdade – concedida aos leitores – que é constituinte à leitura.

ético-político faz-se presente quanto a tentativa de encontrar uma *justa medida* para a liberdade que possuímos ao realizar uma leitura.

Historicamente situado, todo ato de leitura fundamenta-se num esquema conceitual que, aceitemo-lo ou não, nos é legado, isto é, prescrito pela tradição na qual estamos inseridos e que nos determina de forma inescapável. Assim, a questão da legibilidade apontada acima tem uma relação de proximidade com a estrutura de repetitividade da herança, que difere da comunicação ou transmissão de um conteúdo dado e/ou informado previamente. Segundo Bennington, a ética faz-se inteiramente presente no âmbito desse debate, uma vez que

[...] a leitura-como-herança não é apenas uma relação ética em si mesma, mas pode ser tomada para *exemplificar* a relação ética como uma relação assimétrica com um outro incontrolável e inassimilável. Esse outro não é *absolutamente* outro (se o fosse, o texto seria irreconhecível como texto, sequer pediria leitura), mas essa alteridade (a insistência e indecifrabildade última desse chamado por leitura, o fato de que a leitura não é apenas um tranquilo ato de decifração) é irreduzível. (BENNINGTON, 2004, p. 15, grifo do autor).

Nessa linha de pensamento, um ato ético digno deste nome deve pressupor uma inventividade visando sempre uma resposta perante o texto que outrem é ou o seu texto, estritamente falando. De acordo com Bennington lendo Jacques Derrida, o exercício da liberdade de expressão dá-se somente nesta situação em que a alteridade demanda “irresponsabilidade” quanto a tudo aquilo que nos antecede como parte de uma tradição na qual estamos, por princípio, endividados. E tal gesto precisa ser “irresponsável” – a despeito da atribuição moralista desse termo – porque uma leitura completamente respeitosa e responsável, como por exemplo, aquelas que são produzidas aos montantes e regularmente na academia, tende a controlar o caráter inventivo necessário para que uma leitura-como-herança seja algo possível.

Em *e* para Derrida, as tradições fornecem-nos heterogêneas e infinitas possibilidades de herança, imputando a quem herda a contínua e difícil tarefa que abrange crítica, decisão, leitura e responsabilidade. Os conceitos filosóficos que utilizamos são todos forjados na e pela cultura ocidental onde nascemos, fomos criados e continuamos a viver. Por mais que os questionemos ou os recusemos, não podemos, todavia, ser indiferentes a eles. Ao interpretar a tradição na qual estamos instalados, a fim de conseguir herdá-la, é preciso, primeiramente, que sejamos capazes de lê-la: “Herdar é *ler* o que nos é legado. Mas é uma leitura que interpreta, seleciona e exclui dentre os possíveis elementos que habitam uma presumida unidade discursiva que, nunca sendo realmente una, se apresenta como inassimilável em seu todo.” (SARAMAGO, 2004, p. 74, grifo da autora).

A herança como quase-conceito atua como intermediária na relação que a desconstrução mantém com a tradição filosófica. Quando herdamos não desprezamos ou esquecemos do outro, nem o preservamos como um objeto mumificado – como diz Bennington – mas sim o aceitamos com toda a sua complexidade e exigência de invenção/reconfiguração. Ademais, essa exigência “[...] nos obriga a negociar nossa cota de liberdade, tornando-nos, *nessa negociação*, cúmplices de uma tradição que nos submete e determina.” (SARAMAGO, 2004, p. 75, grifo da autora). E tal negócio é “esperado”, ou melhor, implicado pela herança como tarefa, uma vez que a tomada de atitude/posição é um gesto implícito e previsto ao ato de herdar. O agir ético, na circunstância em questão, não é, portanto, aquele que cegamente se dedica de maneira obediente, passiva e/ou submissa no que respeita à alteridade da tradição, mas aquele que assume a si como igualmente responsável pela des-construção e releitura⁷⁰ dessa tradição.

Derrida não acredita que haja no âmbito do pensamento criação pura, seja esta filosófica ou literária, e isso atesta-se em seu movimento singular de partida e afastamento em relação aos textos dos pensadores que o inspiraram para a escrita e a reflexão. Apesar da desconstrução não ter um lugar próprio⁷¹, Derrida reitera que ela parte, sempre, de algum lugar para contra-assinar, fazendo bom uso da expressão “a partir de” a fim de testemunhar que não se faz nada sem apelar para ou recorrer a outrem, pois ninguém produz nem (sobre)vive sozinho. Esse *modus operandi* identifica na contra-assinatura uma oportunidade de dizer aquilo que o outro não disse ou jamais diria, em outras palavras, eis uma chance de acrescentar singularidade à textualidade trabalhada – enfim, trata-se do herdar pela possibilidade de renovação e subscrição.

Em 1977, a primeira tradução para língua inglesa de *Assinatura acontecimento contexto* foi publicada no primeiro volume do periódico *Glyph* seguida de uma resposta do filósofo norte-americano John R. Searle ao texto de J. Derrida, intitulada “Reiterating the differences: A reply to Derrida” (em português: “Reiteração das diferenças: Uma resposta a Derrida”). Neste mesmo ano, em seu segundo volume, *Glyph* publicara *Limited Inc.*, uma extensa objeção de Derrida às críticas feitas pelo ensaio de Searle. O debate fortuitamente iniciado entre esses dois pensadores causou polêmicas, questões e reflexões que ultrapassaram as fronteiras da academia, da filosofia

⁷⁰ A leitura proposta pela desconstrução é transformativa – por isso, a escolha pela palavra “releitura”. No entanto, essa transformação não pode ser feita de qualquer jeito, pois que cada texto possui os seus próprios protocolos de leitura e é preciso tê-los em mente no gesto interpretativo. Por exemplo, não devemos tratar nenhum texto como se fosse homogêneo em sua totalidade, porque, segundo Derrida, o motivo da homogeneidade é, por excelência, o motivo teológico que necessita ser urgentemente desconstruído.

⁷¹ Nas palavras do franco-argelino: “A desconstrução não existe em algum lugar, pura, própria, idêntica a si mesma, fora de suas inscrições em contextos conflituais e diferenciados, ela só é o que ela faz e o que se faz dela, onde tem lugar.” (DERRIDA, 1991a, p. 194, grifo do autor).

e da teoria literária nos Estados Unidos. Em meio a essa troca, Derrida desenvolveu, ainda mais, o seu entendimento sobre a iterabilidade.

Este “conceito” tem um considerável papel na organização teórica de *Limited Inc.*, sem contar que ele é indispensável para a demonstração de *Assinatura acontecimento contexto*. Para Derrida, o quase-conceito iterabilidade detém um estatuto estranho em comparação ao conceito tradicional, “[...] é um conceito sem conceito ou uma outra espécie de conceito, heterogêneo ao conceito filosófico de conceito, um conceito que marca, ao mesmo tempo, a possibilidade e o limite de toda idealização, e pois de toda conceituação etc.” (DERRIDA, 1991a, p. 158, grifo do autor). O *princípio de iterabilidade* habita inicialmente tudo o que ainda não é conceito nem pensamento; o seu conceito, antes de adquirir alguma forma, é determinado por esse princípio que o impede de constituir-se puramente. O quase-conceito iterabilidade é concebido, portanto, como consequência da acomodação ou conformação do princípio de iterabilidade a uma norma, regra etc. que o delimita (quase-)conceitualmente.

Essa iterabilidade – e os seus efeitos sobre a escritura em geral – parece ser algo do qual Searle concorda temporariamente com Derrida, contudo, ele é incapaz de perceber o desarranjo efetivo que essa noção pode provocar no campo teórico, pois, segundo a sua concepção restrita, a “iterabilidade” não passa da “repetibilidade do mesmo”, o que Derrida discorda seguidamente, já que para este último a iterabilidade é retrabalhada pela conjugação da alteração e da repetição que interfere no interior do *iter* enquanto pura reprodução do idêntico. Ainda conforme Derrida, a leitura de Searle talvez não seja moralizante propositalmente, entretanto, devido à insistência do estadunidense na busca incansável por uma linguagem ideal e pelo uso literal/sério da língua, ele acaba reproduzindo as condições éticas dadas de uma certa ética dada, o que, por outro lado, o orienta a recusar a alterabilidade e a contaminação da linguagem.

Uma das teses de *Assinatura acontecimento contexto* que reaparece em *Limited Inc.* é a seguinte: a iteração trabalha, isto é, altera constantemente, aquilo que ela parece reproduzir: “A iteração altera, algo de novo ocorre.” (DERRIDA, 1991a, p. 59). Na carta-posfácio de seu texto, Derrida explicita por que a iteração não é mera repetição:

O que eu chamo de iterabilidade neste contexto é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita o acesso a ela. Pela possibilidade de repetir toda a marca como a mesma, dá lugar à idealização que parece liberar a presença plena de objetos ideais (não presentes sob o modo da percepção sensível e para além de toda dêitica imediata), mas essa própria repetibilidade faz com que a presença plena de uma singularidade assim repetida comporte nela mesma a remessa a algo diverso e fissure a presença plena que ela, contudo, anuncia. É por isso que iteração não é simplesmente repetição (DERRIDA, 1991a, p. 174).

Algumas questões surgidas nessa passagem serão melhor desenvolvidas na sequência; por ora, retomemos, no contexto de *Limited Inc.*, determinados tópicos sobre a iterabilidade que Derrida introduzira desde o registro de 1971.

Vimos a distinção entre linguagem escrita e linguagem oral (falada) perder a pertinência quando exposta à gráfica da iterabilidade, pois, segundo esta, todo tipo de inscrição, não importa qual seja sua especificidade, torna-se marca grafemática. Na *Reply*, Searle contestara a ausência de destinatário diante da comunicação escrita – pressuposta por *Aac* –, no entanto, Derrida não dissera que tal ausência era necessária, mas sim *possível*, e essa possibilidade deveria ser sempre levada em consideração, *como possibilidade*, pois que é pertencente à estrutura iterável de toda marca. Ao admitirmos que a escrita – e, portanto, a marca em geral – deve poder servir aquando da ausência de emissor, de receptor, de contexto onde fora produzida etc., então, esse poder ou essa possibilidade está efetivamente, ou melhor, necessariamente inscrita na estrutura funcional ou no funcionamento regular da marca:

Dado que a marca *pode* funcionar, que lhe é possível funcionar, que é possível que ela funcione em caso de ausência etc., segue-se que essa possibilidade pertence *necessariamente* à sua estrutura, esta deve *necessariamente* ser *tal que* esse funcionamento seja possível; e, pois, é preciso levá-lo em conta, quando se pretende analisar ou descrever, como leis necessárias, tal estrutura. Mesmo se acontecesse às vezes que a marca funcionasse, de fato, *na presença de*, isso não mudaria em nada essa lei estrutural (DERRIDA, 1991a, p. 70, grifo do autor).

A objeção que Searle realizara não se sustenta visto que uma “presença” ainda não exclui o fato de a ausência ser estruturalmente sempre possível. De outra parte, tal exemplo leva-nos a pensar naqueles casos específicos em que uma herança é transmitida antes da concretização da absoluta ausência de sua fonte, isto é, o derradeiro instante da morte daquilo que a determinara. Isso quer dizer que existem herdeiros(as) mesmo perante a *suposta* presença da “origem” de uma herança, pois, apesar da possibilidade essencial e necessária de ausência desta, herda-se também durante o “presente vivo”, ou seja, em vida.

Quase-conceitualmente, a iterabilidade destaca-se pelas seguintes razões: a) ela pertence *sem* pertencer propriamente à categoria dos conceitos de que deve dar conta e ao espaço teórico que organiza de modo “quase-transcendental” – o que, de acordo com a observação de Derrida, pode parecer uma contradição ou um paradoxo sob o olhar de uma lógica clássica e rígida como aquela disseminada no senso comum; b) a sua estrutura formal, bem como a lei⁷² que é projetada

⁷² Para Derrida, essa “lei da iterabilidade” não possui a simplicidade de um princípio lógico ou transcendental que comanda e determina externamente o discurso: “Não se pode nem mesmo falar a respeito dela como de fundamento ou de radicalidade no sentido filosófico tradicional.” (DERRIDA, 1991a, p. 128).

a partir dela, perturba as alternativas reducionistas, as distinções superficiais – em resumo, todas as oposições binárias e hierarquizadas das metafísicas tradicionais. A fronteira que liga e separa os termos de uma oposição é apagada – melhor dizendo, ela é “confundida” devido à influência dessa iterabilidade.⁷³ Além disso, esse quase-conceito evidencia aquilo que abala a consistência e a ordem das oposições que, no discursos comum e filosófico/teórico, autorizam a própria ideia generalizada da “distinção”.

