



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maíra de Paula Coelho

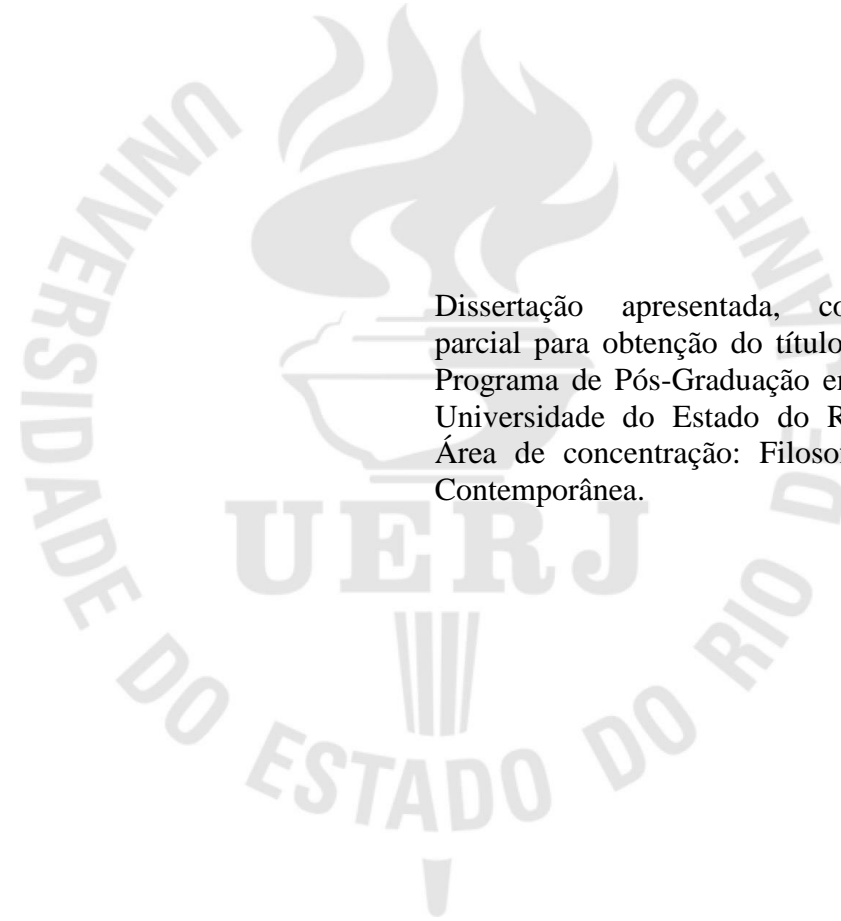
A desconstrução da escrita

Rio de Janeiro

2015

Maíra de Paula Coelho

A desconstrução da escrita



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

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

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

C672 Coelho, Maíra de Paula.
A desconstrução da escrita /Maíra de Paula Coelho. – 2015.
84 f.

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

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem – 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

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

Assinatura

Data

Maíra de Paula Coelho

A desconstrução da escrita

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

Aprovada em 16 de Abril de 2015.

Banca Examinadora:

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

Prof.^a Dra. Rosa Maria Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

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

Rio de Janeiro

2015

ao pé da pena

todo sujo de tinta
o escriba volta pra casa
cabeça cheia de frases alheias
frases feitas
letras feias
linhas lindas
a pele queima
as palavras esquecidas
formas formigas
todas as palavras da tribo

por elas
trocou a vida
dias luzes madrugada
hoje
quando volta pra casa
página em branco e em brasa
asa lá se vai
dá de cara com nada
com tudo dentro
sai.

..

RESUMO

COELHO, Maíra de Paula. *A desconstrução da escrita*. 2015. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

A presente dissertação pretende abordar a questão sobre a escrita a partir do ponto de vista da desconstrução, gesto de inversão e deslocamento da lógica binária e hierárquica da tradição filosófica, como identificada no pensamento de Jacques Derrida. Para isso, a pesquisa objetiva realizar uma consideração acerca de algumas noções discutidas nos seus livros e conferências tais como as noções de rastro, espectro, logocentrismo e diferença. O trabalho tem o intuito, assim, de tornar claro a desconstrução a partir da desconstrução da escrita levando em consideração os centrismos tanto do *logos* como da *phoné* no interior da tradição filosófica que é entendida pelo autor como metafísica da presença. Haverá, portanto, uma análise da maneira como a escrita foi abordada, a saber, como suplemento da fala no decorrer de tal tradição, e também da apresentação e discussão de uma outra noção de escrita, entendida como arqui-escrita ou escritura. Por fim, será possível investigar o papel da metáfora no texto filosófico e a questão sobre o estilo de escrita, possibilidade aberta pelo desenvolvimento de tais noções no decorrer do trabalho. Deste modo, poderão ser alcançadas uma compreensão e uma interpretação acerca da escrita a partir da desconstrução e também da noção de escritura a partir do pensamento do rastro ou da diferença.

Palavras-chave: Escrita. Desconstrução. Linguagem. Escritura. Diferença.

ABSTRACT

COELHO, Maíra de Paula. *The deconstruction of writing*. 2015. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The present dissertation aims to address the issue about writing from the point of view of deconstruction, gesture of inversion and displacement of the binary and hierarchical logic of philosophical tradition, as it is identified in the thought of Jacques Derrida. For this, the research aims to make a consideration about some notions that are discussed in his books and conferences such as the notions of trace, spectrum, logocentrism and difference. The work is intended, therefore, to make clear the deconstruction from the deconstruction of writing considering the centrism of both *logos* and *phoné*, within the philosophical tradition that is understood by the author as metaphysics of presence. So there will be an analysis of how the writing was addressed, namely, as a supplement of speaking in the course of this tradition, and also the presentation and discussion of another notion of writing, understood as arch-writing or writing. Finally, it will be possible to investigate the role of metaphor in philosophical text and the question of writing style, possibility that was opened by the development of such notions in the course of this work. Thus, can be reached an understanding and an interpretation on written from the deconstruction and also of the notion of writing from the thought of the trace or the difference.

Keywords: Written. Deconstruction. Language. Writing. Difference.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	7
1	DESCONSTRUÇÃO E DIFERENÇA.....	13
1.1	Desconstrução: estratégia e pensamento.....	13
1.2	A aventura da diferença – desconstrução e diferença (<i>différance</i>).....	26
2	SOBRE A NOÇÃO DERRIDIANA DE ESCRITURA.....	36
2.1	Escrita e linguagem, os caminhos da fala e da escrita na discussão sobre linguística e gramatologia.....	36
2.2	Arqui-escritura, uma outra noção de escrita – a articulação entre rastro, escrita e diferença - o acontecimento da desconstrução.....	45
3	ESCRITA E FILOSOFIA	53
3.1	Uma discussão sobre a metáfora: a escrita como metaforicidade e a verdade metafórica, Nietzsche e Derrida.....	53
3.2	A escrita filosófica: considerações sobre desconstrução e estilo.....	62
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
	REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

O presente trabalho que se insere na área de concentração, Filosofia Moderna e Contemporânea, tem como intuito abordar a questão da escrita no âmbito de discussão do pensamento contemporâneo e mais precisamente, o seu lugar no interior do pensamento de Jacques Derrida. Para isso, será necessário a abordagem e a discussão do gesto característico de seu pensamento, a saber, a desconstrução e as noções que a permeiam como, por exemplo, as noções de rastro, logocentrismo, metafísica da presença e diferença. A questão da escrita é abordada neste texto a partir do seu papel na desconstrução e em referência a noção derridiana de arqui-escrita ou escritura, a partir de uma outra perspectiva sobre a escrita.

As dimensões sobre o que significa a linguagem e o ser humano serão visitadas e abordadas no decorrer do desenvolvimento do trabalho visto a importância delas no contexto mais geral da própria discussão filosófica como tal. O problema do sujeito e de como entendemos a nós mesmos enquanto seres humanos, presente no pensamento contemporâneo de um modo mais abrangente, será tratado a partir da interpretação sartriana e heideggeriana que tem como ponto em comum a tomada do ser humano pensado em referência a um contexto, a uma rede de significados e sentidos já constituída faticamente. Isso nos auxiliará na compreensão do que o próprio Derrida pensa a respeito da filosofia e das possíveis conjecturas sobre as questões filosóficas e a maneira como lidamos com tais questões.

A dissertação tomará como plano de fundo, portanto, a ideia de democracia por vir ao defender que todo comportamento teórico de algum modo tem como orientação um sentido, um contexto, ou seja, sempre parte de determinados pontos de vistas vinculados pela época e pela historicidade do tempo e espaço a que pertencem e no qual surgem. Tal compreensão tem como base a ideia de que não existe um ponto de vista privilegiado acerca das coisas e, nesse caso, identifica que a tradição filosófica sempre almejou e buscou um acesso privilegiado à realidade, pensamento esse entendido como metafísica e que, segundo Derrida, privilegiou além de outros elementos, a presença em relação à ausência, tomando a tradição de tal pensamento como metafísica da presença.

O autor referido ao reconhecer que a interpretação sobre um pensamento, uma obra ou uma questão sempre parte de um ponto de vista, de um contexto ou de uma rede de significados identifica também que a história da metafísica da presença funcionou sempre a partir de uma perspectiva ou lógica binária e hierárquica que possui como característica o

gesto de privilegiar um elemento em detrimento de outro. Ao apontar a existência dessa hierarquia na história do pensamento filosófico, seu pensamento acaba por assumir e defender uma descentralização de tais elementos e um questionamento acerca da postura que busca uma posição privilegiada sobre as questões em geral e sobre o acesso à realidade. A partir da discussão sobre tal hierarquia e privilégio, é possível visualizar de que modo Derrida discute as questões filosóficas sob um viés ético e político ao questionar os centrismos presentes na metafísica da presença, como o centrismo do logos, da fala e de um comportamento teórico específico do filosofar.

Assim, aliada à noção de democracia por vir está também a ideia de um direito à filosofia a todos os seres humanos, a todos os povos e culturas. Tal defesa é, portanto, uma maneira de lidar com a filosofia e com a tradição filosófica no que concerne os seus textos, suas interpretações e sua postura em relação à vivência da experiência humana do pensamento, já que defende não ser o pensamento uma expressão exclusivamente ocidental no sentido de ter uma única origem grega. A dimensão do pensamento e da colocação de questões filosóficas além de não estar limitada ao âmbito do pensamento metafísico e de expressão europeia, mas à tantas outras expressões culturais existentes no planeta, também não se limita, segundo Derrida, ao âmbito estritamente acadêmico, ou seja, aos espaços institucionalizados de discussão filosófica, como os cursos universitários em que se discute, pesquisa, se escreve e leciona filosofia. Mas também pode ser encontrada a discussão sobre as questões filosóficas, ou seja, sobre as questões humanas, em outros âmbitos de vivência e convivência social, descentralizando, com isso, também o lugar de se fazer filosofia do espaço da universidade e das letras em geral.

As considerações sobre o direito à filosofia e sobre o papel e o lugar da filosofia acaba por nos levar à reflexão sobre a interpretação das obras reconhecidas como filosóficas e, portanto, também à noção de arquivo em Derrida. A questão sobre o arquivo é tratada por esse autor como uma questão política, visto ser a tarefa de arquivamento uma atividade que ao buscar guardar determinados arquivos, efetua uma seleção e, portanto, também uma exclusão e destruição de outros arquivos. O autor pensa no caso das instituições públicas que detém muitas vezes o poder de tal arquivamento e também no caso da nossa própria memória que seleciona e guarda certos arquivos, lembranças e também exclui e destrói outros. Deste modo, a seleção desses arquivos é entendida como um gesto de poder sendo, portanto, a questão do arquivo uma questão política.

No caso da filosofia, e do presente trabalho, podemos pensar que ao lidar com a história da filosofia, com a tradição filosófica, lidamos também com um conjunto de arquivos que, por sua vez, são obras, livros, pensamentos e posições acerca da sociedade e do ser humano. Livros que abrigam certas perspectivas que foram selecionados em decorrência da exclusão de demais livros e de outras perspectivas em diferentes épocas e por diferentes motivos. Assim, lidar com esses arquivos (bibliografia, história da filosofia, compreensões e interpretações) e pensar de que modo lidar com esse arquivos é assumir uma determinada postura frente a tais livros e perspectivas, ou seja, frente a tais arquivos. Visto ser a questão do arquivo uma questão política, o modo, a perspectiva em relação a eles também o é.

O conceito de rastro também é importante para entender tal dimensão, uma vez que, segundo Derrida, o rastro está inevitavelmente relacionado com a experiência humana e, portanto, com a experiência do pensamento. O rastro é aquilo que surge mas pode desaparecer, é o que resta de uma impressão ou vivência e o que pode ser apagado, tendo, deste modo, uma relação também com a noção de arquivo e, assim, com a história da filosofia. Para Derrida, apesar de nem todo rastro ser um arquivo, não existe arquivos sem rastros, ou seja, o arquivo é de algum modo uma organização ou conjunto de rastros.

Também foi apontado pelo autor para o fato de que existe um ímpeto humano a preservar certos rastros, certos arquivos, certas perspectivas que, por outro lado, leva à destruição de outros através da seleção, a saber, a pulsão de arquivo. A pulsão de arquivo também abordada pelo autor e que nesta introdução é interessante apontar já que o texto presente lida com arquivos, é entendida como um modo de dominar e guardar os rastros que por ventura surgem e também, com isso, de interpretá-los. A interpretação entendida, a partir de Nietzsche, como ativa e seletiva também coloca a questão de a pulsão de arquivo se dar enquanto uma interpretação de rastros e como um gesto de poder. É um gesto de poder e de violência, pois, quando há a seleção de determinados rastros, há, com isso, a destruição de outros, tanto no que se refere a dimensão das instituições como na dimensão do inconsciente. Já que a nossa memória também escolhe, seleciona as lembranças que ficarão e aquelas que serão de algum modo “apagadas” ou destruídas.

Feitas tais considerações podemos tornar claro as etapas da dissertação e os assuntos que serão abordados em cada capítulo, que tem como fio condutor a questão acerca da escrita no contexto da desconstrução abordada por Jacques Derrida e como força motivadora a aporia sobre a escrita pensada em relação à escrita filosófica. Visto ser este um trabalho de conclusão de um projeto de pesquisa que colocou a escrita filosófica como uma problemática a ser

desenvolvida no que se refere seus limites, tanto em relação ao que é reconhecido como filosofia, como quanto a sua interseção com outras dimensões de colocação e vivência de questões sobre a experiência humana, será válido indicar os passos de desenvolvimento de tais questões.

Num primeiro momento mostra-se necessária, portanto, uma abordagem sobre a desconstrução no que tange a discussão sobre o direito à filosofia enquanto um direito a todo ser humano de colocar questões filosóficas e de questionar inclusive a autoridade dada à determinadas questões em filosofia, a partir da conferência *A universidade sem condição* e do texto *El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico*. Essa abordagem anuncia de algum modo o caráter político apresentado pela desconstrução, uma vez que reconhece o direito à filosofia como direito incondicional, margeando, assim, a noção de hospitalidade e o movimento de deixar vir o outro em sua diferença. Tal assunto acaba por levar à consideração sobre o conceito de ser humano e as problemáticas envolvidas nas definições até então calcadas pela metafísica clássica, tendo como pano de fundo a discussão sobre o humanismo a partir do texto *Os Fins do Homem*, numa discussão em que participam os autores Sartre e Heidegger, a partir da conferência *O existencialismo é um humanismo* e do texto *Carta sobre o humanismo*. Tendo em vista a inspiração derridiana no gesto da destruição veiculado por Heidegger em sua ontologia fenomenológica, também foi preciso apontar os pontos semelhantes e dessemelhantes entre os dois autores. O que nos levou a esboçar uma consideração mais profunda acerca da desconstrução, entendendo-a como uma estratégia de pensamento que propõe um duplo gesto, a saber, inversão e deslocamento.

A abordagem sobre a desconstrução levou, portanto, à consideração sobre a diferença, sendo colocada por Derrida como um outro nome para a desconstrução, a diferença assim como a desconstrução é estratégia, uma tática que se coloca como uma aventura já que almeja um deslocamento das questões filosóficas do terreno da metafísica para um outro terreno. O segundo momento do primeiro capítulo é, portanto, dedicado à tratar da noção de diferença, tomando como referência bibliográfica a conferência *A Diferença* de Derrida. É então discutida a relação hierárquica entre a fala e a escrita e os centrismos identificados pelo autor como presentes no pensamento ocidental de uma forma geral e, que giram em torno, sobretudo, do *logos* e da *phoné*, a saber, o logocentrismo e o fonocentrismo. Ao introduzir uma consideração sobre a diferença gráfica nas palavras *différence* e *différance*, mas que não são possíveis de serem ouvidas, ou seja, uma diferença que permanece uma marca muda, Derrida coloca em voga a discussão sobre o predomínio dado à fala em relação à escrita e

seus entremeios. Tomando a discussão presente na *Gramatologia* acerca da teoria dos signos de Saussure, os percalços do centrismo da *phoné* ficam mais evidentes, uma vez que a partir do pensamento presente no *Curso de Linguística Geral* deste autor, a escrita é entendida como suplemento da fala, como substituta de uma presença que se encontra ausente. Também é a partir de tal análise que permitirá Derrida observar o pensamento ocidental como sendo baseado numa metafísica da presença.

Com a discussão sobre a relação hierárquica entre a fala e a escrita, aparece conjuntamente a discussão sobre a posição também hierárquica do *logos*, entendido como racionalidade. A problemática acerca do binarismo fala/escrita leva à um questionamento acerca do signo como suplemento e unidade entre significado e significante e também à discussão sobre o rastro. A noção de rastro aparece, portanto, nessa parte do trabalho como decisiva para a compreensão do terreno para o qual a desconstrução e a diferença se deslocam. Tal noção também coloca em voga a ideia e o valor da origem (*arkhé*), uma vez que o rastro constitui-se por uma não-origem apontando para o aspecto espectral de tal terreno. O rastro traz consigo a ambiência do indecível, termo também de suma importância para pensar a desconstrução. O rastro, assim como a diferença é um quase-conceito. O quase-conceito é um termo presente no pensamento do rastro que apresenta o questionamento sobre a ideia de conceito, questionamento sobre a pergunta “o que é” e sobre a (im) possibilidade de definição.

No segundo capítulo, o trabalho aborda mais profundamente a relação entre escrita e linguagem, aprofundando a discussão sobre a linguística de Saussure tendo como base a primeira parte da *Gramatologia* e as seções “*O Fim do Livro e o Começo da Escrita*”, “*Linguística e Gramatologia*” e “*Da Gramatologia como Ciência Positiva*”. A abordagem coloca em questão dois tipos de escrita, a escrita fonética e a escrita espectral, podendo visualizar de modo mais detido a noção derridiana de escritura, que amplia a significação da escrita, abrangendo não somente as expressões humanas ligadas à letra, à palavra escrita, à grafia do alfabeto grego, mas a uma pluralidade de expressões, de inscrições como, por exemplo, a escrita enquanto cinematografia, coreografia, escritura pictural, musical, escultural, ou seja, a escritura enquanto inscrição de rastros de um modo mais amplo. Derrida efetua além da inversão da hierarquia fala/escrita, um deslocamento da noção de escrita. Podemos, assim, então nos deparar com a desconstrução enquanto um acontecimento que realiza o gesto duplo de inversão e deslocamento.

No terceiro capítulo, o trabalho irá abordar mais precisamente a questão sobre a metáfora no texto filosófico a partir do texto *A Mitologia Branca – a metáfora no texto filosófico*, de Derrida. Este capítulo se concentrará na discussão sobre a metáfora enquanto possibilidade de compreensão da metafísica da presença a partir da noção de usura. Na discussão sobre a metáfora também será abordada a compreensão nietzschiana no que tange principalmente o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. A partir desse texto será possível visualizar o questionamento do ideal de verdade transcendental, pressuposto da tradição filosófica ocidental e, com isso, também a abertura para questão sobre o estilo de escrita e a possibilidade da pluralidade de estilos na filosofia.

Na segunda parte do terceiro capítulo, então, haverá uma tentativa de pensar a desconstrução da escrita e sua relação com o estilo de escrita, a partir da discussão sobre *khôra*, sobre o indecível, o lugar do *entre* indicado pela desconstrução, na discussão sobre o texto *Khôra* de Derrida. Tal discussão fará nos depararmos com o âmbito próprio do acontecimento da desconstrução, o lugar sem lugar, lugar provisório. Assim, também haverá a tentativa de almejar um tipo de expressão da compreensão sobre os assuntos abordados no decorrer do trabalho. Tal compreensão buscará a articulação das ideias abordadas e a delimitação da perspectiva então alcançada do mesmo modo que poderá servir como um ponto de visualização de caminhos possíveis e futuros a serem delineados em uma pesquisa posterior.

Por fim, nas considerações finais, buscaremos tratar os assuntos e as possíveis conclusões ou in-conclusões que com ele chegamos, tomando sempre como ponto de partida a defesa por uma interpretação que não se pretende absoluta e unicamente correta, mas que está constantemente passível de revisões e revisitações em concernência com a história e a atualidade das questões que então surgem e acontecem. As considerações finais também servirão como uma espécie de vista para a possibilidade de alçar novos caminhos interpretativos e também desconstrutivos.

1 DESCONSTRUÇÃO E DIFERENÇA

1.1 Desconstrução: estratégia e pensamento

O presente capítulo tem por intuito situar, num primeiro momento, a questão da escrita no contexto do pensamento de Jacques Derrida, centrando-se no gesto filosófico característico da desconstrução. Para isso será preciso indicar os caminhos de discussão deste pensamento passando por diversas noções decisivas para a sua compreensão como, por exemplo, as noções de rastro, logocentrismo, fonocentrismo, diferença, escritura, espectro; entre outras. Para pensar a escrita, Derrida pontua, principalmente na *Gramatologia* (1967), elementos-chave da linguística de Saussure como o conceito de signo, língua, escrita, significado e significante. Tais apontamentos assumem uma postura que vai além da crítica na medida em que identificam problemáticas conceituais no pensamento de Saussure acerca da linguagem de um modo geral e do papel da escrita na compreensão da relação entre o ser humano e a linguagem. Derrida também questiona como se dá a relação entre a língua escrita e a língua falada e aborda a posição privilegiada que Saussure e a tradição filosófica em geral concederam a fala em relação à escrita.

O autor busca discutir os motivos pelos quais Saussure defende tal posição e de que modo tal hierarquia entre fala e escrita determinou a maneira como compreendemos a linguagem e a nós mesmos. Os esforços de Derrida, característicos da desconstrução, procuram efetuar uma inversão dessa hierarquia ao mesmo tempo em que deslocam os elementos envolvidos nessa estrutura, mudando-os de terreno. O gesto filosófico da desconstrução é composto, deste modo, de um único movimento que ao mesmo tempo em que inverte, desloca; sendo ele inversão e deslocamento. A fim de dar um passo em direção à compreensão da estrutura hierárquica e binária¹ que, segundo Derrida, constitui a tradição do pensamento filosófico seria interessante realizar algumas considerações acerca da

¹ O pensamento filosófico tradicional possui, segundo Derrida, como traço característico um binarismo hierárquico ao apresentar constantemente suas questões e problemáticas a partir de pares binários como, por exemplo, essência-existência, razão-sensação, mesmo-outro, presença-ausência, fala-escrita, etc. O enlace identificado neste traço é o fato de que um dos elementos está sempre numa posição privilegiada em relação ao outro, ou seja, encontramos sempre um elemento numa posição superior ao outro. Por exemplo, a razão possuindo uma posição privilegiada em relação à sensação, o mesmo em relação ao outro, a presença em relação à ausência, a fala em relação à escrita, etc.

desconstrução e seu papel político de resistência aos poderes hegemônicos que podem limitar o que o autor descreveu como uma democracia por vir ². A noção de democracia por vir expressa o ideal de democracia e se relaciona com uma promessa, como a promessa de liberdade. Ela é pertinente quando se trata da desconstrução, pois está ligada à uma postura diante do contexto social em que se vive, levando a termo a constante possibilidade e realização de questionamentos e críticas frente ao que se dá sob o terreno da democracia em que vivemos e sob o seu nome. Uma atenção à contínua busca por uma democracia que não se concretiza completamente e que está e sempre estará, segundo Derrida, por vir, enquanto uma possibilidade de transformação e reconfiguração das formas estabelecidas.

Na conferência *A Universidade sem condição* (2001), Derrida aborda o caminho da desconstrução a partir da discussão sobre o direito incondicional de colocarmos tanto questões críticas como desconstrutivas no espaço da universidade acerca dos mais diversos assuntos, como por exemplo, em relação à história do conceito de ser humano; à história da própria noção de crítica e também da autoridade da forma de questionamento do pensamento filosófico. Há uma defesa aberta e declarada de uma liberdade incondicional de questionamento, de um princípio de resistência incondicional aos poderes instituídos sejam eles políticos, ideológicos, econômicos, religiosos, culturais, etc. Pois, uma vez que nos empenhamos em defender tal direito no interior do espaço da universidade, do espaço acadêmico de pesquisa e ensino; e efetivar propriamente uma crítica aos poderes instituídos e sedimentados, há a prática de uma resistência. A desconstrução sendo crítica, mas buscando ultrapassar tal limite ³ é, assim, uma força de resistência na medida em que seu discurso teórico pretende atuar no mundo prático modificando, abalando, deslocando, invertendo suas posições e hierarquias e provocando ou mesmo abrindo a possibilidade para reconfigurações sempre provisórias da realidade. É por esse motivo que Derrida ao partir da desconstrução, fala sobre uma articulação entre movimentos teóricos (atos constatativos e descritivos) e

² A noção de democracia por vir está relacionada, no pensamento de Derrida, com a ideia de uma promessa que, por sua vez, está subentendida na própria ideia de democracia, promessa de igualdade, liberdade. O intuito com a discussão desta noção de democracia por vir não é de apontar para uma democracia futura nos moldes de uma nova ordem de Estados-nação, mas sim, de ressaltar a importância do empenho contínuo em busca desse ideal de democracia, através da crítica à situação atual e das possíveis mudanças no que concerne aquilo que fere tal ideal, ressaltando a importância de discutir temas tais quais os de hospitalidade, tolerância e diferença.

³ Na conferência citada há uma discussão sobre o direito à crítica, o direito ao questionamento do já estabelecido. No entanto, é preciso deixar claro que Derrida ao falar em desconstrução não pretende estabelecer uma postura crítica nos moldes da metafísica clássica, mas sim, romper com tal ideia.

movimentos performáticos (atos de fala) ⁴. O interesse é pesquisar, investigar, descrever e constatar, mas também interferir afirmativamente e performativamente na realidade.

O horizonte da verdade ou do próprio homem não é certamente um limite muito determinável. Mas o da Universidade e das Humanidades tampouco o é.

Sabemos muito bem que essa Universidade incondicional não existe, *de fato*. Mas em princípio, e conforme sua vocação declarada, em virtude de sua essência professada, ela deveria permanecer como um derradeiro lugar de resistência crítica – e mais que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos.

Quando digo “mais que crítica”, deixo subentendida “desconstrutiva” (por que não dizê-lo diretamente e sem perda de tempo?). Valho-me do direito à desconstrução como direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento. Por isso implica o direito de fazê-lo *afirmativamente* e *performativamente*, ou seja, produzindo acontecimentos, por exemplo, ao escrever, e ao dar lugar [...] a obras singulares. Com o acontecimento de pensamento que tais obras constituiriam, importaria fazer que algo aconteça, sem necessariamente traí-lo, a esse conceito de verdade ou de humanidade, o qual forma a carta constitucional e a profissão de fé de toda universidade. ⁵

Na conferência citada acima, o autor compreende que a atividade do professor ou professora e escritor ou escritora, por exemplo, é uma atividade que lida com discursos performáticos, que pretendem produzir o acontecimento que proclamam, o que o leva a afirmar ser esta uma profissão de fé ⁶. Esta profissão consiste, assim, num compromisso e numa responsabilidade na medida em que aquele que atua proferindo, declara abertamente suas posições, aquilo que defende e o que ele mesmo é. Pode-se, deste modo, articular o material teórico com o performático e apresentar uma força de resistência ao passo que torna público seja pelo ato de fala, seja por escrito, sua posição, sua maneira de resistência – seu direito à...

A partir desta passagem também podemos identificar a relação entre desconstrução, justiça e direito ⁷ já que o pensamento deste autor reflete em suas considerações um viés político e ético com a assunção de tal postura desconstrutiva acerca, sobretudo dos poderes soberanos, hegemônicos e hierárquicos presentes nos discursos de saber no interior da

⁴ Cf DERRIDA, J. *L'a Université sans condition*. Éditions Galilée, 2001.

⁵ DERRIDA, J. *Universidade sem condição*, Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. P. 16, 17.

⁶ Nesta conferência, Derrida ao nomear tais atividades com a expressão profissão de fé, aborda a relação entre fé e saber. Se as atividades de professor (a) e escritor (a) pretendem congrega tanto um impulso teórico como um impulso prático, não seria estranho a aproximação entre estes dois estados. Pois a profissão de fé não se efetiva apenas a partir de discursos de saber, mas também de discursos performativos.

⁷ Sobre a relação entre justiça e direito. Cf DERRIDA, J. *Force de Loi*. Éditions Galilée, 1994.

universidade e seus efeitos em ações concretas e práticas na sociedade e indivíduos para além do espaço acadêmico. Ao mesmo tempo esta postura também se coloca como uma oposição frente à autoridade das questões e pensamentos que se pretendem superiores e soberanos em relação aos demais. Considerar o direito à desconstrução enquanto um direito incondicional é de certo modo reconhecer o direito à filosofia a todos os povos e a todas as expressões culturais, e não apenas aquelas ditas ocidentais inseridas dentro do limite legitimamente europeu ⁸.

[...] Pensar uma política da filosofia é estender o direito à filosofia para todos os seres humanos. E isto está de acordo com o que pensa Derrida a respeito. Entretanto, não significa que todos queiram, possam ou devam ser filósofos de profissão, nem tampouco que todos os seres humanos serão necessariamente pensadores críticos e criativos, mas em termos de possibilidade, Derrida irá defender que, independentemente da idade, classe social, gênero, raça, cultura, todos os humanos devem ter direito à filosofia (Do Direto à Filosofia). Dito de outro modo, todos podem desejar possuir, de modo mais ou menos sistematizado, experiências de pensamento filosófico consideradas legítimas.