Aqui, percebe-se como a grafia da iterabilidade opera sobre uma problemática filosófica que remonta à filosofia aristotélica, a saber, aquela da distinção fundamental entre contingência e necessidade ordenada desde a sua lógica. A iterabilidade coloca esta forma em questão quando apaga e/ou interrompe a divisão entre o direito – ou o possível, o virtual – e o fato (contingência e necessidade, respectivamente). É interessante observar que mesmo quando uma marca parece ter somente uma ocorrência, “[...] essa *única vez* está dividida ou multiplicada antecipadamente pela sua estrutura de repetibilidade.” (DERRIDA, 1991a, p. 71, grifo nosso). Já nesta “primeira e única vez”, na originariedade pretendida de sua presença singular, uma marca está atravessada – aliás, é estruturalmente marcada – pela possibilidade da repetição.

Ainda na *Reply*, Searle acusara Derrida de confundir iterabilidade com permanência, o que levou o franco-argelino a engajar-se em *Limited Inc.* numa explicitação dessa questão tendo como base um outro termo utilizado por ele em *Assinatura acontecimento contexto*: a restância. Segundo Derrida, Searle – “um especialista em linguagem” – incorrera em equívoco ao traduzir, sem maiores precauções, restância por uma noção corrente e trivial como permanência. De fato, esta não aparece nem fora utilizada na argumentação de *Aac*, pois que o tempo da permanência implica alguma presença substancial.⁷⁴ A restância está ligada à estrutura da iterabilidade – que, já sabemos, é imprescindível para o funcionamento de toda marca – e à ideia da “não presença” (rastros) – ou adiamento ininterrupto da presença.⁷⁵

⁷³ No entanto, Derrida faz questão de salientar: se esse pensamento perturba as oposições simples, isso não significa que ele ceda às aproximações vagas, à confusão ou à indistinção; pelo contrário, deve encaminhar a discussão para uma complexidade maior, múltipla e refinada em torno das “distinções precisas e rigorosas” exigidas pela filosofia.

⁷⁴ A escolha estratégica que Derrida fez pela noção “restância” é resultado de um trabalho conceitual alinhado com o pensamento da desconstrução, os quais buscam evitar a utilização de conceitos logocêntricos como, por exemplo, “permanência” e “substância”, que são, por definição e por essência, modalidades da presença.

⁷⁵ Em *Outrem é secreto porque é outro* (2000), Derrida relaciona a questão do rastro com a do resto – ou restância: “Por definição, um rastro nunca está presente, plenamente presente, inscrevendo em si a remissão ao espectro de uma outra coisa. O resto tampouco não está presente, tanto quanto um rastro como tal. Foi por isso que a questão do resto me ocupou muito, muitas vezes com esse nome mesmo ou, de forma mais rigorosa, com o da *restância*. A restância do resto não se reduz a um resíduo presente ou, ainda, ao que permanece após uma subtração. O resto *não é*, não é um ente, nem uma modificação do que é. Como o rastro, a restância se dá a pensar antes ou para além do ser. Inacessível a uma simples percepção intuitiva (uma vez que remete ao completamente diferente [*tout autre*]), escapa a qualquer apreensão, a qualquer monumentalização, até mesmo a qualquer arquivamento. Como no caso do rastro, muitas vezes a associa à cinza: resto sem resto substancial, em

Para afastar um conceito corrente e tradicional, Derrida apela para o neologismo – mas não conceito – *restância*: “[...] se o conceito de ‘conceito’ depende da lógica desconstruída pela grafia da restância, a restância não é, *stricto sensu*, um conceito.” (DERRIDA, 1991a, p. 77). E se ela não é um conceito nos moldes tradicionais, isso significa que está mais próxima daqueles operadores que a desconstrução trabalha, ou seja, os quase-conceitos. Como um quase-conceito singular, a restância escapa-nos aos olhos no ritmo de uma piscadela, contudo, Derrida adverte: ela é quase e piscante não por causa de uma fraqueza conceitual ou de covardia teórica de algum discurso filosófico, e sim porque a iterabilidade à qual está encadeada permite dar lugar somente a esse estilo de “conceito” que desfaz a oposição simples entre diferença e identidade. A seguir, vejamos como Derrida destrincha a relação iterabilidade – restância:

A iterabilidade supõe uma restância mínima (como uma idealização mínima, embora limitada), para que a identidade do mesmo seja repetível e identificável *em, através e até em vista da* alteração. Porque a estrutura da iteração, outro traço decisivo, implica *ao mesmo tempo* identidade e diferença. A iterabilidade mais ‘pura’ – mas ela nunca é pura – comporta *em si mesma* o afastamento de uma diferença que a constitui como iteração. A iterabilidade de um elemento divide *a priori* sua própria identidade, sem contar que essa identidade só pode delimitar-se numa relação diferencial com outros elementos, e traz a marca dessa diferença. É porque essa iterabilidade é diferencial, no interior de cada ‘elemento’ e entre os ‘elementos’, porque ela fratura cada elemento constituindo-o, porque ela o marca com uma ruptura articulatória, que a restância, indispensável apesar de tudo, nunca é a de uma presença plena: é uma estrutura diferencial que escapa à presença ou à oposição (simples ou dialética) entre a presença e a ausência, oposição de que a ideia de permanência é tributária (DERRIDA, 1991a, p. 76-77, grifo do autor).

Nota-se que a *différance* – com sua força inigualável – determina e regula as correlações que os outros quase-conceitos mantêm entre si. O “espaço” no qual a desconstrução movimentar-se é inteiramente marcado pela influência dessa diferencialidade infinita, portanto, noções como iterabilidade e restância estão sendo o tempo todo atravessadas por um incessante deslocamento que a *différance* é capaz de produzir. Em outros termos, iterabilidade e restância jamais poderão atingir uma estabilidade plena ou presentificarem-se segundo a forma simples da presença a si, o que, absolutamente, as distancia da ideia de permanência que Searle atribuía, equivocadamente, ao texto derridiano.

A leitura sonolenta de Searle – e, conseqüentemente, a interpretação trivial que se seguiu a ela – negligenciou um essencial movimento de *Aac*: a transposição da escrita ao grafema em geral (escritura). Ao desconsiderar esta importante modificação praticada num dos fundamentos

suma, mas com o qual é preciso contar e sem o qual não haveria nem conta nem cálculo, nem princípio de razão que viesse dar conta ou razão (*reddere rationem*), nem ente como tal. Por isso, há *efeitos de resto*, no sentido de resultado ou de resíduo presente, idealizável, idealmente iterável.” (DERRIDA, 2001b, p. 347, grifo do autor).”

do debate em questão, Searle permaneceu “aprisionado” a uma oposição tradicional que já havia sido desconstruída previamente por Derrida: escrita *x* fala/voz. A argumentação de Aac nunca teve a intenção de opor “*written and spoken language*”, como Searle fez parecer, nem planejou tornar a permanência textual um critério de distinção entre essas linguagens. A acusação de que Derrida teria confundido iterabilidade e permanência, enfim, não procede.

Restar, afirma Derrida, não significa repousar (*to rest*), a restância não chega ao repouso da permanência. A saber, “[...] a estrutura da restância, implicando a alteração, torna impossível toda permanência absoluta.” (DERRIDA, 1991a, p. 78). Para que algo permaneça ou sobreviva, por exemplo, uma herança, um texto, o fenômeno da repetibilidade é condição de possibilidade, sendo a iterabilidade e a restância “fatores” imprescindíveis ao cumprimento da permanência – ou *sobrevida* – de uma determinada inscrição. Por outro lado, não se segue, de modo necessário, que essa permanência seja consequência direta da iteração. Em suma, J. Derrida decide por uma incompatibilidade total entre permanência e restância; e assim como a disseminação, a restância em geral impossibilita que a calculemos ou a controlemos efetivamente:

O que dizemos no momento não é redutível às notas que o senhor [o interlocutor de Derrida aquando desta fala] toma, ao registro que fazemos, às palavras que pronuncio, ao que disso restará no mundo. O resto do que resta não é calculável dessa maneira. Mas haverá efeitos de resto, frases fixadas no papel, mais ou menos legíveis e reproduzíveis. Os efeitos de resto terão assim efeitos de presença – diferentemente aqui ou ali, de maneira muito irregular, segundo os contextos e os sujeitos a eles relacionados. Dispersão dos efeitos de resto, interpretações diferentes, mas em parte alguma a substância de um resto presente e idêntico a si (DERRIDA, 2001b, p. 347).

Tudo o que temos visto com relação à iterabilidade e seus efeitos precisa ser considerado dentro de suas possibilidades estruturais, mas também tendo em mente o que tais determinações podem ensinar-nos a respeito do herdar: contanto que certas condições estejam sendo atendidas, faz parte da estrutura funcional de uma marca – lê-se “herança” – a possibilidade de continuação no tempo não obstante a inaturalidade e a não presença do ato intencional gerado pelo destinador e/ou emissor presumido. Trata-se de uma eventualidade que nós não podemos deixar de admitir ao analisarmos de perto essas questões. Sabendo que a iterabilidade influencia necessariamente na composição de toda marca, desde o início, então, que a intenção é afastada, cortada, dividida, isto é, impedida de situar-se “[...] plenamente presente a si mesma, na atualidade de sua visada ou de algum querer-dizer.” (DERRIDA, 1991a, p. 83).

A marca – se preferir, a herança – persiste apesar do corte em relação àquilo que a tenha produzido: assim como uma órfã ceifada de mãe e pai é capaz de sobreviver mesmo sem possuir vínculo corrente, direto, pleno e presente com aqueles que a originaram. Derrida havia insistido

em *Aac* no fato de que a “morte” da autoria de uma marca – a ausência da intenção viva, atual, determinada que a animara – não impede o seu desenvolvimento (inclusive, a possibilidade desta “morte” está antecipadamente inscrita na existência da marca) devido à força iterável que opera sobre ela. O dito funcionamento “ideal” da marca procede de acordo com a hipótese de que nós compreendemos *plenamente* o que alguém quis dizer/fazer no âmbito da realização dessas ações – quando alguém realmente diz/faz o que queria dizer/fazer. Porém, Derrida ressalta, toda marca opera sem que conheçamos *plenamente* o que tenha sido dito/feito (escrito, inscrito etc.) a seu respeito por uma autoria, e funciona mesmo que absolutamente não saibamos se existe alguma adequação entre o que alguém conscientemente quis, o que, de fato, fora feito e o que nós todos, enquanto herdeiros/leitores, somos capazes de realizar.

Para J. Derrida, essa “hipótese ideal” é, no fundo, implausível. Devido não a um acidente factual que pode, sempre, vir a “contaminar”, “corromper”⁷⁶, “parasitar” etc. uma circunstância ideal, mas porque a estrutura dessa marca – a qual requer um mínimo de iterabilidade – interdita a hipótese da idealização.⁷⁷ Na mesma proporção em que a iterabilidade autoriza a idealização, ela também impõe-lhe um limite, cortando-a pela própria raiz; se, por um lado, ela assegura que a marca opere para além de um determinado momento, por outro ela expropria, desde o começo, a plenitude ou a presença a si “ideais” da intenção, do querer-dizer:

A iterabilidade altera, parasita e contamina o que ela identifica e permite repetir; faz com que se queira dizer (já, sempre, também) coisa diversa do que se quer dizer, coisa diversa do que se diz e gostaria de dizer, compreende coisa diversa de...etc. Em termos clássicos, o acidente nunca é um acidente. [...] Limitando aquilo mesmo que autoriza, transgredindo o código ou a lei que constitui, a grafia da iterabilidade inscreve de modo irreduzível a alteração na repetição (ou na identificação): *a priori*, sempre já, sem esperar, *at once*, secamente [...] (DERRIDA, 1991a, p. 88-89, grifo do autor).

Com a iterabilidade, portanto, Derrida avança uma ideia que nos permite refletir sobre a questão da herança: a absoluta independência da marca em relação à autoria suposta, uma vez que o seu funcionamento garante uma certa legibilidade e mais o reconhecimento de um código semântico e sintático que a identifica na sua especificidade, sem precisar apelar, em último caso, à intenção

⁷⁶ A corruptibilidade e a dissociabilidade de uma dada estrutura são traços associados e iniciados pela iterabilidade: “Uma corrupção ‘sempre possível’ não pode ser um acidente extrínseco que sobrevenha à estrutura original e pura, purificável do que assim lhe ocorre. É preciso, necessariamente, que a estrutura dita ‘ideal’ seja tal que essa corrupção seja ‘sempre possível’. Essa *possibilidade* faz parte dos traços *necessários* da dita estrutura ideal.” (DERRIDA, 1991a, p. 108-109, grifo do autor).