A filosofia para Derrida é, então, um dos nossos mais fundamentais direitos. [...] Filosofia é o direito de colocar toda e qualquer questão, especialmente aquelas sobre as próprias razões da filosofia enquanto tal. O direito à filosofia é o direito ao mesmo tempo de ensinar e estudar filosofia, de ler e escrever sobre ela, de discutir e publicar filosofia e este é um direito de todos os povos e de todos os seres humanos, segundo Derrida. Não é apenas privilégio de grupos fechados e especialistas em filosofia. A identidade da filosofia e a comunidade dos filósofos apareceriam, então, sob esta perspectiva, como realidades desconstruídas. [...] ⁹

Tais considerações se mostram pertinentes por vários motivos, um deles se apresenta mais claramente visto que o próprio escrito aqui presente é o resultado de um estudo vinculado a um departamento de filosofia de uma universidade não europeia, mas sim, latino-americana. Creio ser importante reconhecer a posição e o contexto em que estamos inseridos uma vez que discutimos questões filosóficas sobre os conceitos de ser humano, linguagem e escrita, e também admitir como influências legítimas para a constituição do arcabouço teórico e prático, que propiciaram o desenvolvimento deste trabalho não apenas aquelas provindas do continente europeu, mas também aquelas provindas das demais expressões culturais que se deram nesta sociedade em que vivemos. A discussão sobre o direito à desconstrução, o direito ao questionamento, o direito à filosofia parece indicar, portanto, que é preciso tocar na questão da humanidade, do conceito de ser humano, dos direitos humanos e sua problemática

⁸ C.f. DERRIDA, J. *El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico*. Disponível em http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_filosofia.htm#_edn2. Acessado em 04/08/2014.

⁹ SOLIS, D. *Ensaio Filosóficos, Entrevista*. Volume 1- abril/2010. P 84 85.

ético-política, uma vez que se coloca em voga o debate sobre o direito à filosofia; o direito ao pensamento e o reconhecimento de sua legitimidade a todos os povos ¹⁰.

A filosofia deve ter seu lugar específico num departamento de filosofia, mas isto não significa que ela estará sendo desenvolvida apenas em seu interior. A filosofia deve ser ex-posta, des-locada, ex-propriedade e ex-patriada, o que quer dizer que ela não deve estar inteiramente confinada aos limites de uma especialização disciplinar. E toda a discussão da filosofia deve estar associada à discussão de uma democracia por vir. Assim todos os povos tem direito à filosofia e a produzir contextos e conteúdos filosóficos específicos. Certamente isto está ligado à questão da diferença, do advir, do porvir no sentido derridiano. Se ela é um direito de todos, os países que sempre foram marginalizados em sua produção também podem e devem se engajar na produção filosófica. Lembremos que desde a Grécia clássica, a filosofia surgiu não por diletantismo de seus autores, mas como forma de responder aos anseios da polis, de traduzir em nível de abstração e generalização, as temáticas e problematizações que ocupavam a vida dos cidadãos. E neste sentido ela vem junto com a discussão da cidadania, até quando consideramos os não-cidadãos. Então ontem como hoje, a filosofia é política e busca responder às inquietações colocadas não mais apenas pelos grupos que foram hegemônicos e dominantes, como os da comunidade europeia, mas também outros grupos não hegemônicos principalmente econômica ou culturalmente. ¹¹

A partir de tais colocações pode-se perceber que a questão sobre o direito à filosofia toca no conceito de ser humano o que nos levará a abordá-la no que se refere à discussão sobre o humanismo. A discussão e as interpretações sobre tal conceito são situadas no pensamento de Derrida na reflexão sobre o humanismo e a antropologia. Podemos encontrar a discussão sobre o conceito de ser humano tendo como pano de fundo o debate sobre o humanismo e sobre a antropologia na conferência *Os Fins do Homem* (1972) ¹². Nesta conferência há uma reflexão sobre de que modo a discussão sobre a questão do homem foi abordada na França até então, mostrando que num primeiro momento, ela foi tratada tradicionalmente a partir da antropologia e que num segundo momento ela foi debatida a partir da introdução da noção de realidade humana por Sartre. A expressão realidade humana como uma possível tradução do termo ser-aí (*Dasein*) de Heidegger, acabou por inserir

¹⁰ “Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Obenga, 2006; 49). [...] Isto significa que é legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista em particular. Fazer filosofia desta maneira exige disposição para reconhecer outras filosofias e, na verdade, engajar-se no dialogar com elas. O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias”. Cf. RAMOSE, M.B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Ensaios Filosóficos, Volume IV – Outubro/2011.

¹¹ SOLIS, D. Ensaios Filosóficos, Entrevista. Volume 1- abril/2010. p 84 85.

¹² Cf DERRIDA, J. Marges de la Philosophie. Editions de Minuit, 1972.

também na situação acadêmica francesa no que se refere à questão do homem, a discussão sobre a fenomenologia tanto de Husserl como a sua apropriação por Heidegger e também por Sartre. Se primeiramente, a questão sobre o homem e sua humanidade era abordada através de uma antropologia, após tais configurações foi tratada a partir do humanismo e também de uma distinção entre o que seria o humanismo clássico e o humanismo existencialista.

No mais, a conferência almeja aprofundar a questão a partir do pensamento existencialista proposto por Sartre como um humanismo, que tem como um dos pontos centrais questionar o conceito e o sentido de homem a partir do conceito de *realidade humana* ou *condição humana*. Tal conceito, que possui como referência o termo ser-aí proposto por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), pretende suspender as determinações metafísicas acerca do conceito de ser humano, recusando todas as pressuposições que possam defini-lo de antemão e afirmar algum tipo de atributo humano a priori. Tanto o conceito de realidade humana sartreano, como o ser-aí heideggeriano entendem o ser humano como desprovido de determinações a priori, ou seja, como um ser indeterminado que somente se determina na medida em que existe no mundo. Para os dois autores, o ser humano é um projeto sempre prestes a se realizar, ao lançar-se para o futuro orientado por um sentido. Tal futuro nunca se alcança e não se encontra num momento cronologicamente posterior, mas é também o presente uma vez que é o lugar de realização da existência. A existência do ser humano expressa, deste modo, um caráter temporal, já que ser, existir é lançar-se em direção a... e também um caráter espacial já que o ser humano já sempre parte de um estado e de um contexto específicos.

Na conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946), Sartre procura defender o existencialismo de algumas críticas e objeções feitas a ele, ao mesmo tempo em que assume ser o existencialismo um humanismo, como o próprio título indica. Porém, é preciso perguntar em que sentido o humanismo é aqui entendido. Sartre toma como princípio do existencialismo a compreensão de que a existência precede a essência, que quer dizer que primeiramente o ser humano existe e que só depois se determina, não havendo outro ser senão ele próprio o responsável por tal definição. E é através da ação que o ser humano se definiria. Deste modo, o que cada um de nós é competiria somente a nós mesmos e não a uma natureza humana transcendental e a priori. Isso, no entanto, também quer dizer que a ação não é independente das condições sociais e históricas. O existencialismo é um humanismo, pois considera o ser humano como responsável por fazer-se a si mesmo em existindo a partir de tais condições, não transferindo a responsabilidade de seu ser para outrem. Ao se determinar e

se definir, existindo no mundo através das suas escolhas e ações, o ser humano seria entendido, assim, como em um processo constante de invenção do próprio ser humano. Ser humano, para o existencialismo, é ser livre e ao mesmo tempo responsável por quem se é. A escolha da liberdade de ser quem se é aponta também, segundo Sartre, para a escolha pela liberdade dos outros, uma vez que a minha liberdade depende da liberdade do outro pelo fato de o outro ser totalmente indispensável à minha existência e à compreensão que eu mesmo tenho de mim. Isso se dá por existirmos num espaço de convivência compartilhada que é o mundo, ou seja, por estarmos num espaço de intersubjetividade. Tais considerações são válidas, uma vez que consideramos aqui as questões oriundas desta convivência, entendendo o mundo como este espaço intersubjetivo no qual habitamos.

Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. [...] Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de por todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade pela sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. [...] Cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo em que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. [...] Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida: escolhendo-me, escolho o homem.¹³

A conferência supracitada pretende, portanto, esclarecer a concepção de ser humano no interior de um contexto em que distingue o humanismo existencialista centrado na ideia de que o ser humano é indeterminado e, assim, livre; de um humanismo clássico que defende a ideia de que o ser humano é determinado e possui uma natureza humana. Tais referências ao pensamento de Sartre e sua concepção sobre o ser humano, sua relação com os outros e com o mundo nos servirá de auxílio para pensar tanto em relação a um deslocamento do sentido

¹³ SARTRE, Os Pensadores. O existencialismo é o Humanismo. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Trad. Virgílio Ferreira, São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 6.

clássico de ser humano como em relação a sua constituição e dinâmica intersubjetiva e sua abertura ao outro.

Ao partir da mesma concepção de indeterminação, Heidegger também compreende o ser humano como se definindo a partir de sua existência, porém tem uma relação diferente quanto à assunção da noção de humanismo em seu pensamento. Apesar de tematizar o ser humano em seus escritos, para Heidegger, o humanismo e a antropologia permaneceriam metafísicos, uma vez que pressuporiam uma determinação da essência do homem antes da colocação da questão sobre o sentido do ser¹⁴, negando, desta forma, a relação do humanismo e da antropologia com a proposta de seu pensamento. Derrida, na conferência *Os Fins do Homem*, propõe discutir tal querela comentando a relação entre o ser-aí e o ser presentes no pensamento heideggeriano e principalmente na *Carta sobre o humanismo* (1949) a partir do conceito de proximidade.

Derrida indica a reflexão sobre de que modo o pensamento de Heidegger e seu projeto de uma ontologia fundamental¹⁵, não seria também um modo de humanismo, uma vez que para desenvolver e colocar adequadamente a questão sobre o sentido do ser, interesse explícito do seu trabalho filosófico, seria preciso analisar e descrever o ente capaz de colocar tal questão em seu ser, o ser-aí, o ser humano, colocando então em curso um outro projeto, a analítica existencial, a análise dos modos de ser do homem. O autor ao propor analisar o ser humano não efetuará de certo modo um humanismo, já que se empenha em descrever os modos de ser do ser humano? Ao mostrar que a colocação da questão do sentido do ser depende dele, ao tematizar o ser humano? Por outro lado, a consideração sobre a indeterminação do ser-aí não se daria também a partir de uma determinação da essência do ser-aí, a saber, a proximidade do ser-aí com o seu ser, proximidade entendida como presença a si, consciência, existência¹⁶? Nessa sua relação demasiadamente próxima consigo mesmo é

¹⁴ A questão sobre o sentido do ser é a questão que orienta os esforços filosóficos de Heidegger em diversos de seus escritos. Para este autor, o ser-aí humano compreende a palavra “é” em toda e qualquer compreensão, possuindo como modo de ser originário a compreensão de ser. Deste modo, se faz imprescindível, segundo Heidegger, a colocação da questão sobre o sentido desta compreensão, a saber, o sentido do ser.

¹⁵ O projeto de uma ontologia fundamental pode ser entendido como a busca dos fundamentos de toda e qualquer ontologia e com a pretensão de efetuar uma destruição da história da metafísica. Esta destruição se realiza a partir de uma reconstrução do conceito de ser em geral e do conceito de ser humano concebidos tradicionalmente enquanto presença e sujeito.

¹⁶ “A ec-sistência do homem é sua substância. Por isso aparece repetidas vezes a frase em *Ser e Tempo*: “A ‘substância’ do homem é a existência”. [...] que não diz outra coisa que: o modo como o homem se apresenta e sua própria essência ao ser é a ec-stática in-sistência na verdade do ser” Heidegger, M. *Os Pensadores*. Carta sobre o humanismo. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pág. 157.

que seria possível colocar a questão do ser, sendo deste modo, imprescindível a análise desta proximidade e suas manifestações.

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger de-limita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem. O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica – sabe-se segundo que necessidade essencial Heidegger associa uma à outra – é a essência do homem, que aqui deveria ser pensada antes e para além das suas determinações metafísicas.¹⁷

A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, não pensa em direção à sua *humanitas*. A metafísica fecha-se à simples noção essencial de que o homem não desdobra a sua essência senão enquanto é reivindicado pelo ser. Foi somente a partir dessa reivindicação que ele teve encontro com aquilo mesmo em que a sua essência habita. É somente a partir desse habitar que há a linguagem como abrigo que guarda à sua essência o caráter extático. Manter-se na clareira do ser é o que eu chamo de ek-sistência (*existência*) do homem. Só o homem tem como própria essa maneira de ser. A ek-sistência assim compreendida é não apenas o fundamento da possibilidade da razão, ratio, ela é isso mesmo em que a essência do homem guarda a proveniência da sua determinação. A ek-sistência não pode dizer-se senão da essência do homem, isto é, da maneira humana de ser; porque só o homem está comprometido no destino da ek-sistência.¹⁸

O que aparece referenciado na conferência *Os Fins do Homem* sobre o pensamento heideggeriano no que tange às questões humanísticas é a de que apesar dele ser contra o humanismo, não é contra o humano, havendo uma defesa por uma dignidade própria do ser humano, de uma autenticidade que, no entanto, só pode ser alcançada a partir da colocação da questão sobre o sentido do ser, a partir da relação do ser humano com o sentido do ser¹⁹ – relação esta que não é encontrada, segundo Heidegger, no pensamento metafísico – e que constantemente o ser humano esquece²⁰.

¹⁷ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 157.

¹⁸ HEIDEGGER APUD DERRIDA: 1991, Idem, p. 158.

¹⁹ C.f HEIDEGGER APUD DERRIDA, J. 1991: 160: “Mas se o homem deve um dia chegar à proximidade do ser, é-lhe antes de mais necessário aprender a existir naquilo que não tem nome... [...] A sua única afirmação é bem pelo contrário que as mais altas determinações humanistas da essência do homem não exprime ainda a dignidade própria do homem. Nesse sentido, o pensamento que se exprime em Sein und Zeit é contra o humanismo. Mas essa oposição não significa que um tal pensamento se oriente no sentido oposto ao humano, combata pelo inumano defenda a barbárie e rebaixe a dignidade do homem. Se pensamos, contra o humanismo, é porque o humanismo não situa suficientemente alto a humanitas do homem. O ser – o que não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O ser é o mais distante de todo o ente e, entretanto, mais próximo do homem do que qualquer ente, seja ele um rochedo, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja ele um anjo ou deus. O ser é o que há de mais próximo. Essa proximidade, porém, permanece para o homem o que há de mais longínquo. O homem liga-se sempre primeiramente e apenas ao ente”.

²⁰ Sobre a questão sobre o esquecimento do ser. Cf HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

Numa conclusão ao final da conferência, Derrida aponta para duas estratégias desconstrutivas quanto ao humanismo metafísico e onde também podemos identificar um gesto explícito de diferenciação por parte de Derrida em relação ao pensamento de Heidegger. Tal distinção se mostra, principalmente, como uma diferença de estilo de desconstrução e podemos também dizer de estilo de escrita, o que também leva Derrida a declarar uma maior proximidade ao estilo nietzschiano de pensar e se expressar ²¹. A primeira estratégia procura promover uma desconstrução sem, no entanto, mudar de terreno. Isso significa que no seu desenrolar, esta estratégia acaba se utilizando dos mesmos instrumentos e elementos que constituem aquilo que almeja se opor:

[...] tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou as pessoas disponíveis na casa, o mesmo é dizer, na língua. O risco é aqui o de confirmar e consolidar [...] aquilo que se pretende destruir ²²

O pensamento heideggeriano estaria associado, assim, segundo Derrida, a essa estratégia.