⁷⁷ No presente contexto, Derrida pensa na idealização nos seguintes termos: como sendo a adequação de um sentido ou significado a si mesmo, de um dizer a si mesmo, do entendimento a uma sentença, a uma marca em geral. Essa adequação dá-se sob a forma idealizada de “[...] uma certa identidade repetível, independente dos acontecimentos factuais na sua multiplicidade [...]” (DERRIDA, 1991a, p. 88).

originária para se ter algum acesso interpretativo a ela. A iterabilidade interdita *a priori* a aceder rigorosamente à plenitude da intencionalidade ou de qualquer outro conceito, pois, como quase-conceito, “[...] só pode ser o que ela é na *impureza* de sua identidade consigo (a repetição altera e a alteração identifica) [...]” (DERRIDA, 1991a, p. 92, grifo do autor). Portanto, não há, jamais, nenhum “retorno às coisas mesmas” toda vez que a iterabilidade está em questão.

Esse quase-conceito singular determina o contorno da idealidade – logo, do conceito em geral e de toda distinção ou oposição conceitual; além disso, ele não deixa intacta nenhuma das oposições filosóficas que regulam a abstração idealizante (estrito/não estrito, literal/irônico etc.) uma vez que contamina, ou seja, apaga o limite linear que atravessa esses valores. Na conjuntura da desconstrução derridiana, a linha que divide a margem não é nunca determinável de maneira rigorosa, assim nenhuma dicotomia é pura e/ou simples. E partindo dessa ideia, Derrida mostra que qualquer marca limitada pelo dito valor “positivo” (“próprio”, “sério” etc.) pode ser citada, imitada, transformada, enfim, utilizada diferentemente, pois que a iterabilidade, estruturalmente dividida ou *diferante* (“*différent*”), é o que condiciona a impossibilidade desses opostos, sejam eles valores “positivos” ou “negativos”.⁷⁸

Um traço único dessa estrutura necessária e universal nomeada “iterabilidade” é que ela autoriza o projeto da idealização⁷⁹ – que implica abstração, purificação e simplificação – porém, ela própria, não se reduz a nenhuma conceitualidade idealizável. Não existe projeto ou processo idealizador sem iterabilidade⁸⁰, contudo, não há idealização possível da iterabilidade devido a um limite interno que a impede de identificar-se plenamente, de recolher-se em si ou junto a si, enfim, de reapropriar-se. É notável que, dentre os diversos indecíveis manejados por Derrida em seu pensamento, a iterabilidade – o surgimento do outro (*itara*) na reiteração – compreende um estatuto excepcional:

Condição de possibilidade e impossibilidade, com todos os paradoxos aos quais nos constrange essa última fórmula, a iterabilidade conserva um valor de generalidade que cobre a totalidade do que se pode chamar de experiência ou relação com qualquer coisa em geral (Searle tem razão de dizer que “o alcance da iterabilidade é invasor” [*“iterability looms large”*] em todos os meus argumentos). Não cobre apenas mas

⁷⁸ Ainda assim, mencionemos esta importante observação de Derrida: “A iterabilidade não é ademais uma condição transcendental de possibilidade que coloca a citação e outros fenômenos (os parasitas, por exemplo) na condição de efeitos condicionados, nem uma essência ou substância que se distinguiria de fenômenos, atribuídos ou acidentais. Tal lógica (clássica) é fraturada no seu código pela iterabilidade.” (DERRIDA, 1991a, p. 139).

⁷⁹ Segundo J. Derrida, o quase-conceito “iterabilidade” – junto dos conceitos formados ou deformados a partir dele – é um “conceito ideal”, sem dúvida, mas também é aquilo que marca o limite essencial e ideal de toda idealização pura, isto é, o “conceito ideal do limite de toda idealização”, e não o conceito de não idealidade.

⁸⁰ Neste ponto, Derrida é afirmativo: não há idealização sem iterabilidade (identificadora), mas, pela mesma razão, em virtude da iterabilidade (alteradora), não há idealização que seja mantida pura, a salvo de toda contaminação.

cobre particularmente o que se chama de experiência intencional. É pressuposta por toda intencionalidade (consciente ou não, humana ou não)(DERRIDA, 1991a, p. 174).

Antes de encerrarmos esse capítulo, não podemos deixar de fazer menção a uma questão de fundo presente na disputa teórica travada por Derrida e Searle: a da legitimidade em relação a uma determinada herança. Em *Limited Inc.*, Derrida ironiza a atitude de Searle em reivindicar para si a herança da *speech acts theory*; reivindicação que visaria a torná-lo o herdeiro legítimo – “dono”, “proprietário” – do pensamento de Austin. Este filósofo estaria, assim, representado, sem saber e sem nunca ter dado o seu consentimento oficial, por um tal herdeiro autoautorizado que pretende a legitimidade da filiação à inacabada teoria. É significativa a observação feita por Derrida acerca do fato de Searle criticá-lo seriamente e com tanto vigor na *Reply* mas ao mesmo tempo não levá-lo a “sério” no que concerne a sua leitura de Austin.

Esse comportamento incoerente parece ser fruto de um ciúme possessivo que Searle tem em relação à herança austiniana: segundo Derrida, um herdeiro autoautorizado é aquele que, na realidade, duvida da legitimidade do que herda, e por isso deseja ser o único a herdar, e inclusive o único, no face a face – ou seja, no confronto – a estar autorizado a criticar, a desenvolver e/ou a romper, se a situação o exigir, com a identificação filial no concernente às teses do mestre/pai, ou até mesmo defendê-lo diante de outros no momento dessa identificação parricida – um gesto conhecido na filosofia ocidental desde Platão, diz Derrida.

A resposta de John R. Searle, a sua *Reply*, conduz Jacques Derrida a pensar que o colega filósofo gostaria de ser o exclusivo herdeiro e crítico legítimo de John L. Austin. O curioso em torno dessa discussão é o seguinte: ao contrário das aparências e a despeito das críticas de Searle de que Derrida teria compreendido e interpretado mal a posição e as principais teses de Austin, o franco-argelino admite que se sente próximo deste último, bem como interessado em sua obra filosófica e devedor dessa problemática, talvez até mais do que Searle que se autoconsidera um, ou melhor, o grande herdeiro e continuador do pensamento austiniano.

A partir de considerações como essas que Derrida arrisca um comentário sobre a relação que certos pensadores possuem com o que se chama de “tradição filosófica”: “Searle escrevera: ‘Seria, penso, uma falha considerar a discussão de Austin por Derrida como o confronto entre duas tradições filosóficas maiores.’”. (DERRIDA, 1991a, p. 176).⁸¹ Em réplica, Derrida afirma

⁸¹ Com relação à citada declaração de Searle, Derrida ressalta dois pontos: 1. O norte-americano menciona o termo “confronto” para falar da relação Austin – Derrida. Isso está de acordo com o que o autor não cessou de dizer na *Reply*: toda a discussão empreendida por Derrida em *Aac* consiste em um confronto que “*never quite takes place*” (“nunca aconteceu exatamente” ou “nunca teve inteiramente lugar”), o que, por parte de Derrida, foi discutido com bastante ironia; 2. Essa hipótese searleana parece falsa a Derrida na medida em que o filósofo não se sente atraído para representar uma “*prominent philosophical tradition*” (1991a, p. 55).

que se sentia, por vezes, mais perto de um pensador como Austin do que de uma certa tradição continental da filosofia da qual Searle herdara diversos gestos e uma lógica que o desconstrutor busca contestar e dismantelar. De acordo com Derrida, Searle ignora essa tradição, ou ao menos pretende não levá-la totalmente em consideração; assim, permanece cegamente prisioneiro dela por manter-se aquém de questões críticas – desconstrutivas e/ou elementares – e repetir algumas de suas posturas mais problemáticas. Por sua vez, Derrida, percorrendo um caminho distinto do trilhado por Searle, pensa ser mais historiador do que um herdeiro menos passivo desta tradição, e, num determinado sentido, julga-se mais estranho em relação a ela.

3 A HERANÇA EN(CENA)

A herança não é uma coisa, qualquer coisa que se recebe em bloco. É preciso, na finitude, interpretá-la, “filtrá-la” deixando-se transbordar por ela; é um dom que eu não posso nem tomar nem compreender na totalidade [...]

Jacques Derrida

A herança é algo de muito complicado e contraditório, trata-se de ser fiel sem dogmatismo e de às vezes contradizer ou construir uma crítica por fidelidade.

Jacques Derrida

3.1 Encenar e ensinar

Derrida não cessou de enfatizar em diversos textos que a desconstrução, embora sempre singular, não é única, quer dizer, se há uma, esta, na verdade, *não é uma só*. Se houver, segundo a irreduzível modalidade do “talvez”, se houver mais de uma, significa que ela fala *mais de uma* língua, por vocação. Para nosso filósofo, esteve claro, desde o início, que deveríamos nos referir a ela no plural, isto é, como “desconstruções”, pois que cada momento dessa experiência ímpar está associado a certas figuras da singularidade, em particular àquelas do idioma. Em diferentes ocasiões, Derrida afirmara que se tivesse de arriscar uma breve definição para as desconstruções como uma palavra de ordem diria: “mais de uma língua” (*plus d’une langue*). Para F. Bernardo (2017), a idiomaticidade da Desconstrução derridiana passa precisamente pela sua atenção, bem como por sua (in)fidelidade, a esta expressão “*plus d’une*”, cuja lógica marca tanto um excesso, uma pluralidade quanto uma falta, uma insuficiência, em virtude de sua relação com a irrupção – e a interrupção, a separação – da alteridade absolutamente outra.

Ao lidar com a desconstrução de Derrida, aprendemos que não devemos nunca renunciar a desconstruir os seus (im)próprios instrumentos. Antes, é preciso saber deslocá-los sem hesitar, substituindo-os por outros, de acordo com as exigências da estratégia em voga. Trata-se de uma infinita tarefa: não sendo uma metodologia, a desconstrução deve impulsionar incessantemente

a crítica dos instrumentos da crítica, assim como a ideia mesma de “crítica”. Em diversas vezes, Derrida buscou mostrar que a desconstrução – a qual não é negativa na sua essência ou ao longo de seu movimento – não é simplesmente uma crítica, uma continuadora da excepcional tradição crítica surgida na modernidade. A necessidade da crítica, do *krinein*, possui uma história a qual Derrida não é completamente estranho, pois, mesmo no momento de fazer “a crítica da crítica”, ele aprecia manter-se (in)fiel a certas heranças importantes para pensar a atividade crítica, como a kantiana e a marxiana, por exemplo.

Ao contrário do que alguns “críticos” acreditam, a desconstrução derridiana mobiliza as heranças, uma vez que herda linguagens, lógicas, perspectivas, sistemas etc., traduzindo-os para o seu (im)próprio idioma singular. Nesse processo, quem herda incumbe-se da responsabilidade de interrogar, reavaliar e selecionar o que é herdado em determinada situação, de modo que este gesto passe a correr o risco de ser (in)fiel a “mais de uma” tradição. Enquanto pensador, Derrida admite que trabalha com algumas tradições filosóficas, e a partir de sua língua, um certo francês, argelino demais para poder ser considerado francês propriamente. Mas essa limitação, ou antes, essa particularidade, em nada obstaculiza que seu pensamento seja assumidamente responsável por “[...] herdar de maneira ativa, afirmativa, transformadora, fiel infiel como sempre, infiel por fidelidade.” (DERRIDA, 2001b, p. 336).

Este capítulo não irá tratar de toda aparição/inscrição do quase-conceito “herança” pelos textos de Derrida, nem pretende dar conta da totalidade de suas implicações e/ou possibilidades de significação – afinal, não seria coerente com o pensamento da desconstrução tentar apreender inteiramente uma noção, tornando-a um conceito fechado em si mesmo. O recorte que fazemos aqui compreende, sobretudo, alguns textos onde o tema em questão aparece com uma frequência maior, seja diretamente ou de maneira transversal, em meio a outros debates que eventualmente o referenciam. Estando a par dessa decisão – e dos riscos que lhes são inerentes –, pretendemos situar *em cena*⁸² certas aparições deste quase-conceito.

A escolha por essa palavra – “cena” – não é feita fortuitamente, visto que ela detém uma importância para Derrida e a desconstrução devido às suas significações variadas: em ambientes de espetáculo, uma cena *literalmente* significa o local no qual uma história é representada pelos artistas/personagens, ou seja, o cenário onde uma trama se desenrola; uma cena pode ser a ação ou o fato que desperta nossa atenção e interesse, ou simplesmente o conjunto do que se oferece

⁸² Segundo Solis (2009), admitindo por analogia o conceito de *cinograma* do arquiteto e escritor Bernard Tschumi, o qual configura cenas em movimento e sucessão, a desconstrução trabalha com a ideia de que o espaço de questões a serem analisadas compreende um conjunto de cenas em andamento constante, porém autônomas e independentes umas das outras, uma vez que respeitam a descontinuidade e o deslocamento e, como consequência, a possibilidade de combinações e fragmentações múltiplas.