A segunda estratégia, por outro lado, decide mudar de terreno e se aventurar não mais no espaço de significação metafísica, rompendo com os materiais disponíveis ao assumir e afirmar a diferença. Esta crítica desconstrutiva que se move, rompe e se aventura é a defendida por Derrida no seu pensamento da diferença e que também se entende como pensamento do rastro, aquele que não reclama nem uma origem nem um fim, mas se realiza no entre e no espaço do acontecimento ²³. E é nesse sentido que podemos observar de que maneira Derrida ao se afastar de Heidegger se aproxima de Nietzsche no estilo, na proposta, no pensamento, na escrita:

²¹ “[...] Sobre a inversão metafísica, poder-se-ia desconfiar do fato de Derrida apostar na importância e, mais ainda, na necessidade desta inversão – sobretudo devido ao fato de Heidegger ter, poucas décadas antes, acusado Nietzsche de ser ainda metafísico por inverter a metafísica. Mas, ao contrário de Heidegger, Derrida vê nesse ato de se “fazer justiça” a esta necessidade de inversão a única maneira de se “reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta”, na qual um dos termos “comanda” ou “ocupa o lugar mais alto” da oposição. É por isso que, em um primeiro momento do duplo gesto, para se desconstruir a oposição metafísica deve-se inverter a hierarquia. Passar por cima disso, com o medo de se recair na metafísica, é não se ter em mente o aspecto necessariamente “político” desta atitude, deste “salto” para-além da metafísica; é acreditar em uma neutralidade do saber, completamente obsoleta e injusta, que nada mais faz que insistir na manutenção, querendo ou não, desta hierarquia”. HADDOCK-LOBO, R. Considerações sobre “posições” em Derrida. O que nos faz pensar nº21, maio de 2007, p. 25.

²² DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 167.

²³ Sobre a questão do acontecimento que é entendido como aquilo que é imprevisível: “Não devemos vê-lo vir, e, portanto, o acontecimento não tem horizonte; [...]. O acontecimento, se houver um e for puro e digno desse nome, não vem diante de nós, ele vem verticalmente [...]”. Derrida, Jacques. Pensar em não ver. Escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Editora: UFSC. 2012. p 71.

Ou seja, como Derrida já teria dito antes, este seu “gesto” seria bem mais nietzschiano que heideggeriano. Sobre estas duas formas de “desconstrução”, ou de destruição como Heidegger e Nietzsche chamavam, Derrida já havia apostado em uma “terceira margem” no texto “Os fins do homem”. [...] Para fazer aqui ecoarem as palavras de Roberto Machado, ao apontar que, além da inversão, Nietzsche opera uma “mudança de elemento”, como o fato de, após apresentar estas duas “desconstruções”, Derrida diz que ambas não são suficientes para a “mudança de terreno” de que se necessita. Não se deve, por conseguinte, tomar uma das duas opções em detrimento da outra, e sim apostar em uma nova escrita que teça e entrelace os dois motivos: ou seja, que inverta e desloque, que aja duplamente. De acordo com Derrida, “o que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente”. E, então, vê-se Nietzsche aparecer como o inaugurador deste estilo. Ou, ao menos como aquele que percebeu a necessidade deste estilo... Tal é a razão que me faz apostar no pensamento de Nietzsche rumo à aprendizagem de uma escrita metafórica e a atenção à necessidade de “estilo” na filosofia. “Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural”²⁴

Derrida assume, assim, que sua proposta filosófica não admite um princípio de axiomas e definições seguindo uma linearidade da ordem das razões e da linguagem metafísica. A proposta filosófica desconstrutiva é aventureira e estratégica. Ela se realiza enquanto uma aventura do pensamento, pois não possui uma finalidade pré-definida e nem busca um fundamento último para aquilo que discute e com o qual se relaciona. Tal pensamento rompe com o conceito e a procura por uma origem, adotando a noção de rastro (não-origem), que possui a dinâmica de desaparecer no momento mesmo em que aparece, não sendo nem causa nem efeito, nem origem nem fim.

A desconstrução se efetua, assim, como uma aventura, como um gesto de errância, que não segue o fio do discurso filosófico lógico e metafísico, mas sim o fio da diferença. Ao mesmo tempo em que a desconstrução é aventureira, ela também é estratégica, uma vez que não está submetida a uma verdade transcendente para além do âmbito da escrita desconstrutiva, possuindo ao invés de uma justificação transcendental, metafísica, uma justificação estratégica. Podemos visualizar, neste caso, em que sentido a mudança está presente na desconstrução em seu duplo gesto, duplo vínculo de inversão e deslocamento. A saber, o pensamento desconstrutivo se aventura, deslocando-se ao mudar de terreno (do terreno da metafísica, da lógica, etc. para o terreno do rastro, do espectro, do acontecimento) ao mesmo tempo em que coloca em curso a estratégia que inverte a posição hierárquica dos elementos binários metafísicos da tradição filosófica. Efetua-se, assim, a inversão dos lugares dos elementos dos pares binários característicos da metafísica clássica, tais como, por

²⁴ HADDOCK-LOBO, R. Considerações sobre “posições” em Derrida. O que nos faz pensar nº21, maio de 2007, p. 30.

exemplo, se a razão possuía privilégio em relação à sensação; na desconstrução essa hierarquia é invertida ao mesmo tempo em que é deslocada do terreno da metafísica.

Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventuroso. Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita 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 diferença, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de jogo mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e para além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim ²⁵

A partir das considerações acerca do humanismo, da desconstrução e da diferença, podemos pensar que o conceito de ser humano pensado enquanto realidade humana e enquanto ser-aí coloca em questão a possibilidade de definir o que o ser humano é em sua essência. Questiona, assim, a autoridade da posição que pretende determinar um tipo de essência do ser humano, encarando-o como uma coisa ou objeto, como uma substância delimitada. Como se pudéssemos ver tanto a nós mesmos como aos outros como figuras delineadas por limites claros e fixos. A discussão sobre o humanismo no contexto do presente texto se faz coerente com a proposta das considerações sobre a desconstrução da escrita, já que coloca em voga os impasses de tomar de modo privilegiado a pergunta “o que é” e a edificação de conceitos e definições rígidas como, por exemplo, a tentativa de definir o ser humano e sua essência nos moldes da metafísica clássica, ou como menciona Derrida, sob a ótica da metafísica da presença. Por outro lado, abre a possibilidade de pensar o ser humano a partir da perspectiva da relação e da diferença. Ou seja, trás à cena filosófica, o questionamento sobre a busca por certezas quanto à definição do ser humano e do mundo como entidades fixas e determinadas e aponta para um outro terreno de reflexão que por outro lado, busca pensar os limites e as margens da filosofia e suas definições.

Quanto à impossibilidade de assumir a posição de que o ser humano não é determinado a priori, questionando, deste modo, uma definição essencial, como vimos na discussão sobre o humanismo em Sartre e em Heidegger, é importante salientar que Derrida ao abordar a desconstrução, caminha na esteira de uma política da filosofia ou da diferença que pensa o ser humano no contexto do acolhimento do outro em sua diferença enquanto

²⁵ DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 37.

diferença. Tal postura coloca, portanto, o pensamento da desconstrução de algum modo relacionado aos valores referentes aos direitos humanos que, segundo ele, são indesejáveis²⁶. Esta posição está concernente, portanto, com a ideia de democracia por vir e com uma responsabilidade ético-política da desconstrução que se assume também como uma hospitalidade. A responsabilidade enquanto hospitalidade incondicional de uma política por vir se relaciona, deste modo, com o gesto de inversão e deslocamento dos binômios familiar/não-familiar, cidadão/estrangeiro, privado/público, dentro/fora. Para Derrida, a política da diferença e o gesto desconstrutor enquanto um gesto político se realiza a partir de um comprometimento com a noção de hospitalidade enquanto um deixar vir o outro na sua diferencialidade, ou seja, respeitando, por exemplo sua identidade cultural enquanto diferença e não enquanto diferente. E isso inclui também a defesa por um direito à filosofia e à desconstrução no sentido de colocar questões filosóficas tanto no âmbito da universidade como fora dele, como um direito à todos os seres humanos, um direito, portanto, incondicional.

“Deixar vir o outro” é respeitar a multiculturalidade sob todas as suas formas (língua, religião, raça, cultura, etc.), aceitar as diferenças enquanto diferenças e não enquanto identidades (os diferentes) que possam se aproximar de nós (os iguais). A hospitalidade diz, respeito, em primeiro lugar, às diferenças enquanto diferenças. A desconstrução sob esse ponto de vista é uma forma de “hospitalidade”, enquanto um acolher, um receber o outro. [...] “Como tudo o mais na desconstrução, a possibilidade da hospitalidade é sustentada por sua impossibilidade, o que Derrida chama o impossível (a im-possibilidade da hospitalidade)” (Caputo, 1997, p.111). A hospitalidade, na verdade, não existe como tal, de forma incondicionada, mas está ao contrário, sempre *por vir* (*à venir*) para o homem. [...] Derrida observa ainda que as leis da hospitalidade são devidas a um modelo conjugal, patriarcal e falocêntrico em que o déspota familiar, o pai, o esposo, o patrão, o dono são responsáveis pelas regras. [...] A desconstrução reproduz a aporia da hospitalidade. Daí se reconhecer que “desconstrução é hospitalidade” (Caputo, 1997, p.109). [...] Derrida não se refere ao objeto enquanto desconstruído, mas o acesso à realidade se faz através de conceitos, ou melhor, quase-conceitos, códigos, estruturas de representações. São esses “termos” que fazem o acesso à realidade possível, uma escritura no sentido generalizado, uma arqui-escritura, que inclui todos os sistemas de linguagem, cultura e representação que se colocam à margem, para além das bordas ou fronteiras da razão logocêntrica do mundo ocidental. A desconstrução *textualiza* as coisas. Esse mesmo “texto” se apresenta como “hospitalidade”²⁷

Seria interessante neste momento, partindo de tais considerações, discutirmos um pouco mais a questão da diferença no pensamento do rastro para compreendermos melhor a textura e a ambiência do terreno a qual a desconstrução nos direcionou, terreno espectral sem

²⁶ C.f. SOLIS, Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009, P.178.

²⁷ Idem, 2009. P.151.

começo nem fim, tecido por caminhos de rastros dos quais uma aventura do pensamento nos abriu.

1.2 A aventura da diferença – desconstrução e diferença (*différance*)

Neste subitem, nós vamos propor um aprofundamento da discussão acerca da desconstrução, indicando os pontos decisivos para sua compreensão, a saber, as noções de diferença, rastro e logocentrismo e que já introduzimos de alguma forma no primeiro subitem. Ao considerar os traços estratégicos e aventureiros da desconstrução, vimos ser ela um gesto que procura romper com a hierarquização do pensamento e sua lógica da oposição. Deste modo, ela se apresenta não como um método ou uma crítica, mas como um acontecimento. A noção de acontecimento está relacionada com a ideia de imprevisibilidade, se aliando a esse âmbito espectral pois, sugere um rompimento com a ordem das coisas através da chegada do outro e da possível tentativa de compreensão. A desconstrução acontece, quer dizer que ela se dá como um jogo do sentido ou jogo das diferenças, e não como um sistema linear, analítico, crítico e metodológico. Na conferência *A Diferença* (1972), a desconstrução se articula com a discussão sobre a questão da diferença, conjuntamente com a noção de jogo e com o pensamento linguístico de Saussure e sua teoria dos signos que, por sua vez, se efetua como o jogo do significado e significante. Veremos também de que modo a noção de jogo é decisiva para a compreensão daquilo que significa o gesto desconstrutivo ou o gesto da diferença enquanto *différance*²⁸.

Na conferência citada, Derrida aborda a questão da diferença a partir do jogo das letras *e* e *a* presentes nos termos *différence* e *différance*. Há explicitamente um esforço por parte de Derrida na identificação de outros significados e sentidos da noção de diferença, a partir da mudança da letra *e*, *différence* para a letra *a*, *différance*. O autor, ao propor uma nova grafia para a palavra diferença, propõe também uma reflexão sobre o caráter fonético da linguagem, uma vez que a mudança do *e* pelo *a* (*différence* e *différance*) é apenas gráfica, ou seja, o som das duas letras na língua francesa é o mesmo. Tal mudança se faz persistente com a proposta derridiana, pois coloca em questão a supremacia da fala em relação à escrita, já que embora se pronuncie as palavras *différence* (com *e*) e *différance* (com *a*) da mesma maneira, com o

²⁸ Cf DERRIDA, J. *La Différence*. Marges de la philosophie. Editions de Minuit, 1972.

mesmo som, a sua forma gráfica, a sua imagem escrita é distinta. O jogo das letras acaba, assim, por aludir a um texto escrito, abrindo a questão sobre a escrita e indicando o fato da própria distinção entre os dois termos permanecer como uma marca muda, em si mesma inaudível - a diferença é, portanto, diferença gráfica. A partir de tais colocações soa então a seguinte questão: como é possível a linguagem escrita ser completamente derivada da linguagem falada se ela admite em si elementos silenciosos?

A *différance* ou diferença ²⁹ admite o que Derrida chamou de jogo de semelhança fônica e de alteridade gráfica, que anuncia um silêncio entre fonema e grafia, entre som e imagem; há uma distinção, mas ela só é percebida em silêncio. O som, neste caso, não poderia ser entendido como privilegiado, os pares binários som/silêncio, fala/escrita são, desta forma, invertidos, uma vez que com o jogo das letras o que é ressaltado são o silêncio e a escrita e não mais o som e a fala. Com esse jogo, Derrida mostra que a escrita não pode ser entendida como puramente fonética, já que depende de elementos não fonéticos. A diferença gráfica não podendo ser escutada, escapa dos limites do terreno da sensibilidade e ao mesmo tempo, não podendo ser compreendida apenas a partir de uma base lógica e objetiva, foge também dos limites do âmbito da inteligibilidade. Além da inversão dos pares binários acima destacados, há também o deslocamento do terreno de oposição entre sensível e inteligível, da ordem da verdade, para outro terreno que se aloca não mais de um lado ou de outro, mas num lugar *entre* os elementos binários, entre o som e o silêncio, entre a fala e a escrita, entre o sensível e o inteligível, a diferença pertence, assim, a uma outra ordem. Que tipo de lugar é esse e o que lá encontramos?

A diferença ao se deslocar do terreno da verdade e não sendo possível ser reduzida à ontologia ou à teologia, não possui nem existência nem essência e se encontra, por assim dizer, na ordem do jogo e da estratégia. O lugar em que se encontra é o lugar do entre e, portanto, a diferença não possui um início nem um fim e coloca em questão, sobretudo, o valor da origem, da *arkhê*:

Por essa mesma razão, eu não saberia por onde começar a traçar o feixe ou o gráfico da diferença. Porque o que aí se põe precisamente em questão é a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal. A problemática da escrita abre-se com o pôr em questão do valor de *arkhê*
30

²⁹ Tradução de Maria Beatriz Silva.

³⁰ Derrida, J. Margens da Filosofia. A Diferença. Tradução Joaquim Torres, Antônio M. Magalhães, Campinas, SP, Papyrus, 1991. P.37.