à vista; uma cena pode ser também toda situação concernente ao desenvolvimento de um enredo ou uma narrativa etc., seja a plenitude de uma representação ou apenas uma parte sua; cena quer dizer, inclusive, um acontecimento que apresenta-se enquanto desagradável, escandaloso, falso, fingido, inconveniente; em suma, uma cena é tudo o que acontece diante de alguém que observa. Em alguns textos de Derrida encontramos cenas onde a herança está implicada, e é a partir delas que buscaremos entender um pouco mais acerca dessa experiência e do que se organiza a tendo como base para reunir-se em forma de quase-conceito.

Ao entrar em cena, a herança, agora sim a protagonista de sua história, começa a encenar os seus (im)próprios traços: criando e/ou “fazendo uma cena”, a herança impressiona, posiciona e representa o que tem de singular. Através dessa encenação, algo a seu respeito é-nos ensinado. A distância entre encenar e ensinar é menor do que, *a priori*, se imagina. O encenado passa a ser, então, ensinamento igualmente.

3.2 Cenas espectrais

A primeira das cenas que aqui evocamos para falar sobre a herança não poderia ser outra senão aquela que aparece nos *Espectros de Marx*. Este importantíssimo texto de Derrida é fruto de uma conferência pronunciada em abril de 1993 na Universidade da Califórnia. Nesta ocasião, discutia-se a respeito de um destino possível para os marxismos em um mundo pós-Guerra Fria, formalmente marcado pela suposta vitória do capitalismo neoliberal. Partindo de uma discussão na qual o pensamento de Marx está colocado em jogo – e sob jugo –, Derrida descreve a herança em relação às categorias temporais tradicionais: passado, presente e futuro (ou porvir). Fazendo isso, a propósito de uma certa política das gerações – logo, da herança e da memória –, o filósofo introduz o quase-conceito de *espectro*: sem essência, existência ou substância, o espectral nunca esteve/foi, está/é ou estará/será presente enquanto tal.

No *Exórdio* dos *Espectros*, Derrida apresenta a ideia do “aprender a viver” enquanto um exemplo extraordinário a ser ensinado e seguido:

[...] aprender a viver *com* os fantasmas [espectros], no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca (DERRIDA, 1994, p. 11, grifo do autor).

Ordem, porém, também, simples tentativa, o “aprender a viver” engaja questões relativas à vida, à morte e ao que acha-se na divisa entre elas – aqui representado pela experiência espectral e/ou fantasmal. Essa modalidade outra de relação remete-nos a certos outros que não estão presentes propriamente. Segundo Derrida, não há ética ou política efetivamente *justa*, pensável e possível sem reconhecer, por princípio, “[...] o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão [por] aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido.” (DERRIDA, 1994, p. 11, grifo do autor). Nesse sentido, ao assumirmos algum legado nos tornamos responsáveis por alguma coisa que encontra-se para além do presente vivo.

O espectral subverte o tempo tradicionalmente pensado sob as modalidades da presença: presente passado, presente atual (“o agora”) e presente futuro. Ele desajunta/desajusta esse tipo de temporalidade, visto que a sua lógica excede toda a presença enquanto presença a si. Furtivo, intempestivo, o aparecimento espectral escapa ao cálculo temporal que diariamente realizamos; seu tempo concerne a uma certa “não contemporaneidade a si do presente vivo” e sua lei regente é a disjunção temporal. O espectral exige outra logicidade⁸³ para ser (re)pensado, ainda que esta possa parecer paradoxal: “Voltada para o porvir, indo em sua direção, vem também daí, provém *do porvir*.” (DERRIDA, 1994, p. 12, grifo do autor). Na medida em que os espectros e a herança operam com a “retenção temporária” do passado e do futuro *simultaneamente* em um “presente” – que não é o “presente vivo” da comum linearidade temporal –, são quase-conceitos sinônimos usados na referência de uma tal situação.

A desordem do tempo ordena que discutamos a aparentemente estabilizada relação entre passado, presente e futuro, de maneira que essas modalidades confundam-se e/ou contaminem-se colocando em jogo – sob risco – as diferenças, a interrupção e a suspensão destas identidades pressupostas: “Mesmo se do porvir é a sua procedência, este porvir deve ser, assim como toda procedência, absolutamente e irreversivelmente passado. ‘Experiência’ do passado como porvir [...] para além de toda modificação de um presente qualquer.” (DERRIDA, 1994, p. 12). Nesta trama, os espectros, assim como a herança, não são alguma coisa que se dá na forma de um ente presente. Todavia, apesar dessa aparente dificuldade de lidar com os espectros, afirma Derrida: “*É preciso* contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que são mais de um: o *mais de um*.”⁸⁴ (DERRIDA, 1994, p. 13, grifo do autor).

⁸³ Para J. Derrida, a lógica espectral é, de fato, uma lógica desconstrutiva, pois é no âmbito da espectralidade – ou da fantasmalidade – que a desconstrução encontra o “lugar” mais hospitaleiro a ela, justamente no rastro que marca com antecipação a ausência de um presente.

⁸⁴ Em *Espectros de Marx*, Derrida explicita que esse “mais de um” diz respeito tanto a pluralidade quanto a recusa da unidade: “*Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe – mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião” (DERRIDA, 1994, p. 17, grifo do autor).

Segundo Derrida em *Espectros*, o espectro encontra-se, talvez, entre o corpo e o espírito; pode ser visto como uma aparição ou manifestação deste último (“incorporação paradoxal”) na forma carnal e fenomenal⁸⁵. De difícil nomeação, existe uma ambivalência na noção de espectro – nem alma nem corpo, mas, ao mesmo tempo, alma e corpo: *almacorpo*, para utilizar um termo cunhado por Solis (2014, p. 149) – que está em sintonia com a dimensão aporética dos discursos aliados à desconstrução derridiana. Ainda que haja proximidades entre o espectro e o espírito, estes não possuem equivalência; com efeito, não sabemos precisamente o que têm em comum, ou melhor, se *presentemente são*: “É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência.” (DERRIDA, 1994, p. 21, grifo do autor). O “objeto” em questão, esse “estar mas na verdade não estar-aí de um ausente”, não pertence à ordem daquilo que acreditamos saber conforme as normas do saber. O espectral desafia até a mais inflexível e fundamental ontologia.⁸⁶

Não podemos propriamente tocar ou visualizar o espectro, contudo, este faz-se sentir na medida de sua insistência. Além disso, não é simplesmente esse invisível-visível que possamos vislumbrar, mas uma “coisa” que nos concerne e nos observa/vigia sem nenhuma possibilidade de reciprocidade, pois é um *absolutamente outro* que não pode nem tem como nos responder, a despeito de endereçar-se a nós. Eis uma dissimetria espectral que dessincroniza a alteridade espelhada: “Esta Coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí.” (DERRIDA, 1994, p. 22). Derrida chama este fenômeno *efeito de viseira*: somos incapazes de ver quem nos assiste, entretanto, podemos sentir sua visita. Por outro lado, este “quem” não é determinado imediatamente enquanto consciência, ego, pessoa, sujeito etc., e sim como alguém na condição de *algum outro* que nos vê e pelo qual nos sentimos vigiados.

Derrida elucida: “Que nos sintamos vistos por um olhar com que sempre será impossível cruzar, aí está o *efeito de viseira*, a partir de que herdamos a lei.” (DERRIDA, 1994, p. 23, grifo

⁸⁵ A carne e a fenomenalidade conferem ao espírito sua aparição espectral, no entanto, enquanto espectro o espírito desaparece no ato desta aparição mesma. Por essa razão que a incorporação é, por princípio, paradoxal. O espectro é alguma coisa visível, mas da ordem de um invisível visível. Trata-se da visibilidade de um “corpo” que não está presente em carne e osso nem é tangível. O espectro ou o fantasma (*phantom*) preserva a referência ao fenômeno, aquilo que aparece para uma visão à luz da claridade do dia. No caso da espectralidade – ou da fantasmalidade –, alguma coisa torna-se quase visível apenas na medida em que este coisa não é precisamente visível. Para J. Derrida, isso refere-se a uma visibilidade noturna.

⁸⁶ Acerca disso, Jacques Derrida cunhou a expressão “*hantologie*”: derivada da junção do verbo “*hanter*” (obsidiar = assediar, espiar, perturbar, seguir etc.) com “*ontologie*” (literalmente ontologia). Juntas, elas formam *hontologia* com h (a tradução brasileira utilizada optou por *obsidiologia*). A hontologia diz respeito a uma lógica espectral da obsessão, da repetição (sempre do outro em virtude da singularidade). Ela é mais extensa e poderosa que a habitual ontologia – ou o pensamento do ser – uma vez que a compreende *incompreensivelmente*, assim como as suas áreas particulares (a escatologia e a teleologia). Entretanto, por que ela não as compreende totalmente? Derrida pergunta: “Como *compreender* efetivamente o discurso do fim ou o discurso sobre o fim? A extremidade do extremo poderá alguma vez estar compreendida?” (DERRIDA, 1994, p. 26, grifo do autor).

do autor). Lei da anacronia, pois que o espectro, estando fora de sincronia, jamais corresponderá absolutamente ao nosso olhar; podendo ser da ordem de uma geração, de mais de uma inclusive, o espectral é orientado segundo uma anterioridade dissimétrica infinita. Essa ideia apresenta-se na relação com a herança também. Somos herdeiros evidentemente porque outros vieram antes de nós; somos diante desses outros, devido a eles, todavia, impossibilitados de uma efetiva troca com eles. Isso dá-se em razão de uma diferença geracional irreduzível e da dissimetria que opera nessas relações. Assim, nunca poderemos resolver totalmente essa dívida imprescritível, apenas continuar respondendo a ela.

Ao chegarem, os espectros impõem heranças legadas por todos os que vieram antes. Em relação a isso, cabe-nos como tarefa decidir o que fazer com essas imposições. A filosofia serve como exemplo para pensarmos essa problemática: enquanto um amplo e complexo domínio do saber, a filosofia incorpora inúmeros pensamentos, possibilidades, sistemas, tradições etc., aos quais devem responder todos aqueles que se engajam na árdua atividade que consiste em estudar o pensamento filosófico. Obviamente é humanamente impossível responder por tudo aquilo que é produzido no campo da filosofia, assim como não assimilamos automaticamente esses saberes que são apresentados. Assumir e responsabilizar-se por determinada filosofia, desta ou de outras gerações, depende de um acolhimento criterioso, interessado e seletivo desse legado.⁸⁷

Em *Espectros*, a questão da herança aparece sobretudo no contexto da relação de Derrida com o futuro do pensamento marxiano. Segundo o autor, a herança marxiana é determinante de maneira profunda na contemporaneidade que vivemos:

Será sempre um erro não ler, reler e discutir Marx. Isto é, também alguns outros – e para além da “leitura” ou da “discussão” acadêmica. Cada vez mais será um erro, uma falta de responsabilidade teórica, filosófica, política. Uma vez que a máquina de dogmas e os aparelhos ideológicos “marxistas” (Estados, partidos, células, sindicatos e outros lugares de produção doutrinária) se encontram em curso de desaparecimento, não temos mais desculpas, somente álibis, para desviar-nos desta responsabilidade. Não haverá futuro sem isto. Não sem Marx, não há futuro sem Marx, sem a memória e sem a herança de Marx: em todo caso, de um certo Marx, de seu gênio, de um ao menos de seus espíritos (DERRIDA, 1994, p. 29-30).

Essa afirmação categórica de Derrida fundamenta-se a partir da releitura que este faz de grandes textos marxianos, como, por exemplo, o *Manifesto Comunista* (em colaboração com F. Engels), uma obra significativa que desde a sua frase de abertura evoca a figura do espectro. Ele justifica

⁸⁷ Nesse sentido, *em* Derrida e *para* Derrida, herdar não significa simplesmente apropriar-se de alguma informação, filiar-se a uma tradição qualquer ou puramente receber/recepcionar algum arquivo/bem fixo e localizável. Segundo Derrida, a herança implica decisão, escolha, responsabilidade, seleção ativa e crítica, sejam estas ações conscientes e deliberadas ou não.

sua posição ressaltando que a lição ali apresentada parece necessária e urgente para a atualidade do mundo.⁸⁸ Assim como muitos pensadores de sua geração, Derrida alimentou-se naturalmente da diversificada herança marxiana, embora somente nos *Spectros* que essas influências tenham se tornado transparentes. Contudo, devemos dizer, na década de 1950, Derrida já trabalhava em torno da ideia de legado com suas implicações práticas e teóricas.

Conforme Derrida, devemos refletir sobre toda herança partindo de sua heterogeneidade necessária e radical, que é uma marca própria da diferencialidade não-opositiva e irreconciliável com o pensamento dialético – em suma, a *différance*. Na sequência, citemos uma esclarecedora e importante passagem de *Spectros* que aborda diretamente essa questão:

Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesmo. 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 a 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 serás capaz?” (DERRIDA, 1994, p. 33, grifo do autor).