Indicar que diferença não pertencente à ordem da verdade no sentido de uma verdade absoluta e que ela também não reclama uma origem, mas sim à ordem do jogo e da estratégia é indicar que ela remete a um terreno não hierárquico, para além das oposições metafísicas, um âmbito indecidível. É por isso também que Derrida menciona que o termo diferença não é nem uma palavra nem um conceito, ele é um quase-conceito.

A partir disso, Derrida vai apresentar um quádruplo movimento da *différance*. Segundo ele, “primeiramente, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, prorrogação, reserva”. E, por conseguinte, este diferimento infinito não pode ser precedido por nenhuma unidade original e indivisa de uma “possibilidade presente”. Ou seja, nos termos filosóficos tradicionais, não há como se pensar nenhum fundamento, nenhuma substância – o que afasta, de certo, as infundadas críticas que Derrida, repetindo Heidegger, faria da desconstrução uma Ontologia, substituindo, dessa forma o Ser pela *différance*. Não há origem metafísica, mas, ao contrário, a *différance* não expressa nem o Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, é ao mesmo tempo um efeito e aquilo que produz efeitos, mas só “existe” enquanto diferimento. É, por isso, uma tentativa de Derrida de conseguir escapar da Metafísica da Presença – ainda tão presente (ao contrário do que gostam de pensar seus especialistas) no discurso heideggeriano³¹

O quase-conceito é também uma noção proposta por Derrida que surge da discussão e desconstrução da linguagem metafísica. Se há o interesse em deslocar-se do terreno da metafísica, assumindo um pensamento de outra ordem, não faria sentido permanecer utilizando seus elementos. Ao colocar a palavra quase, Derrida atribui à própria ideia de conceito, um caráter indeciso, ambíguo, flutuante. O aspecto de indecidibilidade, por sua vez, acompanha termos e noções envolvidos no pensamento da diferença ou da desconstrução. Na verdade, o pensamento da diferença almeja colocar a questão do indecidível, indicando que nada está ou é tão certo como, por exemplo, o claro e o escuro, existe o espaço da penumbra, a sombra que não é o espaço da luz nem da escuridão, é um espaço entre, que não se decide e nem precisa se decidir, uma vez que se constitui mesmo por tal caráter, o pensamento da diferença possui, assim, uma dimensão espectral. A diferença é quase um conceito, pois ela é um espectro³². Assim como a desconstrução, o rastro, a escrita...

Afirmando não ser a diferença nem uma palavra nem um conceito, Derrida abordará dois sentidos desta diferença ou deste diferir. O primeiro sentido nos diz sobre o diferir

³¹ HADDOCK-LOBO, R. Considerações sobre “posições” em Derrida. O que nos faz pensar nº21, maio de 2007, p. 73

³² “Espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver, a figura espectral é uma forma que hesita de maneira inteiramente indecidível entre o visível e o invisível. O espectro é aquilo que se pensa ver, “pensar” desta vez no sentido de “acreditar”, pensamos ver. Há aí um “pensar-ver”, um “ver-pensado”. Mas nunca se viu pensar. Em todo caso, o espectro, como na alucinação é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc., alguém que pensamos ver”. Derrida, Jacques. Pensar em não ver. Escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Editora: UFSC. 2012. p 68.

enquanto temporização e espaçamento, recorrendo à medição temporal e espacial, é o devir-tempo no espaço e o devir-espaço no tempo. O segundo sentido nos diz que diferir é não ser idêntico, é ser outro, se refere à alteridade de semelhança, de alergia e de polêmica, ao intervalo, à distância. Para o autor, a diferença (*différence* com e), não pode se remeter a estes dois sentidos, sendo a diferença (*différance* com a) uma tentativa de compensar tal falta. A fim de abordar mais intimamente o sentido da diferença, Derrida discutirá a sua relação com a teoria dos signos de Saussure e sua posição acerca da escrita que toca, por sua vez, na questão do logocentrismo.

A problemática sobre o conceito de signo se apresenta no interior da presente discussão ao colocar em questão as categorias da presença e ausência. Os aspectos da teoria linguística de Saussure que Derrida se empenhará em discutir se concentra especificamente na questão sobre a linguagem ser entendida como sendo primeiramente fonética e centrada na ideia de signo. O signo é entendido enquanto uma representação de um ente presente que se encontra ausente, a presença seria o elemento original enquanto o signo, o elemento derivado dela. Estruturalmente o signo é entendido como a síntese entre o significado e o significante. O significado aqui é compreendido como o conceito ou o sentido ideal da coisa mesma, ele é, portanto imaterial, já o significante é concebido como a imagem ou marca psíquica sonora de um fenômeno material. O que Derrida irá nos apontar, principalmente, é para o fato de o signo, no contexto desta teoria, ser entendido como um substituto ou um suplemento denunciando, deste modo, tanto uma hierarquização (privilégio da presença), como um binarismo (presença e ausência).

Isso é conflituoso e elemento de discussão, uma vez que, identifica-se que há um privilégio dado a presença em relação à ausência, e também uma equiparação entre o som e a coisa mesma em relação à imagem, ou seja, também ocorre de a fala ser privilegiada em decorrência da escrita. Há uma espécie de metafísica do signo ou metafísica da presença que é, segundo Derrida, logocêntrica e fonocêntrica, pois é marcada pela hierarquização no contexto da lógica da oposição (fala/escrita, significante/significado), ao entender o logos e a fala enquanto presença predominantemente em relação à escrita e à ausência. Para o autor, o signo enquanto substituto da presença é secundário e provisório, pois é sempre derivado de uma presença que seria original, funcionando como um elemento mediador.

Há, assim, três princípios em que se baseia a teoria do signo de Saussure, o princípio do arbitrário do signo, o princípio de diferenciação e o princípio da linearidade do significante. Para Derrida, a unidade entre o significado e o significante é arbitrária, não há

uma relação espontânea entre o conceito e o som da ideia. Já o princípio de diferenciação compreende o fato de que um conceito não significa algo em si mesmo, mas sempre está em referência a outro conceito, ou seja, se diferenciando de outro conceito, o que pode sugerir o seu caráter de indecidibilidade. Para Saussure, a língua só pode se dar através da diferença, através de uma rede de significação referencial:

[...] todo significado ou conceito está inscrito numa cadeia ou sistema que remete para outros conceitos, pelo jogo das diferenças. Neste jogo a diferença não é mais um conceito, mas sim a possibilidade da conceitualidade, não é uma simples palavra ou representação de um conceito de fora [...] ³³

Deste modo, Derrida indica que a diferença estaria na base de sustentação da teoria linguística de Saussure. O problema identificado por Derrida é o fato de esta teoria ainda estar submetida à hierarquização dos pares binários da metafísica clássica e a diferença possuir ainda o sentido de diferir enquanto ser outro. A sua proposta é então a de repensar tal modelo de pensamento e um outro tipo de diferença que estaria ligada à própria possibilidade de significação ou conceitualidade, a diferença enquanto diferencialidade – diferença (*différance*, com a) – a possibilidade da diferença na diferença. Há, portanto, por parte de Derrida uma absorção da teoria linguística de Saussure no que se refere à compreensão da linguagem como essa rede de significados, como o jogo das diferenças. No entanto, seu esforço é o de não atribuir a algum elemento uma superioridade intrínseca em relação a outro, escapando da hierarquia e da lógica da oposição.

Para Derrida, o jogo das diferenças expresso a partir da rede de significados é entendido como um tecido de rastros, a diferença é aqui também entendida e nomeada de *arqui-rastro* ou *arqui-escrita*. A diferença enquanto a possibilidade do processo de significação que se daria a partir da relação entre aquilo que está presente com algo que ele não é (o presente), levando consigo tanto a marca daquilo que passou por ele (o passado) como da marca da sua relação com aquilo que ainda pode vir a ser (o futuro) – *rastro* ou *tecido de rastros*. Tal ideia de *arqui-rastro* ou *arqui-escrita* torna possível, assim, a reflexão sobre a questão da escritura que desenvolveremos mais adiante, uma vez que se entende por escritura não apenas o texto escrito mas outras dimensões da linguagem e sua expressão.

O quase-conceito de *rastro* é, portanto, de suma importância para o acontecimento da desconstrução no que se refere ao privilégio da presença, do logocentrismo. Ele é aquele que abre o caminho do pensamento, significando uma indicação, um apontamento em direção a.

³³ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 42

Diferente do traço que demarca limites, e pode ser apagado, o rastro apenas sugere, e no seu próprio surgir, já se apaga, ele é um espectro assim como o pensamento que o abriga. Se não há a defesa de que um elemento esteja numa posição superior em relação a outro, nem a defesa por uma origem, o quase-conceito de rastro nos ampara e direciona para este outro terreno da diferença e da desconstrução que vimos que busca não ser definido sob os moldes da tradição clássica do pensamento metafísico, mas sim, almeja mudar desse terreno para um outro, menos definido, decidido, verdadeiro e lógico no sentido tradicional.

O que Derrida parece nos indicar é que tanto o rastro como a diferença são indecidíveis e, portanto, não são enquadrados no sistema linguístico metafísico baseado no conceito de presença. Ao se empenhar na desconstrução do logocentrismo, Derrida atravessa a teoria de Saussure admitindo o signo não mais como presença, mas sim, como rastro. Isso significa entender a escrita não mais centrada prioritariamente no seu aspecto fonético, mas sim, a partir da consideração de outros fatores, invertendo e deslocando a hierarquia no que concerne a compreensão do que significa linguagem e escrita.

A discussão sobre a hierarquia entre linguagem falada ou escrita fonética e linguagem escrita ou escrita espectral é abordada na *Gramatologia* de modo detido na sua relação com o que Derrida chamou de logocentrismo, o centrismo do *logos*, ou seja, da razão, da verdade enquanto racionalidade, discurso verdadeiro; e o fonocentrismo, o centrismo da *phoné*, ou seja, da fala, da voz enquanto significado, sentido, a coisa ela mesma, sentido do ser como presença. A compreensão da linguagem no interior do pensamento metafísico pode ser expresso, a partir de uma relação íntima entre estes dois elementos, a racionalidade e a voz. E, também, da relação destes elementos com a compreensão do que significa ser humano. Linguagem, escrita, razão (*logos*), fala (*phoné*) e ser humano – como podemos entender tais relações e em que sentido Derrida se movimenta na desconstrução de tais compreensões?

Logo na primeira parte do livro são abordadas duas noções de escrita, a escrita fonética e a escrita espectral. A primeira seria a escrita alfabética, logocêntrica, fonocêntrica, presentificada, suplementar e a segunda seria a escrita sem origem nem fim, escritura ou arqui-escritura, escrita como rastro. A linguagem ocidental entendida como privilégio da fala é, para Derrida, uma questão histórica, sendo a escrita alfabética considerada um suplemento de uma escrita primeira, originalmente fonética. O que está em questão, para o autor, é que o conceito de escritura abrange muito mais do que a escrita alfabética textual, concebendo, assim, uma escrita mais ampla, também entendida como escritura.

Afirmar, assim, que o conceito de escritura excede e compreende o de linguagem supõe, está claro, uma certa definição de linguagem e da escritura. [...] diz-se

“linguagem” por ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade etc. Há, agora, a tendência a designar por “escritura” tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significante, até mesmo a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também “escritura” pictural, musical, escultural, etc. Também se pode falar em escritura atlética e, com segurança ainda maior, se pensarmos nas técnicas que hoje governam estes domínios, em escritura militar ou política. Tudo isso para descrever não apenas o sistema de notação que se anexa secundariamente a tais atividades, mas a essência e o conteúdo dessas atividades mesmas. É também nesse sentido que o biólogo fala hoje de escritura e *pro-grama*, a respeito dos processos mais elementares da formação na célula viva. Enfim, quer programa cibernético será campo de escritura³⁴

A escritura entendida de forma mais ampla é aquela que não se restringe às palavras, conceitos, ideias expressas de modo como entendemos que seja um texto, ela abrange a dimensão da linguagem, sem se limitar a apenas um modo de sua manifestação. Podemos dizer, assim, que a escritura não é unilateral, mas participa do jogo das diferenças e remetimentos. Derrida alude à essa outra noção de escrita ou escritura enquanto coreografia e cinematografia, por exemplo, libertando-a da esfera fonética, dos limites da voz. A escritura como imagem, cor, movimento e também como política, como corpo, matéria. A escritura enquanto história e estória, aquele rastro que conta uma história e que também é ela própria histórica. Por exemplo, numa pintura ou numa fotografia temos uma escritura sem início nem fim, a composição de formas, cores, pontos, profundidade são rastros que sugerem caminhos e significados, referenciados entre si, não se encerrando em apenas um caminho absoluto e único. Linguagem, escritura remetem, portanto, também à percepção. Podemos pensar por exemplo em uma possível história ou escritura de uma pintura ou uma ilustração em específico, assim como de uma coreografia de dança, ou mesmo de gestos contingentes, não intencionados. A vida como uma expressão de inscrições, onde cada caso e acontecimento ajudam na composição de uma história, a história de cada um, que é também a relação com outras histórias – remetimentos de inscrições – escritura.

O que, afinal, significa escritura? Será que podemos discutir sobre a escritura do presente texto? Não são só palavras... O que aqui está disposto não são apenas indicações analíticas e bibliográficas dos livros e pensamentos abordados, há também rastros surgindo e desaparecendo, espectros, pensamentos que surgiram e desapareceram, o próprio corpo e materialidade de quem vos escreve, o lugar de onde se escreve, a história de toda a possibilidade da linguagem e da edificação desse texto está nele presente. Mas o que isso quer

³⁴ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, P. 11

dizer? Ou o que isso quer escrever? O que quer dizer esse termo, escritura? De fato, há um interesse em revisitar obras filosóficas, discutir questões que já foram discutidas, aprofundar olhares sobre elas e propor o debate. Mas o presente escrito abrange apenas a dimensão textual no sentido de textos lidos e escritos?

A problemática aqui suscitada remete a uma questão bastante abordada no pensamento de Derrida em especial, a questão do par binário dentro e fora. Costumamos lidar com as diversas escrituras de modo a vê-las como gavetas, no sentido de haver um dentro e um fora, ou seja, de pressupor uma separação entre um espaço interno e um espaço externo, como o eu e o mundo, por exemplo. A gaveta do texto, a gaveta das artes plásticas, a gaveta do sujeito, a gaveta do mundo etc. O que há dentro de cada gaveta e o que há fora? E parece que, desse modo, só conseguimos conceber a realidade se pudermos falar no modo dentro e/ou fora. Dentro ou fora das artes, dentro ou fora do mundo, dentro ou fora do texto. Mas, o que Derrida nos indica no que se refere por exemplo, à relação entre escritura e texto, dentro e fora, é que não há nada fora, nem dentro, pois esses dois meios se misturam e não são tão facilmente delimitados, como é expresso na frase: “*Não há nada fora do texto*”³⁵.