De modo semelhante aos espectros, a herança, aliás, as heranças são, sempre, “mais de uma” e, ao mesmo tempo, “menos de uma”. Elas carregam consigo não somente a marca da pluralidade, mas também a da renúncia à unidade. Nesse sentido, uma herança não consiste em um depósito ou uma reserva situada em lugar predeterminado. Para Derrida, esta metáfora é paralisante, pois redireciona nosso pensamento para a lógica da metafísica da presença, ou seja, da *precisão*. Ao contrário, a noção de herança, derridianamente pensada, busca desconstruir essa fixidez que há na pretensa constituição definitiva das coisas que nos são legadas.

Consideremos esta cena proposta por J. Derrida na entrevista *Echographies of television – filmed interviews* de 1993, porém, publicada somente em 1996: suponha que, um dia, alguém ganhe na loteria ou receba um capital sem ter ciência de onde proveio. A princípio, Derrida não chamaria isso de herdar, pois seria necessário que este bem fosse ligado à alguma linguagem, a algum nome ou, ao menos, a uma posição – de pensamento, espaço-temporal etc. – que é sempre

⁸⁸ Contudo que, diz Derrida, consideremos as advertências de Marx e Engels a respeito da historicidade irreduzível e do “envelhecimento” possível de seus textos: “Que outro pensador, em tempo algum, esteve atento para esse fato de forma tão explícita? Quem jamais invocou a *transformação*, ainda por vir, de suas próprias teses? Não somente por obra de algum enriquecimento [fundamental e] progressivo do conhecimento, que em nada mudaria a ordem de um sistema, mas a fim de levar em conta, uma outra conta, os efeitos de ruptura ou de reestruturação? E a fim de acolher antecipadamente, para além de toda programação possível, a imprevisibilidade dos novos saberes, das novas técnicas, das novas distribuições políticas?” (DERRIDA, 1994, p. 29, grifo do autor). Esses questionamentos tornam evidente como o pensamento marxiano esteve sempre aberto à possibilidade de reinvenção da sua herança.

singular; além disso, deve endereçar-se a nós enquanto singularidade também, convocando-nos respostas a *esse* herdado: “Uma herança não é simplesmente um bem recebido; é uma atribuição de fidelidade, uma injunção para responsabilidade.” (DERRIDA, 2002, p. 87, tradução nossa).⁸⁹ As heranças pressupõem marcas singulares⁹⁰ como discursos, linguagens, lugares etc. deixados para as gerações vindouras, e é através destas marcas únicas que elas acabam sendo transmitidas com o decorrer do tempo.

Um legado é, em si, heterogêneo⁹¹ e, por vezes, conflitante em relação ao que o constitui. O seu discurso é enigmático e impõe-nos a contínua tarefa de desvendamento, isto é, de criação, interpretação ou reinvenção do secreto – aquilo que não se conhece plenamente – que apresenta-se como sendo “desconhecido”. Ademais, Derrida reconhece que a reafirmação de uma herança diz respeito, *unicamente*, e assim como a memória, à condição de finitude, pois que todo infinito não pode herdar nem ser herdado. Portanto, a injunção que diz “escolhe e decide no que herdadas” jamais poderá ser una, posto que, a cada nova situação, ela pode agir de uma determinada forma, diferir-se diversas vezes e falar com distintas vozes.

Mesmo quando alguém encontra-se destinado e/ou prometido ao herdar, não há garantia de que este seja um destinatário privilegiado disso que chega como doação e sobre o qual possa, meramente, aceitar ou recusar. Vir a ser herdeiro implica assumir uma imposição – ou injunção, se atermo-nos a palavra comumente utilizada por Derrida –, a qual reivindica na mesma medida em que concede/doa. Não se trata, aqui, de exclusivamente ser afetado por alguma herança, mas sim de ser convocado, intimado, solicitado a responder por ela. Existe uma diferença importante entre herdar e ser afetado: este não gera nenhuma expectativa para além da experiência afetiva-subjetiva, enquanto o herdar suscita nos afetados certo senso de responsabilidade pelo o que se herda, de modo a fazê-los querer responder e tomar decisões diante disso que os acomete. Essas questões de herança implicam na responsabilização a partir de algo e/ou alguém. Em *Espectros*,

⁸⁹ O texto em língua estrangeira é: “An inheritance is not simply a good I receive; it is an assignation of fidelity, an injunction to responsibility.” (DERRIDA, 2002, p. 87).

⁹⁰ O herdar não limita-se a possuir algum bem ou, por exemplo, dispor de alguma habilidade técnica. Não herdamos nada que seja considerado universal. Alguém poderia apossar-se de um dado objeto, apresentar-se como sendo seu comprador, comprá-lo efetivamente, entretanto, isso não significaria herdá-lo. Para haver herança é imprescindível que haja transmissão de uma singularidade à outra através de uma filiação que, por sua vez, implicaria afetividade, linguagem e memória: “Sem singularidade, não há herança. A herança institui nossa própria singularidade a partir do outro que nos precede e cujo passado permanece irreduzível.” (DERRIDA, 2002, p. 86, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “Without singularity, there is no inheritance. Inheritance institutes our own singularity on the basis of another who precedes us and whose past remains irreducible.” (DERRIDA, 2002, p. 86).

⁹¹ Como vimos, as heranças são sempre “mais de uma”, e esse “mais de um” parece ser “originário”. Para Bernardo, os legados assumidos por Derrida – a saber, o bíblico e o helênico-latino – são *mais que plurais*: ambos são também “mais que um” (lê-se: vários), pois possuem uma heterogeneidade estrutural que os impede de cristalizarem-se em torno de uma uni-identidade. Nesse sentido, J. Derrida é “fiel” a “mais de um” legado: o bíblico pela via messiânica e o helênico-latino através de *khôra*.

Marx e Shakespeare, por exemplo, são duas figuras privilegiadas por Derrida em sua exposição do problema da herança, entretanto, essas reflexões poderiam ser estendidas facilmente a outros corpos pensantes.

Inspirado num texto de Blanchot, Derrida alude a expressão “desde Marx” mencionando que esse “desde” designa sempre o lugar no qual se está engajado – de onde parte ou referencia-se. Indica, portanto, um espaço e um tempo que nos são precedentes ao mesmo passo que, nessa referência, situa-os perante nossa imediata compreensão. Espectralmente marcada, a preposição *desde* referencia, triplamente, o que nos antecede, o que está diante/em frente e o que ainda está para/por vir:

Desde o porvir, portanto, desde o passado como porvir absoluto, desde o não saber e o não advindo de um acontecimento, do que falta ser (*to be*): fazer e decidir (o que significa primeiramente, sem dúvida, o “*to be or not to be*” [ser ou não ser] de Hamlet – e de todo herdeiro que, digamos, venha a jurar diante de um fantasma) (DERRIDA, 1994, p. 34).

Segundo a leitura de Derrida, nessa parte dos *Espectros*, não é possível entender o “desde Marx” sem entender o “desde Shakespeare”⁹². O disparate entre as personalidades separadas no espaço e no tempo seria solucionado por meio do desajuste temporal da espectralidade: o deslocamento do presente, um tempo radicalmente disjunto⁹³ – sem dialética e/ou oposição negativa – incapaz de assegurar uma conjunção definitiva. “*The time is out of joint*” é a conhecida frase retirada da peça *Hamlet* que resume a temporalidade naturalmente disjunta da desconstrução⁹⁴, assim como a da herança, duas mediadoras entre o que não é mais e o que ainda não é. A disjunção pressupõe sempre um afastamento do outro.

A seguir, Derrida examina uma cena importante na peça: aquela na qual Hamlet lamenta sobre seu próprio destino trágico. Ao constatar que a época, a história, o mundo e o tempo estão “*out of joint*” (desconjuntados, desvirtuados, fora de lugar, tortos etc.), o protagonista reconhece seu sinistro dever de endireitá-los (“*to set it right*”) e pô-los ordenados novamente. Assombrado pelo fantasma paterno que lhe impusera essa importante tarefa, Hamlet resolve responsabilizar-

⁹² Derrida relaciona as figuras de Marx e Shakespeare porque reconhece que o pensador alemão foi frequentemente inspirado pelo dramaturgo inglês. A teatralização marxiana da Europa moderna possui elementos shakespearianos, o que torna Marx um “descendente indireto” – enfim, herdeiro – de Shakespeare.

⁹³ À presença do presente pertence a *adikia* (a disjunção) – ou a injustiça, disse Nietzsche: “A disjunção na presença mesma do presente, essa espécie de não contemporaneidade do tempo presente a ele mesmo (essa intempetividade ou essa anacronia radicais, a partir de que tentaremos aqui *pensar o fantasma*) [...]”. (DERRIDA, 1994, p. 43, grifo do autor).

⁹⁴ A desconstrução derridiana provém de uma certa “anacronia disjuntiva”, pois que seu tempo não é o tempo do presente enquanto presente a si. O espectral, aquilo que transita entre o mundo dos vivos e o dos mortos, o presente e o não presente, singular força desestabilizadora da cognoscível aparição, é desconstrutivo por si só. A lei que rege a herança é anacrônica, descontínua, disjunta, heterogênea – “*out of joint*”, portanto.

se, então, por tal herança que a princípio não havia escolhido, mas já lhe estava destinada. Assim como ele não pôde renunciar a responder o pedido de seu falecido pai, nós, também, precisamos saber tratar com espectros⁹⁵ se, realmente, quisermos herdar determinadas coisas: “Não se herda nunca sem se explicar com o espectro e, desde então, com *mais de um* espectro. Com a falta mas também a injunção de *mais de um*.” (DERRIDA, 1994, p. 39, grifo do autor).

A herança é uma consequência desencadeada espectralmente, conforme demonstra essa passagem shakespeariana. Do mesmo modo que Hamlet, participamos dessa condição enlutada, finita, mortal, necessariamente passiva, secundária: instância que resulta na expectativa pela fala do outro, para, posteriormente, segui-la, e falar na sua vez, como que respondendo à antecedente, predecessora ou primeira escritura. Segundo F. Bernardo (2011, p. 254), em um belíssimo texto, essa é a destinação de tudo aquilo que é finito – do herdeiro ou simplesmente do vivente humano; o caminho, a direção, o futuro, o por vir, o propósito (último) daqueles que *sempre vêm depois*, portanto, que vem a seguir...

Ainda a propósito da sentença “*The time is out of joint*”, Derrida pergunta: “Como pode [alguma coisa] estar presente, de novo, quando seu tempo não está mais presente?” (DERRIDA, 1994, p. 73). Esse enigma da continuidade pode ser respondido por meio do trabalho da herança, pois há nele uma dimensão performativa que subverte a décima primeira afirmação das famosas *Teses sobre Feuerbach*⁹⁶ de Marx: um tipo singular de interpretação que transforma na medida que interpreta/performatiza/reafirma, transformando tão radicalmente quanto preciso. Isso seria também “fiel” a certo espírito/legado marxiano que, desde o princípio, convida à renovação:

A herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. [...] Todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: *or not to be*) são questões de herança. Não há nenhuma devoção passadista em lembrá-lo, nenhum sabor tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, é o caso, unicamente, de interpretações da estrutura da herança. *Somos* herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não (DERRIDA, 1994, p. 78-79, grifo do autor).

⁹⁵ Um espectro é um retornante, não há como controlar as suas idas e vindas porque ele começa por retornar, afirma os *Espectros*. Ainda assim, é necessário aprender a lidar com eles. Segundo Derrida, os *scholars* não sabem dirigir-se aos espectros. Esses “especialistas” não acreditam em fantasmas nem no dito “espaço virtual da espectralidade” pois basta olhar/observar para saber. Um *scholar* permanece, portanto, preso ao binômio da objetividade. Contudo, Derrida parte de uma possibilidade posta em cena – encontro de Hamlet com o fantasma de seu pai – para introduzir o espectro enquanto alguma coisa possível. Ao mesmo tempo que “irreal”, no sentido de não ser conforme à ordem do binômio real/não real, o espectro é poderoso e virtualmente mais eficaz do que uma viva presença.

⁹⁶ Aquela na qual Marx diz que os filósofos de todos os tempos *apenas* interpretaram o mundo de diferentes modos, quando, na realidade, o mais relevante seria transformá-lo.

Neste ponto, Derrida estabelece uma equivalência entre ser e herdar. Para o filósofo, ser é, portanto, sinônimo de “ser herdeiro”, a saber: alguém endividado e enlutado originariamente, como o são todos os herdeiros. Herdar quer dizer, então, ser; se somos herdeiros, não recebemos nem temos uma herança, e sim *testemunhamos*: “Testemunhar seria testemunhar do que *somos* à medida que *herdamos*, e aí está o círculo, aí está a oportunidade ou a finitude, herdamos isto mesmo que nos permite dar testemunho.” (DERRIDA, 1994, p. 79, grifo do autor). Foi Hölderlin quem chamou “isto” de *linguagem* – aquilo que é herdado, transmitido, porém nunca apropriado absolutamente. De acordo com Derrida em *Echographies of television* (2002, p. 122), apropriar-se – ou melhor, *ex-apropriar-se* – de um legado não lhe dá nenhum direito de propriedade sobre ele, mas o de administrá-lo enquanto espera por sua (re)transmissão.