Apesar de tal afirmação poder nos conduzir à interpretação de que não há fora do texto ou de que não há nada a não ser textos, é importante atentarmos para a sugestão de esclarecimentos proposta por Derrida acerca dessa afirmação, a saber, de que não há nada a não ser contextos, ou seja, de que não se pode entender um texto sem ao mesmo tempo entender a sua relação com o contexto a que pertence. A afirmação “não há nada fora do texto” também se refere à estrutura binária dentro/fora e sua possível desconstrução, a inversão dos elementos e seu deslocamento do terreno da metafísica. Ela remete, assim, à ideia de que não há nada fora do texto, pois não há nada completamente dentro nem completamente fora: “*o fora é o dentro*”³⁶. Afirmar que não há nada fora do texto, pois o dentro é o fora é, assim, abalar a hierarquia tanto entre texto/contexto, como entre dentro/fora. Não há separação entre o texto e o seu fora, pois o texto está sempre ligado a um contexto específico que é, por sua vez, histórico, social, político, etc. Ou seja, não há nada fora do contexto histórico, social, político, etc. A relação entre texto e contexto também indica a relação entre texto e sentido, na medida em que ele é essencial para a construção do texto, entendendo o texto, nesse caso, na perspectiva da sua textualidade e não apenas da sua

³⁵ DERRIDA APUD SOLIS. 1973, P. 68. Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

³⁶ DERRIDA APUD SOLIS, Idem, 2009, p. 68.

concretude e funcionalidade linguística. Pensar o texto sempre a partir de um contexto também é pensar a relação entre o texto e o sentido, perpassada pela questão da sua relação com a linguagem.

Não é o caso de negar o “fora”, mas colocá-lo no mesmo plano hierárquico que o “dentro”. Trata-se, portanto, da desconstrução do binômio texto/contexto. O fora é o dentro, dirá Derrida em *Gramatologia*, rasurando o É: o “fora é dentro” (Derrida, 1973(a), p.53). Desconstruir os binômios significante/significado, texto/contexto implica, portanto, em des-hierarquizar o dentro/fora (implícita aí também a noção de borda, limite, rasura e dobra). Com a desconstrução, num primeiro momento, acontece uma inversão de significado/significante e contexto/texto, daí a ideia de que “só existem significantes” ou “todo significado é significante”, ou então, “só existem textos”, ou ainda “só existem contextos”. Qualquer uma das proposições, entretanto, sinaliza para uma só direção: o sentido parece ter sido expulso do texto. Toda discussão em torno da “expulsão” do sentido, porém, abstrai o contexto concreto de sua formação. Particularmente, entendo a formação de qualquer sentido como *prática* social, mais ou menos autônoma com relação a sua veiculação através da linguagem ou do texto [...] ³⁷

A partir desta passagem podemos visualizar de forma mais clara um modo de desconstrução de uma relação hierárquica entre dois elementos, estrutura característica da lógica da identidade vigente no pensamento metafísico a que Derrida pretendeu criticar. Isso pôde ser observado a partir da reflexão sobre a relação imposta entre o dentro e o fora no que se refere o texto e seu contexto, ao significado e significante.

Parece-me que o jogo das diferenças e a discussão sobre a escritura e a desconstrução da escrita sugere nos arriscarmos na dimensão em que o dentro e o fora não existem, já que o dentro é o fora e vice-versa. Tal ideia se aloca no âmbito espectral. Isso significaria que tudo é tão ambíguo e esfumado que não podemos dar limites para as coisas? Então, como podemos discutir sobre elas? Questões, por exemplo, são espontaneamente espectrais. Elas perguntam mas não se relacionam necessariamente com uma resposta. A filosofia também, nós também. O pensamento do rastro nos direciona a assumir a conjectura espectral e referencial da própria linguagem e de nós mesmos. Se não há dentro e fora, só há referências e remetimentos, portanto, espectros, rastros.

Pensem numa coreografia, em passos de dança, uma pessoa se movimenta em um espaço, faz inscrições com o corpo no espaço, tais inscrições não são visíveis pois lidam com o ar, mas nós acompanhamos a história de tal movimento. Podemos entender isso como escritura, rastro, espectro? A imagem fixa no espaço, assim como a palavra fixa no texto não dizem nada, o que dizem são os movimentos que elas produzem e dos quais elas mesmas são produzidas na sua relação com outras palavras, e também com as ideias que temos, com o que sentimos e também com os objetos que estão presentes no espaço em que lemos ou

³⁷ Idem, 2009, P. 69.

escrevemos. Escrita como uma dança das palavras. A poesia, a prosa, a filosofia, o pensamento, tanto escrito, como falado, dançado ou apenas surgido a esmo é linguagem, espectro, rastro – enquanto o jogo das diferenças. Parece que a discussão sobre a escritura aponta para a importância de pensarmos em termos de referência ou de diferença. Pensemos no movimento dos nossos corpos diariamente, dos outros seres vivos, dos corpos celestes no espaço, todos se diferenciando e se relacionando entre si e de alguma forma, dançando. Mas o que significa a linguagem ou a escritura do corpo humano? Se não tomarmos a razão ou o logos como o elemento que definiria de modo absoluto o ser humano e, assim, a linguagem, poderíamos direcionar um pouco de luz a outros elementos como, por exemplo, a sensação. Somos seres racionais, mas é bom lembrar, também somos seres sensíveis. Visto que no presente trabalho há o intuito de discutir um pensamento que tenta colocar em questão a hierarquização de certos elementos em detrimento de outros, não podemos admitir como sendo apenas a razão a responsável por definir a linguagem humana, a nos definir.

Na primeira parte da *Gramatologia*, Derrida apresenta a questão da linguagem, identificando estar ela inserida num contexto de uma crise quanto aos seus limites e definições ao mesmo tempo em que discute a sua relação com a escritura, suas intersecções e entremeios.

Ora, por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura. [...] tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar o duplo inconsciente de um significante maior, o significante do significante – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura *compreenderia* a linguagem³⁸

É a partir do questionamento da nossa compreensão corrente acerca da linguagem e da escrita enquanto suplemento da fala que, por sua vez, seria uma escritura original, primeira, que o autor da obra citada irá inserir a discussão sobre a escritura. Discussão essa que pretendeu problematizar a linguagem e o privilégio dado à fala. Este será o assunto abordado no próximo capítulo.

³⁸ Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 8.

2 SOBRE A NOÇÃO DERRIDIANA DE ESCRITURA

2.1 Escrita e linguagem, os caminhos da fala e da escrita na discussão sobre linguística e gramatologia

Nas seções “*O Fim do Livro e o Começo da Escritura*”, “*Linguística e Gramatologia*” e “*Da Gramatologia como Ciência Positiva*”, Derrida aborda a questão da escritura no contexto de discussão da linguística de Saussure que a concebe enquanto uma ciência da linguagem e compreende a linguagem a partir de uma unidade entre *logos*, razão e *phoné*, voz. Derrida ao mesmo tempo em que trata da escritura em tal contexto linguístico, aponta para a possibilidade de uma ciência positiva, a gramatologia, que procura pensar a linguagem e a escritura levando em considerações outros elementos, tentando escapar da metafísica da presença, ou seja, do predomínio do logocentrismo e do fonocentrismo característicos de um pensamento filosófico centrado num tipo de lógica binária.

Uma vez que a escritura e a linguagem são entendidas pela linguística como representação da fala, a crise identificada como uma crise da linguagem pode ser compreendida também como uma crise da representação? O signo enquanto um suplemento da presença é colocado em questão; o que poderia, assim, ser encarado também como uma crise do suplemento ou da presença? Pelo menos se linguagem e escritura for aqui entendida como o substituto de uma linguagem e escritura originárias, primeira ou também divina, natural. Na esteira da compreensão saussuriana haveria, portanto, duas escritas, uma escrita sensível, finita, ligada à cultura, à técnica, à metáfora, portadora da morte e uma outra escrita natural, infinita, ligada ao divino, à origem, portadora da vida. A escrita sensível seria a má escrita, voz do corpo, relação com o fora e a escrita natural seria a boa escrita, voz da alma, relação com o dentro. Vemos novamente o binarismo dos elementos dentro e fora.

A abertura de uma discussão sobre a linguística e sobre a gramatologia indicou que há uma referência destas à ciência e à história. Para Derrida, tal referência é importante pois, o autor indica que o fundamento da ciência da linguagem e da escritura como linguística no contexto do pensamento de Saussure é um fundamento fonológico, centrado no fonema ou no que seria a unidade de *phoné*, *glossa* e *logos*:

A ciência linguística que determina a linguagem – seu campo de objetividade - em última instância e na simplicidade irreduzível de sua essência, como a unidade de

phoné, glossa e logos. Esta determinação é anterior de direito a todas as diferenciações eventuais que puderam surgir nos sistemas terminológicos das diferentes escolas (língua/fala; código/mensagem; esquema/uso; linguística/lógica; fonologia/fonemática/fonética/glossemática). E mesmo que queiramos confinar a sonoridade do lado do significante sensível e contingente [...], será necessário admitir que a unidade imediata e privilegiada que fundamenta a significância e o ato da linguagem é a unidade articulada do som e do sentido da fonia. [...] Um propósito declarado confirma com efeito, dizendo o que é aceito sem ser dito, a subordinação da gramatologia, a redução histórico-metafísica da escritura à categoria de instrumento subordinado a uma linguagem plena e originariamente falada. Mas um outro gesto [...] liberta o porvir de uma gramatologia geral, de que a linguística fonológica seria somente uma região dependente e circunscrita³⁹

Para o autor, uma ciência da escritura se levada a cabo significaria 1) que a ideia de ciência surgiu numa época da escritura; 2) que foi pensada e arquitetada numa linguagem que subentende relações determinadas entre fala e escritura; 3) que a ciência da escritura primeiramente relacionou-se com a escritura fonética enquanto modelo de cientificidade; 4) que a ideia rigorosa de uma ciência da escritura surgiu numa época e num sistema de relações entre a fala viva e a inscrição; 5) que a escritura não é apenas uma mediação de auxílio à ciência, mas a condição de possibilidade da objetividade científica, ou seja, a escritura é condição da episteme e; 6) que a escritura abre o espaço da história, do devir-histórico, antes de ela própria ser o objeto de uma ciência histórica, sendo a própria historicidade relacionada à possibilidade da escritura:

Ciência da possibilidade da ciência? Ciência da ciência que não mais teria a forma da lógica mas sim da gramática? História da possibilidade da história que não mais seria uma arqueologia, uma filosofia da história ou uma história da filosofia?⁴⁰

O que Derrida parece indicar é que a questão sobre a escritura e a questão sobre a linguagem estão de tal modo interligadas que não poderiam ser facilmente abordadas em separado. Se entendermos o conceito de escritura sem reduzi-lo à representação da fala, mas sim abrangendo as diversas inscrições da existência humana de uma forma mais geral, podemos observar a proximidade entre linguagem e escritura de modo mais evidente, assim como sua relação com o que foi chamado histórico e científico. Derrida pretenderia então apresentar a possibilidade de uma independência da linguagem escrita em relação à linguagem falada? Essa possibilidade seria uma tentativa de indicar um caminho possível e legítimo no qual seja possível se libertar da linguagem histórica-metafísica, a abertura da possibilidade de uma linguagem que não seja logocêntrica, fonocêntrica, eurocêntrica?

³⁹ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 36.

⁴⁰ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 34.

Segundo Derrida, haveria a possibilidade de alçar voos na linguagem, desprendendo-se da linguagem metafísica. Um desses voos foi possível, por exemplo, com o pensamento de Nietzsche que, segundo ele, libertou o significante de sua subordinação ao logos e à verdade. O autor, assim, discorda da concepção de que não se pode criticar radicalmente a metafísica a não ser utilizando-se de uma linguagem metafísica: *“Nietzsche escreveu o que escreveu. Escreve que a escritura não está originariamente sujeita ao logos e à verdade. E que esta sujeição veio a ser no decorrer de uma época cujo sentido nos será necessário desconstruir”*⁴¹. O autor apresenta, deste modo, sua discordância em relação à interpretação heideggeriana acerca de tal querela que, por sua vez, defende ser Nietzsche o último pensador metafísico⁴². Deste modo, Derrida aponta para o fato de que a escritura, a leitura, o texto, para Nietzsche, são caminhos que não presumem uma verdade dependente do logos, como uma verdade primeira, que depende de um significado transcendental, mas estão muito mais relacionados à interpretação, ao devir pensado em relação à forma e à forma pensada em relação ao devir.

Já quando consideramos o pensamento de Heidegger pode-se entender que o *logos* do ser, por exemplo, é o primeiro e o último recurso do signo enquanto a diferença entre significante e significado, segundo Derrida, já que haveria, para Heidegger, uma pré-compreensão do ser em toda e qualquer compreensão, esta que possibilitaria a abertura da questão do sentido do ser em geral para além da metafísica e das ontologias regionais. No decorrer da trajetória do pensamento de Heidegger também foi identificado pelo autor em questão que há uma relação íntima entre o *logos*, o ser e a voz sendo o *logos* do ser o pensamento dócil à voz do ser. O pensamento do ser expressa-se, assim, na voz que é voz da consciência. No entanto, há uma outra interpretação sobre a relação entre o pensamento e a voz, no caso heideggeriano, a voz ouve-se mais perto de si como o declínio do significante, o que seria a consciência, auto-afecção, experiência única do significado, experiência do ser. A voz do ser é silenciosa. Há um remetimento ao aspecto da voz, da fala, mas ele é deslocado, a voz do ser ao mesmo tempo em que se ouve (consciência), não tem som (fala). Deste modo, a palavra é vivida como a unidade do significado e da voz, do conceito e da substância. Assim, a contribuição da discussão heideggeriana sobre a questão do ser e também sobre a questão da verdade, do sentido e do *logos* é, para Derrida, o fato de haver um deslocamento da unidade de sentido do ser, da unidade da palavra, pois mesmo remetendo à “voz do ser”, diz ser ela silenciosa, sem palavra, á-fona. Portanto, ocorre uma ruptura entre o sentido do ser e a

⁴¹ Idem, 2013. P. 23

⁴² Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsche II, 1946.

palavra, entre o sentido e a voz, entre a voz do ser e a fala. Tal ruptura pode ser entendida como a possível ambiguidade presente na posição heideggeriana em relação à metafísica da presença e o logocentrismo. Para Derrida, no entanto, o sentido do ser não seria um significado transcendental, mas sim um rastro significante determinado.

[...] a insistência de Heidegger em marcar que o ser se produz como história apenas pelo *logos* e não é nada fora deste, a diferença entre o ser e o ente, tudo isso indica bem que, fundamentalmente, nada escapa ao movimento do significado e que, em última instância, a diferença entre o significado e o significante *não é nada*. Esta proposição de transgressão corre o risco de formular a própria regressão. Deve-se, portanto, passar pela questão do ser, tal como é colocada por Heidegger e apenas por ele, para a onto-teologia e mais além dela, para aceder ao pensamento rigoroso desta estranha não-diferença e determiná-la corretamente. Que o ser [...] não seja um significado primeiro e absolutamente irreduzível, que ainda esteja enraizado num sistema de línguas e numa “significância” histórica determinada [...] Heidegger lembra-o às vezes: particularmente quando convida a meditar o “privilégio” da “terceira pessoa do singular do presente do indicativo” e do “infinitivo”. A metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como a dominação de uma forma linguística. Interrogar a origem desta dominação não equivale a hipostasiar um significado transcendental, mas a questionar sobre o que constitui a nossa história e o que produziu a transcendentalidade mesma. [...] Enquanto de-limita a onto-teologia, a metafísica da presença e o logocentrismo, esta última escritura é também a primeira escritura ⁴³

Há, com isso, uma referência ao que constitui propriamente a escritura num sentido não submetido à escrita alfabética, sonora, fonética: “*O que trai a escritura mesma, no seu momento não-fonético, é a vida. [...] ela é o princípio de morte e de diferença no devir do ser*” ⁴⁴. Derrida alude ao aspecto não-fonético da escritura de modo a ampliar a visão acerca das capacidades e possibilidades da escritura, de como podemos entendê-la para além da história da linguagem enquanto presença e da compreensão da escritura enquanto representação da fala: “*A escritura não-fonética quebra o nome. Ela descreve relações e não denominações. O nome e a palavra, estas unidades do sopro e do conceito, apagam-se na escritura pura*” ⁴⁵. O que quer dizer que a escritura encarada de uma forma mais abrangente (não-fonética) remete à relações, ao jogo de relações e referências e não à definições, nomes, palavras, conceitos, mas sim, para o que está nas palavras, nos conceitos, nos nomes e definições e também para além deles, a saber, a linguagem, a escritura, a vida.