Marx e o marxismo foram tomados por metonímias nos *Espectros* para referir-se ao que Derrida chamou de “estado da dívida”. Um legado não poderia ser calculado conforme os termos de um inventário exaustivo, estatístico e estático. Herdar/legar significa muito mais do que fazer uma mera contabilidade daquilo que profundamente nos marca:

Tornamo-nos contadores por meio de um compromisso que seleciona, interpreta e orienta. De forma prática e performativa. E por meio de uma decisão que começa por se tomar, como uma responsabilidade, nas redes de uma injunção já agora múltipla, heterogênea, contraditória, dividida – logo, de uma herança que sempre guardará o seu segredo (DERRIDA, 1994, p. 127).

Aqui deve haver resposta perante o que fora deixado por alguém, mas sem garantia nem simetria de que essa herança permanecerá inalterável em sua forma e/ou em seu conteúdo. O equivalente do herdar, no pensamento derridiano, é sempre acolher e escolher responder a um legado, dando porvir a partir de seu passado, respondendo-lhe e respondendo por ele, assumindo o dever ou a responsabilidade de guardá-lo, reinventá-lo, transformando uma certa memória, dada a abertura estrutural do seu impróprio *corpus*.⁹⁷

Quanto mais uma determinada época está “*out of joint*”, afirma Derrida, mais necessário se faz um apelo ao que nos antecede. A convocação de “espíritos predecessores” consiste em um empréstimo: ao evocarmos o passado, através dessas espectrais figuras, confiamos e creditamos a elas esta possibilidade de reinvenção/renovação que o trabalhar uma herança nos exige:

⁹⁷ A heterogeneidade radical de uma herança não se pode nunca juntar em uma unidade; não há uma única coisa a se herdar, mas múltiplas escrituras – escritas, vozes – que retornam: “Não há herança sem apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante; é por essa razão que distinguimos vários espíritos.” (DERRIDA, 1994, p. 124). E estes são todos heterogêneos em si mesmos, assim como suas injunções.

Mas uma fronteira instável e apenas visível atravessa essa lei do fiduciário. Ela passa entre uma paródia e uma verdade, mas uma verdade como encarnação ou repetição viva do outro, uma revivescência regeneradora do passado, do espírito, do espírito do passado de que se herda. A fronteira passa entre uma reprodução mecânica do espectro e uma apropriação tão viva, tão interiorizante, tão assimilante da herança e dos “espíritos do passado”, que outra não é senão a vida do esquecimento do materno, para fazer viver em si o espírito (DERRIDA, 1994, p. 150).

Passagem de uma herança a outra. A apropriação viva de um espectro – cultura, espíritos, ideais, línguas etc. –, a sua assimilação por parte de um sucessor já é uma forma de herança, ainda que nem sempre trabalhada. O espectro funciona como uma “pré-herança” que precisa ser esquecida o suficiente para poder, efetivamente, haver herança. Nesse sentido, é necessário atravessar essa pré-herança a fim de podermos apropriarmo-nos de uma vida nova.

Enquanto espectro, a herança nos obsidia⁹⁸, sentimos sua presentificação, reconhecemo-la, entretanto, isso não significa que a assumimos de imediato. Ela é recorrente, um “retornante” que pode ou não repetir-se amigavelmente. Nesses termos, a frequentação do espectro *assombra* também. A dimensão ético-política da herança ordena que aprendamos a viver e a conviver com espectros, queiramos ou não, assumidamente, decididamente ou, de modo paradoxal, negando-os simplesmente, todavia reafirmando-os nesse gesto excludente. Considerando que não há uma uniformidade na elaboração do herdar, essa prática reconfigura-se a cada inédita situação:

Uma herança não sendo nunca natural, pode-se herdar mais de uma vez, em lugares e em momentos diferentes, optar por esperar o momento mais apropriado, que pode ser talvez o mais intempestivo – escrevê-la segundo diferentes *linhagens*, e assinar assim com mais de um *alcance* (DERRIDA, 1994, p. 223-224, grifo do autor).

3.3 Um trabalho (des)contínuo...

Antes de encerrar 1998, Derrida concedera uma entrevista para a rádio *France Culture* cujo título é *Em voz nua* (“*À voix nue*”). Na ocasião, diversos temas foram refletidos por Derrida e dentre eles a herança. O contexto da pergunta deu-se em torno da circunstância de acolhimento da obra derridiana por estrangeiros não franceses, tendo em vista, sobretudo, a sua recepção nos

⁹⁸ A chegada determinante do espectral no campo do pensamento permitiu a Derrida pôr em prática a desconstrução da ontologia tradicional: “Obsidiar não quer dizer estar presente, e é preciso introduzir a obsessão na construção mesma de um conceito. De todo conceito, começando pelos conceitos de ser e de tempo. Eis o que chamaríamos, aqui, uma obsidiologia (*hantologie*). A ontologia não se opõe a isso senão em um movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração.” (DERRIDA, 1994, p. 214).

Estados Unidos. A esse respeito, Derrida respondera que um tal acolhimento é, de certa maneira, contraditório, pois veio acompanhado de muitas rejeições, de uma certa “guerra” ao redor dele e dos trabalhos associados ao seu pensamento, ao passo que em alguns países que não possuem relação direta com os Estados Unidos esse acolhimento revelara-se mais generoso.

O encontro de Derrida com escritores, intelectuais e pensadores de outros países em vias de democratização fora significativo para seu próprio pensamento, uma vez que pôde constatar na prática a apropriação criativa e a influência das heranças legadas pelos inúmeros movimentos filosóficos surgidos na França das décadas de 1960 e 1970. A elaboração teórica desse período singular fornecera, aos olhos de Derrida, uma efervescente matéria-prima para certos países que vinham se abrindo democraticamente, e esse material os permitira resolver problemas e elaborar novas questões que estivessem ao nível de sua presente situação. Nesse sentido, as experiências de pensamento observadas por J. Derrida em lugares como a África do Sul e a América Latina, por exemplo, são apropriações das heranças que ele e outras pessoas legaram para a posteridade do pensamento mundial/universal.

Na sequência, a entrevistadora ressaltara que a questão da herança coloca-se de maneira muito realista para um pensador, pois existem aqueles que “fazem escola”, ou seja, que pensam naquilo que deixam enquanto herança. A isso, Derrida responde dizendo que um primeiro leitor já poderia ser considerado herdeiro, no entanto, pensa também que a herança põe-se como uma inevitável questão a partir do momento em que o indivíduo que deixará legado dá-se conta e/ou percebe que não é capaz de controlar essa coisa:

A condição para que possa haver herança é que a coisa a herdar [legar], aqui o texto, o discurso, o sistema ou a doutrina, já não depende de mim, como se eu tivesse morrido no fim da minha frase [antes ainda de assinar um pensamento]. Por outras palavras, a questão da herança deve ser a questão deixada ao outro; a resposta cabe ao outro. Não podemos interrogar-nos sobre o que o outro fará, mas o que devemos desejar é que a resposta seja a do outro e não a minha, que não seja ditada por mim, e que o outro, ainda que esteja sob a autoridade ou sob a lei do meu testamento por exemplo, não se determine senão por si próprio (DERRIDA, 2004b, p. 56, acréscimo do autor).

Junto a essa espécie de renúncia, Derrida aproveita a oportunidade para destinar um aviso aos que já são e aos que futuramente poderão vir a ser seus herdeiros: deseja que estes se constituam como herdeiros *livremente*, porque se o fizessem somente para cumprir alguma obrigação, estes não seriam exatamente herdeiros, mas talvez burocratas ou cumpridores da lei. Para J. Derrida, é preciso renunciar a estar por trás do que diz, escreve ou faz a fim de que seus herdeiros possam ter a abertura e a liberdade para herdar sem se preocupar com a autoridade do mestre.

Essa é uma das razões, segundo o próprio autor, do porquê não ter criado ou feito escola em torno de sua desconstrução. Derrida sentia que aqueles que “herdam” simplesmente porque pertencem a uma certa escola não seriam verdadeiramente herdeiros, pois apenas sabem aplicar, receber e reproduzir escolarmente doutrinas e modelos previamente assimilados. Os autênticos herdeiros – aqueles que qualquer pensador poderia desejar para si – são os que souberam romper suficientemente com a dita origem, o pai, o testador, enfim, o escritor ou o filósofo que herdara para poder seguir o seu caminho singular, contra-assinando (n)as heranças de quem o inspirara: “Contra-assinar é assinar outra coisa, a mesma coisa e outra coisa para fazer advir outra coisa. A contra-assinatura supõe em princípio uma liberdade absoluta.” (DERRIDA, 2004b, p. 57).

Constata-se, aqui, o retorno da questão da (in)fidelidade no pensamento desconstrutivo: conforme Derrida, só há fidelidade possível para quem, paradoxalmente, possui a liberdade de vir a ser infiel, pois é partindo dessa (in)fidelidade que assumimos concretamente uma herança, entregando-nos a ela, fazendo-a respirar sob uma atmosfera renovada. Se herdar consistisse, tão somente, em preservar arquivos, coisas “mortas” e rerepresentar o que acontecera, isso não seria chamado de herança, ao menos não segundo os termos que Derrida propusera. É necessário que os herdeiros aprendam a deslocar (in)fielmente as heranças para um lugar diferente, outro, pois assim estariam reinventando-as.

O que impelira Derrida a continuar incessantemente refletindo sobre a herança foi o fato dele pertencer a um grande número de filiações. As heranças são sempre *mais de uma*, dizíamos nós. Mesmo nas condições em que nascera, as de uma Argélia colonizada e em guerra, Derrida considerava-se relativamente sortudo por ter sido atravessado/marcado por uma multiplicidade de filiações (argelina, berbere, francesa, judia etc.) e influências intelectuais (filosofia, literatura etc.). Certamente, essa experiência particular levou-o a acreditar que existe sempre mais do que uma mãe e mais do que um pai interferindo em nossas vidas. Uma filiação única não é bem uma filiação, pois esta deve ser, mais ou menos, emaranhada, múltipla.

Em 2001, Derrida e a historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco empreenderam a célebre entrevista intitulada *De que amanhã...*, a qual reúne uma série de problemas e questões de interesse recíproco. O capítulo inicial nomeado *Escolher sua herança* traz, desde o seu título, a palavra ou o (quase-)conceito que tem sido discutido ao longo de todo o nosso trabalho – aliás, essa talvez seja a única vez que tal termo aparece explicitamente em um título de Derrida. Nessa ocasião, ambos os pensadores refletiram sobre a herança intelectual dos anos 1970, uma história comum que compartilharam distintamente. À época desse encontro, eram frequentes as críticas, bem como as depreciações, daquela fase fortemente marcada pelo recrudescimento das ciências humanas e sociais na França.

O debate em questão gira em torno do fato de Derrida ser *talvez* o último grande herdeiro desse fecundo pensamento que surgiu ao decorrer da segunda metade do século XX.⁹⁹ De início, assume a autora uma crítica precoce direcionada a “infidelidade” de Derrida com relação a essas heranças das quais ele era devedor. Constatara logo que o franco-argelino tinha razão ao admitir que as obras falassem por si mesmas através de brechas, contradições, falhas, margens etc., sem ser necessário condená-las absolutamente. Ao contrário do que ela pressupunha, a (in)fidelidade é, na realidade, condição indispensável à herança: *não* devemos receber/recepcionar um legado letra por letra – como se estivesse prontamente terminado –, mas reconhecer no seu dogmatismo a oportunidade para reinscrição do mesmo.

Confessa Derrida que sempre se identificou com essa figura do herdeiro, seja no âmbito de sua vida pessoal ou nas obras pensadas. Apesar deste autorreconhecimento, o filósofo jamais posicionou-se seguramente perante a tarefa que consiste em herdar:

Ao me explicar de maneira insistente com esse conceito [herança] ou com essa figura do legatário, cheguei a pensar que, longe do conforto seguro que se associa um pouco rápido demais a essa palavra, o herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [*assignation*] contraditória: é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 12, grifo do autor).

Esse trabalho não consiste em simplesmente aceitar uma herança tal como ela se apresenta e se impõe a nós; reafirmar significa, sobretudo, *relançá-la* sob um aspecto novo, outro, preservando a sua vida. Não se trata de escolhê-la por si só – porque a herança não é escolhida, é ela que nos elege violentamente –, e sim escolher mantê-la viva, d(o)ar essa possibilidade de sobrevivência. O ser vivo, Derrida insinua, possa ser talvez definido por essa tensão interna que a herança tem: aprender a lidar com uma filiação, com uma história, com um passado etc. de que não escolhera, e, além disso, agir inventivamente, reinterpretando tudo aquilo que lhe fora d(o)ado, concedido, ao decorrer do tempo: “assinatura contra assinatura”, eis o que Derrida propusera.

Segundo o filósofo é preciso pensar a vida a partir da herança, não o contrário. À medida que ser = herdar, haja visto nos *Espectros*, a experiência intitulada “vida” deve ser pensada em vista da aparente contradição formal entre “a passividade da recepção” e “a atividade decisória

⁹⁹ Nas palavras de E. Roudinesco: “É, eu ousaria dizer, seu sobrevivente, uma vez que, à exceção de Claude Lévi-Strauss, todos os demais protagonistas dessa cena já morreram. E tudo acontece como se, através da desconstrução, o senhor [Derrida] conseguisse fazê-los reviver e falar não como ídolos, mas como os arautos de uma palavra viva.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 11).

do dizer *sim*”; depois filtrar, interpretar, selecionar, transformar, sem deixarmos intacto ou salvo aquilo que fora recebido e ao qual se diz respeitar antes – e depois – de tudo. Enfim sem a ilusão quanto a uma salvação final/total da herança legada. Isso está de acordo com a crença de Derrida em não condenar a ideia de morte do que quer que seja, algo que ele dizia desde *Posições*¹⁰⁰:

É sempre reafirmando a herança que se pode evitar essa condenação à morte. Inclusive no momento em que – e é a outra vertente da dupla injunção – essa mesma herança ordena, para [resguardar e] salvar a vida (em seu tempo finito), que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente [criativamente] para que tenha lugar uma transformação digna desse nome: para que alguma coisa aconteça [de fato], um acontecimento, da história, do imprevisível por vir (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 13).

Se, por um lado, Derrida era partidário da renovação pela herança, por outro, admitia ser devoto, melhor dizendo, um apaixonado pela tradição, *mas* que desejava livrar-se dos conservadorismos que velam pelo culto da lembrança, pela nostalgia, pelo passadismo etc., traços que ele receava ter. A desconstrução derridiana – não sendo só uma – não é “intrinsecamente” nem conservadora nem revolucionária, menos ainda determinável segundo os códigos dessas oposições, entretanto ela é capaz de, estrategicamente, manejar o jogo desses opostos se preciso.¹⁰¹ Importante lembrar que a desconstrução nunca é somente teoria: enquanto *experimentação*, mobiliza e é igualmente movida por afecções – afetos inclusive –, como é o caso desta dupla relação que Jacques Derrida mantém diante do tradicional.

Essa experiência que a desconstrução também “é” não acontece indiferentemente àquilo que a afeta; assim diríamos que alegria, amor, ódio, tristeza, dentre outras sensações, mobilizam – tanto no sentido de acionar à ação/participação quanto no de pôr em movimento – as diferentes estratégias operacionalizadas pelo pensamento desconstrutivo, sendo a rendição de homenagem ao que ela “se prende” – para usarmos uma expressão utilizada por Derrida – um exemplo nítido de tal mobilização. Filosoficamente, a homenagem é uma forma de herança na qual pensadores,

¹⁰⁰ Citemos: “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 mais que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica).” (DERRIDA, 2001c, p. 12, grifo do autor).

¹⁰¹ Na carta-posfácio *Em direção a uma ética da discussão* (1988), algumas palavras já haviam sido ditas a respeito dessa questão: “Vejo muito bem em que alguns de meus textos ou algumas de minhas práticas (por exemplo) têm algo de ‘conservador’ e o reivindico como tal. Sou pela salvaguarda, a memória – a conservação ciumenta – de numerosas tradições, por exemplo, mas não somente na universidade e na teoria científica, filosófica, literária. Milito até por essa salvaguarda. Mas também poderia mostrar em que alguns de meus textos (às vezes os mesmos) ou algumas de minhas práticas (às vezes as mesmas) parecem recolocar em causa os fundamentos dessa tradição, e reivindico também isso.” (DERRIDA, 1991a, p. 193). A oposição conservador/revolucionário perde a pertinência diante da desconstrução que busca questionar a lógica mesma das essências, do intrínseco, do próprio etc.

de todos os tempos e culturas, praticaram em relação às mentes que recebiam as suas respectivas admirações. Derrida fora um mestre notável na arte da prestação de homenagens e honrarias às singularidades que o direcionaram para o caminho do pensamento.¹⁰²

Ainda que a desconstrução “se prenda” afetivamente a certas influências, por outro lado, no mesmo gesto, não deixa de pensar os limites da apreensão/captura que caracteriza o conceito em geral: “A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e decerto o é, fazendo um grande consumo dos conceitos que produz à medida que os herda – mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante [viva] excede a apreensão ou o domínio conceitual.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 14). E mesmo que resista, temporariamente, a esse transbordamento do conceito, termina por ceder a esse excesso – isto é, ao *êxtase* –, pois reconhece que, no âmbito conceitual, é impossível praticar a absoluta contenção da diferencialidade produzida e propagada pela *différance* sempre aberta e em movimentação.

Em seu exercício, Derrida ocupou-se com problemas relacionados à admiração, à dívida e ao reconhecimento das heranças que o marcaram profundamente. Em suma, ele tratou de fazer justiça à “[...] necessidade de ser fiel à herança a fim de reinterpretá-la e reafirmá-la ao infinito.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 14). E essa postura fazia aumentar os perigos e os riscos que corria de maneira seletiva, mas sem pretender fugir deles. Derrida ocupava-se, maiormente, com o que admirava, a não ser que alguma polêmica surgisse, enredando-o de tal modo que não podia deixar de se posicionar, todavia, geralmente limitando-se a impessoalidades ou questões de comum interesse entre as partes.

Retomando uma afirmação que havia marcado presença em *Espectros*, Derrida comenta como essa tarefa que consiste em herdar é destinada a um ser que é, acima de tudo, *finito*:

Se a herança nos designa [*assigne*] tarefas contraditórias (receber e no entanto escolher, acolher o que vem antes de nós e no entanto reinterpretá-lo etc.), é que ela atesta nossa finitude. Só um ser finito herda, e sua finitude o *obriga* a isso. Obriga-o a receber o que é maior, mais antigo, mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar de lado. Justamente para responder ao apelo que o precedeu, para a ele responder e por ele responder – em seu nome como em nome do outro (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 14, grifo do autor).

E ele insiste: antes de dizermos que somos responsáveis por uma herança “x”, precisamos saber que essa *responsabilidade* – o “responder a”, o “responder de”, o “responder em seu nome” etc. – é, a princípio, designada a nós enquanto herança. Somos responsáveis perante aquilo que veio

¹⁰² Isso pode ser verificado ao longo de toda a sua obra, mas, sobretudo, em certos textos dedicados aos pensamentos de Lévinas e dos três grandes pensadores da fenomenologia contemporânea (Hegel, Husserl e Heidegger).

antes de nós, como também perante o que ainda está por vir: duplamente endividados nós somos por efeito dessa condição inescapável.¹⁰³ Herdar, portanto, significa ultrapassar em nome do que ou quem, *a priori*, nos ultrapassa; assinar diferentemente, a cada vez, única, inventar o seu nome “próprio” em nome do legado, essa é a principal tarefa.

O Derrida do final dos anos 1960 já reconhecia que herdar ou responder por uma herança era algo imprescindível a se fazer, ainda mais numa época histórica em que grandes obras/textos filosóficos faziam-se muito presentes.¹⁰⁴ Não obstante certas diferenças estilísticas e/ou teóricas, Derrida não deixava de marcar afinidades e alianças possíveis com tais trabalhos à medida que os herdava. Durante esse processo, acontecia dele criticar e/ou rejeitar determinado momento de um pensamento, mas, ao mesmo tempo, e por outras razões, podia tornar-se aliado daquele caso fosse preciso, afinal, sabe-se que Derrida dava prioridade às singularidades de um *corpus* e não a sua pretendida totalidade; logo, uma crítica pontual não responde pelo todo de um pensamento como se este fosse homogêneo.¹⁰⁵

Esse gesto de Derrida traz uma ideia que estava explícita desde os *Espectros*: as heranças implicam não somente a dupla injunção e a reafirmação, mas também a cada contexto diferente, a cada instante novo, elas exigem uma escolha, uma estratégia, uma filtragem etc. Aos herdeiros concerne o recebimento, mas não sem tomar uma decisão empenhada e interessada; assim como todo texto é tratado pela desconstrução heterogeneamente, a herança, amplamente entendida no sentido textual, é também vista de forma heterogênea. A escolha e a reafirmação de um herdeiro devem partir, presumivelmente, do discernimento e da interpretação/leitura que realiza de modo crítico, *acolhendo* as diferenças existentes e as inúmeras mobilizações possíveis.¹⁰⁶ Enfim,

¹⁰³ Herança e responsabilidade são noções interligadas no pensamento de J. Derrida: “A recepção de um legado, a confrontação com aquele que vem é um ato de responsabilidade, de resposta crítica aos espíritos heterogêneos, múltiplos, que nos leva a uma interpretação de seus labirintos, de suas encruzilhadas e contradições sem normas prescritas, abordando o que ainda não foi dito.” (RODRIGUEZ, 2013, p. 28-29). Derrida dedicou algumas páginas exclusivamente ao tema da responsabilidade na obra *Paixões* de 1993.

¹⁰⁴ Além de quem constitui o cânone filosófico instituído na tradição ocidental, Derrida destacara importantes nomes da contemporaneidade, a saber: Husserl e Heidegger, dois estrangeiros, mas também Lévinas, Lacan, Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Deleuze e Lyotard, entres os pensadores proeminentes da/na França.

¹⁰⁵ Citemos Derrida mais uma vez: “O que me interessa é antes a divisão das forças e dos motivos nesta ou naquela obra, e reconhecer o que ali é hegemônico ou o que ali se vê secundarizado, até mesmo negado. Tentava também – o que cada vez mais me esforço por fazer – respeitar o idioma ou a singularidade de uma assinatura. [...] Pode me ocorrer de marcar minha reticência a respeito deste ou daquele momento do pensamento de Lacan ou de Foucault, ao mesmo tempo sabendo que, apesar de tudo, por exemplo diante das ofensivas tão obscurantistas, permaneço do lado deles no movimento geral do que se chama a experiência ou a exigência do pensamento.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004c, p. 16-17).

¹⁰⁶ No que é respeitante à leitura, a desconstrução deseja explicitar os elementos textuais que, por motivos distintos, foram ignorados ou reprimidos no ato de uma leitura tradicional. Além disso, preocupa-se em ser mais do que comentário ou repetição do que tenha sido dito/lido; deve exercer algum grau de violência sobre o texto, a fim de que a leitura possa ser mais que um mero resumo textual. O ato interpretativo não pode provir simplesmente duma interioridade prévia em relação ao texto: assim, precisa ser inventado radicalmente, pois não pode haver adição simples, da parte de um “eu”, de elementos que já estavam disponíveis em sua subjetividade;

esses gestos hiper-críticos que a desconstrução derridiana empreende não objetivam destruir os muitos sistemas de pensamento, mas fazer com que eles revivam sob outras configurações.

Derrida lembra-nos que nunca deixou de desdobrar muitas questões acerca daqueles que visivelmente herdara os pensamentos. Atento à gravidade dos problemas que apareciam em suas leituras, mantinha preocupação radical com tudo aquilo que as filosofias do seu interesse tinham a dizer, porém sem procurar apoio imediato onde pudesse sentir-se confortável e seguro. Cuidou de não confundir a escolha de uma herança com uma incorporação genérica e cega. Os conceitos e problemáticas fornecidos pela filosofia – nunca idêntica a si e portadora de diferenças – devem servir para pensarmos o mundo contemporâneo em que (sobre)vivemos. Desse modo, a herança *notadamente* já está inscrita em um tipo de modernidade que consiste em não se dobrar sobre o “idêntico a si”; ela traz, assim como a filosofia, a marca da *différance*.