Mas, para Saussure e para a referida tradição ocidental no que concerne a relação entre fala e escritura, a escritura possui uma função estrita e derivada. Estrita, pois a fala, segundo

⁴³ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 28.

⁴⁴ Idem, 2013. P. 30.

⁴⁵ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 32.

ele, independe da escritura e a escritura, por sua vez, é dependente da fala uma vez que só existe para representá-la enquanto signo (união entre som e representação do som). A escritura também é entendida na sua função derivada uma vez que é definida como representação da fala, ou seja, deriva desta.

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fossemos contemplar-lhe a fotografia do que o rosto. [...] A língua tem, pois, uma tradição oral independente da escrita e bem diversamente fixa; todavia o prestígio da forma escrita nos impede de vê-lo ⁴⁶

Vemos, desse modo, por parte de Saussure uma coincidência com o pensamento aristotélico acerca da linguagem escrita, a saber, que a escritura como linguagem de palavras é definida como símbolos das palavras que são emitidas pela voz enquanto que a linguagem dos sons, da voz, como os símbolos dos estados da alma. Mais uma vez há uma expressão da oposição dentro e fora, os símbolos da voz como o fora (escritura como suplemento da fala) e os símbolos dos estados de alma como o dentro (voz como escrita natural e primeira).

Visto a posição de tal pensamento de que no que concerne à linguagem, há uma escritura fonética, e que língua e escritura são dois sistemas diferentes, Saussure toma como objeto e projeto da sua linguística geral a fala, a palavra falada. A linguística de Saussure se concentrou, assim, em questionar o que seria a palavra falada e a palavra escrita e como elas se relacionariam, já partindo do pressuposto de que a palavra falada seria por si própria, original, voz presente a si, e a palavra escrita seria estrita, derivada, representativa – a linguística da palavra. A palavra, por sua vez, é compreendida como uma unidade já constituída. Unidade esta que pode ser do sentido e do som, do conceito e da voz, do significado e do significante. Palavra, signo, escrita e fala, como compreendê-los? O problema da linguagem.

Sabemos que temos ou vivemos na linguagem, enquanto seres humanos, mas como isso acontece? Adquirimos, aprendemos, conquistamos ao longo dos anos a linguagem ou já nascemos com ela? Podemos dizer que ao invés de sermos seres passíveis de linguagem, somos seres possíveis de linguagem? A linguagem significa a nossa possibilidade de compreensão, comunicação, expressão conosco mesmo e com os outros? O que significa a

⁴⁶ SAUSSURE. F. Curso de Linguística Geral. Tradução de Antônio Chelin, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, São Paulo: Editora Cultrix.

palavra no contexto da discussão sobre a linguagem e a escritura? Segundo Saussure, a palavra é entendida como voz, como fala, pensamento-som, atua e ressoa de dentro. E a escritura nesse caso, o símbolo gráfico da palavra falada é entendida como a representação da voz, como expressão exterior da linguagem, representação exterior do pensamento-som, atua e escreve de fora. Temos, deste modo, o par binário dentro-fora, interior-exterior da qual Derrida se ocupou na primeira parte da *Gramatologia* em discutir conjuntamente com a questão sobre a escritura e sua relação com a fala.

Nos é apresentado, assim, que o que houve no desenrolar da linguística geral de Saussure foi uma limitação acerca do sistema de escritura enquanto sistema de representação da fala. Para tal ciência há dois sistemas de escrituras, o sistema ideográfico, em que a palavra é representada por um símbolo que não coincide com o som proferido como no caso da escritura dita figurativa; e o sistema fonético, em que a palavra é representada por um símbolo que coincide com o som, como a escritura alfabética ou fonética. No entanto, apesar de coincidir, essa relação é arbitrária, ou seja, o signo é imotivado. Para Derrida, os limites impostos por Saussure são justificados justamente pela ideia do arbitrário do signo:

A escritura sendo definida como “um sistema de signos”, não há escritura “simbólica” (no sentido saussuriano), nem escritura figurativa: não há escritura na medida em que o grafismo mantém uma relação de figuração natural e de semelhança, qualquer que seja esta, com o que é então não significado mas representado, desenhado, etc. O conceito de escritura pictográfica ou de escritura natural seria, pois, contraditório para Saussure. [...] Se a escritura não é mais que figuração da língua, temos o direito de excluí-la da interioridade do sistema, assim como a imagem deve poder se excluir, sem perda do sistema da realidade. Ao se propor como tema “a representação da língua pela escritura”, Saussure começa, assim, por colocar que a escritura é “por si, estranha ao sistema interno” da língua. Externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência⁴⁷.

A partir da consideração dos pares binários como constituintes da linguística e do privilégio dado à fala nesse contexto de pensamento, podemos observar de modo mais profundo o que no *Curso Geral de Linguística* (1916) de Saussure foi compreendido como escritura. Para este autor, a escritura está atrelada à representação no seu sentido de disfarce, máscara, imagem e por isso, é entendida como uma técnica perigosa. Vai além, atribuindo à escritura uma falha moral, um pecado, já que corrompe a relação natural entre a fala e os estados da alma, entre o pensamento-som (palavra como voz) e a alma. A escritura enquanto corpo, matéria, exterior ao espírito, ao *logos*, sendo um artifício, uma técnica exterior à natureza, matéria sensível e artificial. Para Saussure, se alguma vez a fala pode ser

⁴⁷ Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 41

considerada como vestimenta para o pensamento, a escritura, por sua vez, seria vestimenta da fala ou uma travestimenta.

Se a escritura realizou, segundo ele, uma ruptura com a relação natural entre os signos linguísticos e os signos gráficos, uma ciência da linguagem tal como a linguística precisaria se ocupar em reencontrar tais relações naturais entre dentro/fora, fala/escritura:

Primeiramente, a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido, mais apropriado que o som para constituir a unidade da língua através do tempo. Pouco importa que esse liame seja superficial e crie uma unidade puramente factícia; é muito mais fácil de aprender que o liame natural, o único verdadeiro, o do som⁴⁸

Vemos, assim, que há a expressão por Saussure de uma noção de escritura que dialoga com o âmbito do superficial e do artifício, em oposição ao natural e ao espontâneo, como uma dominação do corpo sobre a alma e de uma dissimulação da presença do logos à alma, uma violência de fora para dentro, um tipo de paixão e de esquecimento: “[...] acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural”⁴⁹. A escritura é colocada como num jogo de sedução, o jogo da representação, a imagem se desdobrando no seu próprio reflexo e se duplicando. Derrida pontua sobre tal esquecimento e violência, direcionando o olhar para a sua posição desconstrutiva acerca da escritura e da linguagem:

Violência do esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, este permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita⁵⁰

Posteriormente, Derrida comenta o fato de Saussure considerar um problema o fato de haver a possibilidade de um certo apelo da escritura e coincidência a esse apelo, um tipo de sedução ou armadilha da escritura devido ao seu “prestígio” principalmente no âmbito literário; um tipo de paixão, o que foi chamado de tirania da letra. Esta tirania seria a dominação do corpo sobre a alma, um tipo de passividade e culto da escritura como letra-

⁴⁸ DERRIDA APUD SAUSSURE. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 43.

⁴⁹ Idem, 2013. DERRIDA APUD SAUSSURE. P. 45.

⁵⁰ Idem, 2013. P. 45.

imagem. No entanto, para reestabelecer as relações naturais entre os sons e os signos de tais sons, Saussure julgou necessário estudar e analisar, primeiramente em seu curso de linguística, o tipo de escritura que rompeu com tais relações, a fim de desestruturar esse tipo de armadilha da letra-imagem numa tentativa de resguardar do mal perverso da escritura, a vida espontânea e natural da língua. Para isso, parte do pressuposto de que a linguagem possui um aspecto natural e que pode-se afirmar qual seria esse aspecto. No caso da escrita alfabética, o elemento fonético seria o aspecto natural da linguagem. Derrida nos convida a repensar tal pressuposto e a olhar para a amplitude do que se chama linguagem, e que está relacionado, por sua vez, à discussão do que se chama e significa ser humano e escritura.

Deste modo, para compreendermos melhor o acontecimento da desconstrução em concernência com a escrita e a discussão sobre a noção de escritura, é preciso considerar em se tratando do livro *Gramatologia* de Derrida, o seu diálogo com o pensamento de Saussure, expresso no *Curso de Linguística Geral*, no qual como vimos até agora foi dado um privilégio à fala, aos sons emitidos pela voz em relação à escrita, pressupondo ser a linguagem originária e naturalmente fonética. E os outros modos de expressão e comunicação entre os seres humanos que não estão necessariamente atrelados a um tipo de simbologia fonética, não seriam naturais, espontâneos, originários? As perguntas que surgem ao pensamento que toma como pressuposto o aspecto fonético da natureza da língua, justamente aquele que se encontra na base de fundamentação do tipo de expressão e comunicação em que está inserido é problemático e merece um tipo de questionamento. Ainda mais se nos propomos a discutir a questão da escrita e da desconstrução da escrita.

Os limites já começaram a aparecer: por que um projeto de linguística geral, relativo ao sistema interno em geral da língua em geral, desenha os limites de seu campo dele excluindo como exterioridade em geral, um sistema particular de escritura, por importante que seja este, e, ainda que fosse *de fato universal*? Sistema particular que tem justamente por princípio ou ao menos por projeto *declarado* ser exterior ao sistema da língua falada. Declaração de princípio, voto piedoso e violência histórica de uma fala sonhando sua plena presença a si, vivendo a si mesma como sua própria reassunção: autodenominada linguagem, autoprodução da fala dita viva, capaz, dizia Sócrates, de se dar assistência a si mesma, logos que acredita ser para si mesmo seu próprio pai elevando-se assim acima do discurso escrito [...]. Autodenominada linguagem mas fala iludida ao se crer totalmente viva, e violenta por não ser “capaz de se defender” a não ser expulsando o outro e primeiramente, o seu outro, precipitando-o *fora e abaixo* sob o nome de escritura. Mas, por mais importante que seja e nem que fosse de fato universal ou chamado a vir-a-ser universal, este modelo particular, a escritura fonética, *não existe*: nunca nenhuma prática é puramente fiel a seu princípio⁵¹

⁵¹ Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 48

Há um esforço de Saussure no empreendimento de sua linguística, segundo Derrida, para que haja um desapego da escrita, da letra, da letra-imagem, ou seja, da exterioridade da língua, do fora (escritura) e uma concentração na voz, no pensamento-som, na interioridade da língua, no dentro (fala). Mas ao mesmo tempo em que se defende um sistema interno da língua inabalável, afirma-se que existe uma exterioridade (escritura) que seria responsável por um tipo de abalo e desestruturação do sistema interno (fala), eis o paradoxo:

Tudo ocorre, então, como se Saussure quisesse ao mesmo tempo demonstrar a alteração da fala pela escrita, denunciar o mal que esta faz àquela, e sublinhar a independência inalterável e natural da língua. “A língua independe da escrita”; tal é a verdade da natureza. E, no entanto, a natureza é afetada – de fora – por uma perturbação que a modifica no seu dentro, que a desnatura e obriga-se a afastar-se de si mesma. A natureza desnaturando-se a si mesma, afastando-se *de si mesma*, acolhendo naturalmente seu fora no seu dentro, é a *catástrofe*, evento natural que perturba a natureza, ou a monstrosidade, afastamento natural da natureza⁵²

E posteriormente, Derrida indica alguns questionamentos acerca desta discussão que seria importante pontuar aqui:

Onde está o mal? Talvez se diga. E o que se investiu na “fala viva” que torne insuportáveis estas “agressões” da escrita? Que comece mesmo por determinar a ação constante da escrita como deformação e agressão? Qual proibição assim se transgrediu? Onde está o sacrilégio? Por que a língua maternal deveria ser subtraída à operação da escrita? Por que determinar esta operação como um violência, e por que a transformação seria somente uma deformação? Por que a língua materna deveria não ter história, ou, o que dá na mesma, produzir sua própria história de modo perfeitamente natural, autístico e doméstico, sem nunca ser afetada de nenhum fora? Por que querer punir a escrita por um crime monstruoso, a ponto de pensar em reservar-lhe, no próprio tratamento científico, um “compartimento especial” mantendo-a distância?⁵³

Sobre a dependência e a independência entre a fala e a escrita, Saussure objeta que o sistema da língua falada é o que seria o *telos* da escrita, uma teologia que toma como uma crise ou uma monstrosidade qualquer acontecimento não-fonético da escrita, o que poderia ser entendido como um etnocentrismo ocidental, na defesa de uma fala independente da escrita. A questão é: por que a transformação que a língua falada sofreria pela língua escrita seria um tipo de crise, uma degradação, uma deformação da fala? É no sistema da língua fonético alfabética que se produziu a metafísica logocêntrica, determinando o sentido do ser como presença. Essa época da fala colocou suspensa, assim, toda a reflexão livre sobre a origem da escrita, toda a ciência da escrita que não fosse uma técnica apoiada em uma

⁵² Idem, 2013. P. 50

⁵³ Idem, 2013. P. 51.

mitologia e numa metáfora da escrita natural ⁵⁴. Resta-nos agora acompanhar o caminho de Derrida na tentativa de pensar a escritura de um modo mais livre, não a submetendo a um lugar em que qualquer outro elemento a domine, e não se trata justamente disso a desconstrução? Des-hierarquizar, libertar..., assim, a desconstrução acontece.

2.2 **Arqui-escritura, uma outra noção de escrita – a articulação entre rastro, escrita e diferença – o acontecimento da desconstrução**

Ao abordar a questão sobre o par binário dentro e fora na discussão sobre a escritura, Derrida aborda a tese do arbitrário do signo de Saussure, que compreende que a relação entre signo linguístico e signo gráfico, entre significante e significado é arbitrária, ou seja, que o signo é imotivado. Desta forma, é possível entender que a ligação entre a ideia e o som é arbitrária. Vimos também que a teoria dos signos de Saussure possui outros dois princípios, o princípio da linearidade do significante que, por sua vez, compreende que o significante ao tomar da categoria do tempo as suas características, acaba por representar uma extensão que é possível medir em uma única dimensão, a linha. E por último, o princípio de diferenciação, no qual Saussure indica ser a língua um sistema que se dá através da diferença: “*Na língua não há mais que diferenças*” ⁵⁵. Isso significa que é através da diferença que o conceito pode ser concebido e definido. No entanto, Derrida identifica que o princípio de diferenciação ainda está na esteira da metafísica, uma vez que a diferença na teoria dos signos continua atuando enquanto diferença ontológica, já que ainda se mantém na dinâmica binária de significado e significante, presença e ausência.