Eis a tarefa infinita de desconstrução: extrair na memória da herança que não escolhemos receber as noções necessárias que possibilitem contestar as imposições e/ou os limites derivados dessa mesma herança. Por outro lado, isso não equivale a apagar o passado em nome do que há de vir, e sim deslocar certos conceitos petrificados como dom, herança, herdeiro, legado etc. de uma interpretação corrente e dominante, a saber: o presente-passado como sendo apropriável e disponível, alguma coisa manipulável por quaisquer motivos. A herança não é um bem concreto passível de ser guardado em segurança; na realidade, é uma afirmação ativa, criteriosa, realizada e reafirmada por quem herda “ilegitimamente”, por todas que praticam uma leitura performativa da tradição, utilizando os recursos à disposição contra e/ou favor de seu próprio tempo.

a novidade tem que vir de algum lugar outro que esse “eu”: “Não sei se o que faço é do campo do comentário – noção obscura e sobrecarregada, a menos que se imprima à palavra uma inflexão mais ativa, mais interpretativa: uma contra-assinatura põe algo de seu, no curso e para além da leitura passiva de um texto, que nos precede e que reinterpretemos de maneira tão fiel quanto possível, nele deixando uma marca.” (DERRIDA, 2001b, p. 336).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lidar com a escritura elíptica e insistente de Jacques Derrida definitivamente não é um exercício fácil ou tranquilizante. Muitas vezes, analisamos e/ou interpretamos inúmeras páginas de seu trabalho sem termos ideia de onde poderemos terminar. Uma escritura desconstrutiva tal como a derridiana enreda-se numa interminável cadeia diferencial, na qual cada conceito, noção ou pensamento é marcado por uma série de citações, notas, precauções, rasuras, referências etc., que, por sua vez, tornam-no um idioma filosófico ainda mais plural do que se pretende de início. Derrida declara em *Outrem é secreto porque é outro* (2000): “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, 2001b, p. 338).

Acontece ainda hoje com Derrida e *sua* desconstrução aquilo que ele próprio denunciara em relação às apropriações de Marx pelas universidades: dele fazem um pensador/filósofo/autor meramente acadêmico, anestesiado, inofensivo, recebido pela academia e pelo discurso teórico. Atualmente, a desconstrução derridiana é generalizada midiaticamente, especialmente nas redes sociais, de forma que determinados efeitos mais políticos, radicais e/ou subversivos encontram-se neutralizados. Uma tarefa que nos engajamos aqui consistia em reforçar que a desconstrução, derridianamente entendida, portanto, como um “acontecimento do pensamento”, reintroduz uma hiper-politização no debate filosófico – que está antes e, ao mesmo tempo, para além do político tradicionalmente pensado como ciência e filosofia políticas.¹⁰⁷

O pensamento da desconstrução apela e/ou obriga a repensarmos diferentemente o ético-político, a repensá-lo sem nenhuma garantia de fundamentação onto-teológica. Embora não seja uma ética propriamente, ou proponha uma ética normativa, esse idioma singular responsabiliza-nos a um trabalho que não só é ético-político, como epistemológico e estético, a saber: a (hiper)-crítica contestadora sem término. Esse comprometimento de Derrida favorece a permanente re-invenção de tudo o que é instituído, daquilo que sempre tende para o apodrecimento, o desgaste, o esgotamento etc. ou, conforme Lévinas, para a tirania (2014, p. 58). Com esse finalidade, uma re-invenção possivelmente acontece partindo da incessante interrupção do instituído, o qual, em princípio, já encontra-se aberto, destinado à sua perfectibilidade.

¹⁰⁷ Importa ressaltar que os pensadores da atualidade engajados com a desconstrução derridiana devem fazer justiça ao seu espírito, buscando deixar de lado – a não ser para fins educativos – as descaracterizações diversas a que fora submetida, sobretudo em território estadunidense.

A obra derridiana é orientada por dois eixos “fundamentais”: o da metafísica da presença e o do *tout autre* (alteridade absoluta ou radical). Pensamos ser possível realizar toda uma leitura do trabalho de Derrida em torno unicamente desses eixos, no sentido de investigar quais questões pertencem aos dois simultaneamente. A temática que privilegiamos ao longo de nosso trabalho – a questão da herança – pensamos, estaria justamente localizada na interseção entre esses eixos, pois dialoga não somente com a ideia de suspensão temporária da presença – clássico movimento operado pela desconstrução –, como mantém atenção singularizada aos problemas relacionados a tudo que é absolutamente outro. Sabemos que em determinadas circunstâncias o logocentrismo é inevitável, uma vez que não podemos viver “suspensos” sempre, no entanto, as reflexões sobre a herança esforçam-se por não ceder facilmente a centrismos de qualquer tipo.

Inicialmente, partimos de questões gerais relativas à desconstrução de modo a introduzir a discussão sobre a herança em determinado contexto, a saber, aquele dos elementares trabalhos de Derrida. Nosso objetivo restringia-se a mostrar que uma problematização da herança aparecia já desde as primeiras reflexões do filósofo franco-argelino. Isto posto, retomamos alguns clichês conhecidos da desconstrução derridiana, dentre eles a controvérsia da metafísica da presença no pensamento ocidental, assim como a distinção entre desconstruir e destruir, aqui imprescindível para pensar a herança, uma vez que o passado, enquanto história, jamais se apaga completamente, deixando rastros/restos por todos os lugares...

Após certa contextualização inicial, consideramos a herança como sendo um *indecidível* ou *quase-conceito* utilizado por Derrida nas suas reflexões. Partindo da própria ideia de herança como legado – cujo sentido desde já, e sempre, está aberto à renovação –, realizamos um esforço ao aproximá-la de algumas importantes noções que auxiliam a compreender melhor como opera a textualidade derridiana: 1. *différance* – diferencialidade infinita ininterrupta; 2. *rastro* – figura maior ou signo da desconstrução da ideia de presença do presente vivo; 3. *iterabilidade* – dentre essas três, talvez a mais significativa para pensar nos deslocamentos que uma herança é possível realizar, tendo em vista que diz respeito à repetição – condição de (im)possibilidade de qualquer herança, embora não uma repetição pura, mecânica, idêntica, e sim uma repetição ou reprodução que altera, diferencia, escolhe, itera, refaz, reinventa, transforma.

Por último, selecionamos textos nos quais Derrida tratara diretamente sobre a questão da herança, temática que desempenhava apenas um papel suplementar nas suas reflexões anteriores. *Espectros de Marx* é uma obra significativa em que Derrida expressa a herança nos termos de sua aproximação com a enigmática figura do espectro – que desconstrói a binariedade das oposições vivo/morto, real/irreal etc.; o espectro não é somente um fantasma, um retornante, o que vem a contratempo lembrar-nos do que herdar, porém, também o que reinsere a dimensão fantasmática

na cena da discussão ético-política. A aceitação de uma herança não significa que sejamos todos meramente passivos com relação ao passado; não se trata de uma abordagem tradicionalista que simplesmente “olha para trás”. *Somos* herdeiros, contudo, isso não equivale a afirmar que algum passado nos determina obrigatoriamente determinada coisa. Com efeito, há injunções vindas de algum lugar no passado, mas estas nos engajam a criticar, a responder, a selecionar, objetivando ou visando “algo” que ainda está por vir.

No pensamento de Derrida, a herança não pode ser compreendida como se fosse um bem capitalizável ou rastreável. Na verdade, ela mescla-se com o espectral no sentido de uma abertura à refiliação. É preciso ser fiel sendo infiel – sem perspectiva moralista –, pois um herdeiro, digno do nome, deve responder a uma injunção que, na realidade, é dupla: saber re-afirmar de maneira ativa este espírito que nos chama, convoca e, por outro lado, não repeti-lo somente, mantendo-o plenamente vivo ao desenvolvê-lo *diferencialmente*. Toda herança nos acerta como imposição, logo, a atitude ou postura quanto a ela é que precisa ser distinta, podendo reativá-la/reinterpretá-la responsabilmente tendo alguma consciência do que imperativamente vem.

Não há herança que seja uma/una e/ou homogênea em si, pois são todas estruturalmente marcadas por uma heterogeneidade necessária e uma pluralidade radical. Se Derrida soube bem herdar é porque foi capaz de acolher, guardar, reinventar, transformar o legado da ocidentalidade filosófico-cultural da qual também faz parte. Sendo singularmente herdeira de muitas tradições, a desconstrução derridiana mostra-se aporética, atenta às alteridades e aos limites, hiper-radical, impossível, incondicional, irreduzível, quase-transcendental. Desse modo, nem a escritura de J. Derrida nem o texto da filosofia ocidental falam unissonamente nem são unos consigo mesmos.

Eventualmente, todo trabalho filosófico não deixa de ser uma forma de homenagem e/ou reconhecimento daqueles que lhe antecedem e influenciaram-no. O que é a chamada “história da filosofia” senão a história de heranças assumidas, contra-assinadas distintamente e reinventadas? Essa não seria a tarefa última do filósofo? Nada seria a filosofia cristã medieval sem a influência do pensamento greco-romano e da tradição bíblica, por exemplo. Derrida mesmo não seria nada sem Hegel, Husserl, Heidegger, Lévinas, Nietzsche, Saussure e muitos outros pensadores! E não apenas indivíduos singulares! Imagine-o sem as artes, a literatura mundial, o estruturalismo, ou, quem sabe, a imprópria recepção do seu trabalho em terras norte-americanas. Diversas heranças misturaram-se para tornar Derrida quem ele era.

A herança enquanto experiência é fundamentalíssima, entretanto, Derrida ainda adverte-nos: esse termo comporta conotações edificantes – da parte de quem lega/transmite – e piedosas – dentre os que herdamos – das quais apresenta desconfianças e, por isso, *talvez*, fosse necessário

encontrar outro termo. Afinal, há passagem de uma geração a outra, de um lugar a outro, de um pensamento a outro: deslocamento, novidade, relançamento, transmissão (2004b, p. 55).¹⁰⁸

¹⁰⁸ A investigação da herança está longe de esgotar-se nesse pequeno trabalho. Ainda existem muitas outras possibilidades de reflexão somente no universo do pensamento derridiano. Algumas seguem como consequência (in)direta – com implicações ético-políticas, históricas, psicanalíticas etc. – do trabalho aqui realizado. Eis, portanto, sugestões para textos que poderiam futuramente vir: arquivo, dom, ética da leitura, luto/meio-luto, memória, paleonímia, perjúrio, re-invenção, responsabilidade, sobrevida/sobrevivência, suplemento, tradução etc.

REFERÊNCIAS

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.) *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

BERNARDO, Fernanda. Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger - Heidegger e França – um acontecimento incomparável. *Poiesis: Revista de Filosofia*, Montes Claros, v. 15, n. 2, p. 05-52, 2017.

_____. Eco-grafias – Dar a língua: contra-assinatura, re-invenção e sobre-vivência - Ovídio – Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 39, p. 247-262, 2011.

_____. Não há desconstrução sem democracia - Não há democracia sem desconstrução - Idiomas da resistência - Promessas de reinvenção: o pensamento tal como a democracia por vir. In: HADDOCK-LOBO, Rafael et al. (Orgs.) *Heranças de Derrida: da ética à política*”. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

CUSSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 4. ed. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. A solidariedade dos seres vivos. Mais!, *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 27 maio. 2001a. Entrevista concedida a Evando Nascimento. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2705200111.htm>>. Acesso em: 27 maio 2022.

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

_____. Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução de Paulo Ottoni. In: *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005.

_____. *Gramatologia*. 2. ed. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. Jacques sem fatalismos. Mais!, *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 15 ago. 2004a. Entrevista concedida a Evando Nascimento. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1508200409.htm>>. Acesso em: 27 maio 2022.

DERRIDA, Jacques. Letter to a Japanese friend. Translated by David Wood and Andrew Benjamin. In: *Psyche: Inventions of the Other*, Volume II. California: Stanford University Press, 2008.

_____. *Limited Inc.* Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a.

_____. *Marges de la philosophie.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

_____. *Margens da Filosofia.* Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991b.

_____. Nietzsche e a máquina. Tradução de Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 94-134, 2016.

_____. Outrem é secreto porque é outro. Tradução de Evando Nascimento. *Papel-máquina: a fita da máquina de escrever e outras respostas.* São Paulo: Estação Liberdade, 2001b.

_____. *Posições.* Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001c.

_____. *Sob palavra: instantâneos filosóficos.* Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2004b.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo.* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004c.

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. *Echographies of television: filmed interviews.* Translated by Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.) *Às margens: a propósito de Jacques Derrida.* São Paulo: Loyola, 2002.

_____. (Org.) *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida.* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

_____. (Org.) *Espectros de Derrida.* Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.

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

_____. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida.* 2007. 453 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HADDOCK-LOBO, Rafael et al. (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política.* 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I).* Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia.* 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

MICHAELIS MODERNO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. 2015. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 27 maio 2022.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. Heranças de Derrida: desconstrução, destruição e messianicidade. In: PEREIRA, Maria Antonieta; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (Orgs.). *Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Linha Ed. Tela e Texto, 2009.

RODRIGUEZ, Daniel Arbaiza. Derrida e o problema de uma “nova Internacional” - A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 23-43, dez. 2013.

SANTIAGO, Silviano. (Org.) *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

SARAMAGO, Ligia. Hermenêutica e Desconstrução: por uma ética da leitura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

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

_____. Jacques Derrida e a frequentação dos espectros. In: HADDOCK-LOBO, Rafael et al. (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política*. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

SPIVAK, Gayatri. Translator's Preface. In: *Jacques Derrida “Of Grammatology”*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.

TRADIÇÃO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 966-967.