O autor da *Gramatologia* partindo do acontecimento da desconstrução do fonocentrismo, aquele baseado no privilégio da fala em relação à escrita, também atenta para o fato de Saussure apresentar argumentos contraditórios para alcançar um tipo de exclusão da escrita, a saber, a de que a língua e a escrita são dois sistemas distintos ao mesmo tempo em que atribui à escrita a função de representar a língua, de ser sua imagem, inserindo língua e

⁵⁴ Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 53.

⁵⁵ Idem, 2013. P. 60.

escrita num mesmo sistema. O paradoxo identificado por Derrida no pensamento linguístico de Saussure é, portanto, aquele que concebe que a escrita é ao mesmo tempo imagem da língua, participa do sistema da língua e também que ela é um sistema de símbolos externo à língua. Assim, o que nos é indicado é que a escrita foi pensada como uma imagem ou representação da fala, da língua com o intuito de colocá-la no âmbito externo, exterior, no fora, e com isso, de atribuir a língua falada o âmbito interno, interior, no dentro da linguagem. A desconstrução acontece, nesse caso, a partir da inversão destes pares e do deslocamento dessa questão do terreno binário e cindido da metafísica que coloca o *logos*, a razão; e a *phoné*, a fala no centro do discurso acerca da linguagem e que, segundo o autor, não pensa radicalmente a escritura. Derrida nos convida então a pensar sobre de que modo a escritura pode ser entendida ao mesmo tempo como exterior à fala e também como sendo interna à ela, uma vez que a escritura é mais interior à fala já que a fala é considerada em si mesma uma escritura. O autor defende, assim, a fala como uma escritura uma vez que entende a noção de escritura não apenas restrita ao texto escrito.

A arquiescritura, portanto, é um operador textual que serve para pensar a origem comum do discurso oral (o *lógos* da tradição filosófica) e do discurso escrito (a escrita-*phármakon*), implicando uma forte indecidibilidade quanto ao funcionamento da linguagem. Para Derrida, há sempre algo de “escrito” em toda fala e há algo de “oral” em todo escrito, e muitas vezes os dois registros se acoplam na escritura derridiana, com sinais evidentes de que se trata originalmente de um seminário, uma aula, uma conferência, todavia escritos, impressos, difundidos por diversos meios⁵⁶

A fim de pensar a escritura mais radicalmente; para além da sua dependência ou subserviência à fala e à presença, Derrida aponta para o conceito de rastro instituído ao invés do conceito de signo imotivado e sua relação arbitrária, trazendo, com isso, a ideia de que o rastro se constitui no seu próprio vir-a-ser. Pertence a linguagem, assim, um vir-a-ser signo do símbolo, possibilidade de compreensão e de comunicação, de relação com o outro, considerando o rastro antes do ente-presente, como a possibilidade de vir-a-ser pelo jogo das diferenças.

[...] Antes mesmo de ser ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *rastro instituído*. Daqui pra frente nosso esforço visará arrancar lentamente estes dois conceitos ao discurso clássico de que necessariamente são emprestados. O rastro instituído é “imotivado” mas não é caprichoso. Como a palavra “arbitrário”, segundo Saussure, ele “não deve dar a ideia de que o significante dependa da livre escolha do que fala”. Simplesmente não tem nenhuma “amarra natural” com o significado na realidade. [...] Não se pode pensar o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece como tal e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. Essa fórmula, mais que a contestação *da* metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”,

⁵⁶ NASCIMENTO, E. Derrida. Filosofia Passo-a-Passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. P. 18.

desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo etc. Essas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro. [...] O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do rastro. É preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. [...] O campo do ente, antes de ser determinado como campo da presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. [...] A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade a relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escritura. Sem remeter a uma “natureza”, a imotivação do rastro sempre *veio-a-ser*. Para dizer a verdade, não existe rastro imotivado: o rastro é indefinidamente seu próprio vir-a-ser-imotivado. Em linguagem saussuriana, seria necessário dizer, o que Saussure não faz: não há símbolo e signo e sim um vir-a-ser-signo do símbolo⁵⁷

O quase conceito de rastro é de suma importância no acontecimento da desconstrução e do questionamento da metafísica da presença no que se refere à escritura, à linguagem, pois com ele se abre à discussão sobre o conceito de signo e sua compreensão tanto na linguística como na gramatologia enquanto ciência positiva. O rastro é entendido de um modo mais amplo e não apenas como signo gráfico ou signo fonético, mas como signo cultural, físico, biológico, psíquico, etc, almejando dissidir da dependência de um signo transcendental. A indicação de uma ausência de significado transcendental pode ser entendida também como um tipo de ilimitação do jogo das diferenças, característico do pensamento do rastro. A noção de jogo e de estratégia presente na discussão filosófica da diferença, do rastro, da desconstrução busca, assim, pensar primeiramente o jogo do mundo, o vir-a-ser imotivado do símbolo antes de pensar as formas do jogo do mundo, as formas de significá-lo. Isso significa pensar o jogo de um modo radical, na esteira do possível abalo da estrutura de pensamento ontológico-metafísica, fundamentada no logofonocentrismo e abrir o caminho para o pensamento do acontecimento.

Feitas tais considerações, podemos dizer que Derrida irá pensar um outro conceito de escritura, no qual a língua falada também está inserida mas não de modo privilegiado, a saber, o conceito de *arqui-escritura* e que, por sua vez, articula as noções de rastro e diferença. Podemos dizer, deste modo, que o autor em questão aborda o que seriam dois tipos de escritura. A escritura compreendida enquanto texto escrito, suplemento da presença, signo gráfico representando o signo fonético, que pode estar ou não sendo entendido como representação da fala e submetida a ela, como discutido no pensamento linguístico de Saussure e na tradição metafísica de uma forma geral; e já por outro lado a escritura como

⁵⁷ Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 58.

arqui-escritura, que será compreendida enquanto rastro (vir-a-ser rastro) e enquanto diferença, no contexto do jogo, da estratégia e da desconstrução. Arqui-escritura ou apenas escritura (neste outro sentido) dialoga com o outro conceito de escritura, pois compreende tudo o que não pode ser submetido à metafísica da presença e à lógica da identidade. A escritura no segundo sentido se dá enquanto o movimento da diferença e como a abertura do outro, da temporalização e da linguagem. O conceito de arqui-escritura, assim, se relaciona diretamente com o conceito de arqui-rastro. Arqui-rastro ou rastro originário dialoga com a discussão sobre a origem e se apresenta como um conceito contraditório, se tomarmos como direção o âmbito da lógica da identidade e da presença, já que é entendido como um conceito que origina, mas destrói seu nome pela sua própria dinâmica de vir-a-se rastro:

O conceito de arqui-rastro [...] é com efeito contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário⁵⁸

Para Derrida, o rastro puro, originário é a diferença, pois é a condição das diferenças sensíveis, audíveis, visíveis, fônicas, gráficas, etc, ou seja, é anterior ao signo, é a própria possibilidade das diferenças. Tal dinâmica do rastro se dá num movimento de produção da diferença na medida em que articula os signos entre si e também articula a fala e a escrita: *“Tal seria, pois, o rastro originário. [...] sem um rastro retendo o outro como outro no mesmo, nenhuma diferença faria sua obra e nenhum sentido apareceria. Esta diferença, permite a articulação dos signos entre si”*⁵⁹. A diferença, o rastro, a escritura enquanto arqui-escritura são, segundo Solis (2009), operadores da desconstrução⁶⁰ e funcionam como articuladores, como a articulação no jogo das diferenças. Tal movimento é coerente com o acontecimento da desconstrução que traz consigo a noção de jogo e estratégia. A desconstrução não pretende se apresentar, para Derrida, como um método de interpretação ou sistema de pensamento que possui determinados axiomas, teoremas e técnicas. Justamente por não ter finalidades e objetos específicos ela se realiza de modo estratégico e se aproxima

⁵⁸ C.f Derrida, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. P. 75

⁵⁹ C.f Idem, 2013. P. 77

⁶⁰ SOLIS, D. Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. p.32.

muito mais de um pensamento do possível, do acontecimento e do por vir que de um pensamento da crítica e da análise sistemática.

Podemos entender a escritura no seu aspecto documental já que não se limita apenas à expressão fonética, mas se alia de um modo mais amplo à questão da linguagem, da compreensão e da comunicação humanas, uma vez que pensar a escritura é pensar a dimensão do arquivo, o conteúdo aí disposto e o nosso acesso à ele. Deste modo, a escritura não se restringe, portanto, nem à fala nem ao ato de escrever, mas é ela mesma o jogo das diferenças expresso tanto na escritura textual, como na escritura fonética, coreográfica, cinematográfica, musical, etc, como vimos anteriormente numa passagem da *Gramatologia* ⁶¹. O que é colocado em voga com o conceito de arqui-escritura é, assim, não somente as inscrições concretas, mas também a totalidade que a possibilita, ou seja, não somente os sistemas simbólicos de notações, mas também a essência e o conteúdo de tais atividades:

Na Farmácia de Platão, a escritura é um “*pharmakon*”, com diferentes sentidos que proliferam e diferem à medida em que se relacionam com termos da mesma raiz (droga travestida ora em remédio ora em veneno ou cosmético). A escritura é um jogo que atesta, arquiva, mas o que documenta nunca está definitivamente selado; ela o deixa aberto enquanto à decidibilidade dos significados ⁶²

Isso indica, assim, que o sentido de escritura abordado por Derrida enquanto a estratégia e o jogo das diferenças aponta para a questão da indecidibilidade dos conceitos e seus significados. A escritura não está nem dentro nem fora, pois está aberta à decisão, pois está constantemente nesse espaço de indecidibilidade a que também pertence a diferença e ao rastro. O que Derrida apresenta em seus textos, segundo Solis, é que estes caminhos estratégicos abertos pelas noções de escritura, jogo, diferença e rastro compõe um conjunto que recebe o nome de desconstrução. Há, portanto, a referência a dois sentidos do termo “*déconstruction*”. O sentido gramatical de desfazer os termos de uma frase e o sentido mecânico de desmontar uma máquina e transportá-la para outro lugar. Nos dois sentidos há o apontamento para a impossibilidade de voltar à maneira ou forma anterior. É importante ressaltar a apropriação feita por Derrida do termo destruição (*destruktion*) presente no pensamento de Heidegger em seu projeto de uma crítica à história das ontologias a partir da destruição da história da metafísica tradicional. A diferença entre o termo derridiano da desconstrução e o termo heideggeriano da destruição não estaria no intuito de inversão dos pares binários presentes na metafísica, mas sim no fato de que a noção de desconstrução além

⁶¹ Ver nota 23.

⁶² SOLIS, D. Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. P. 34.

da inversão, efetivaria também um deslocamento de tais pares do terreno da metafísica enquanto que a noção de destruição permaneceria nele. Derrida, desse modo, reconhece a influência do pensamento heideggeriano em suas considerações filosóficas, mas se empenha em ressaltar os aspectos distintos entre os dois. Um exemplo desta diferença estaria no fato de Derrida reconhecer a crítica heideggeriana à metafísica, mas apontar para o fato de o autor ainda estar ligado ao logos, à presença e ao fonocentrismo na sua busca pela verdade do Ser e da origem. Também a discussão sobre a origem é abordada de modo distinto por Derrida em relação ao pensamento heideggeriano, já que o autor presume em seu pensamento o questionamento das categorias de início e fim, assim como de dentro e fora. Como vimos anteriormente, o seu pensamento nomeado também como o pensamento do rastro baseia-se na noção de rastro enquanto uma dinâmica que prescinde de uma origem no sentido de uma anterioridade, já que no seu próprio surgir, se apaga.

A tarefa desconstrutora se empenha, assim, num único gesto que contém os dois movimentos, inversão e deslocamento. O primeiro movimento procura atuar na leitura dos textos filosóficos identificando os pares hierárquicos e promovendo a inversão desses elementos privilegiados em relação ao outro, enquanto o segundo movimento intenta transgredir, deslocar tais elementos já invertidos do terreno da metafísica, do terreno da tradição filosófica ocidental e de tal lógica hierarquizada, conjuntamente com a abertura da possibilidade de surgimento de um novo conceito que possa atravessar tal tradição e ultrapassar seus limites. Os novos conceitos que surgem a partir da desconstrução podem ser entendidos como quase-conceitos, e constituindo-se por sua indecidibilidade. Essa possibilidade de surgimento dos quase-conceitos também coincide com a dinâmica da abertura em relação ao outro, que sobrevém sem prevermos sua chegada. Deste modo, tanto a noção de rastro, de diferença e de escritura como de arqui-escritura, podem ser entendidos como quase-conceitos que se dão na medida em que acontece a desconstrução, ou seja, na medida em que se dá o desvio do caminho e do terreno da tradição metafísica clássica a que o pensamento ocidental parece submetido.

É por que a desconstrução acontece que os quase-conceitos são possíveis e com isso, também essa outra noção de escritura. Assim, podemos entender porque Derrida insiste em negar a consideração da desconstrução enquanto um método de leitura ou um sistema fechado de axiomas e proposições específicas estabelecido por ele. A desconstrução acontece de modo que é ela que se coloca, pois se apresenta de modo inesperado, imprevisível e espontâneo. A noção de acontecimento perpassa, portanto, a discussão derridiana e a desconstrução se faz,

assim, enquanto acontecimento. É a partir deste acontecimento que a escritura no sentido mais amplo é possível. Esta ideia traz também a tal contenda a questão da temporalidade e do espaçamento, uma vez que a desconstrução coloca em voga uma outra noção de tempo, distinto daquele linear, consecutivo e homogêneo; o tempo da desconstrução é o tempo do acontecimento, o tempo do devir que é inesperado e imprevisível assim como a chegada do outro. Ao mesmo tempo, a desconstrução se relaciona com o conceito de espaçamento já que por acontecer, ela não é algo, mas se dá num lugar. Assim, pelo fato de não conseguir prever o acontecimento, o seu tempo é coextensivo ao tempo da diferença que também não segue o padrão linear do tempo sucessivo, mas se dá numa dinâmica referencial, num jogo ou numa rede que podem ser entendidos como uma malha de rastros entrelaçados. Rastros esses que não possuem nem início nem fim, se relacionam a partir da diferença, são escrituras, conteúdos documentais que acontecem simultaneamente com o gesto desconstrutivo a que se faz menção.

Podemos concluir, assim, que a escritura que surge no âmbito da desconstrução do logocentrismo e do fonocentrismo possui como característica o aspecto de indecidibilidade assim como os outros operadores da desconstrução já que se dão como quase-conceitos. Tal sentido de escritura escapa do privilégio da fala, não sendo apenas representação deste, ao mesmo tempo que também foge do privilégio do logos, não atuando como produto de uma razão no sentido metafísico que separa de modo hierárquico em pares binários, elementos e teses filosóficas. A escritura enquanto arqui-escritura se dá, assim, em outro terreno, terreno espectral e que tem por dinâmica a acontecimentalidade e a indecidibilidade. A discussão sobre desconstrução da escrita, proposta do presente trabalho, que foi acompanhada no primeiro capítulo através dos questionamentos intentos no pensamento de Derrida e em seu diálogo com o pensamento de Heidegger, Sartre e Saussure, pode nos indicar o surgimento de um outro sentido de escrita ou de escritura abordado no segundo capítulo. Tal surgimento foi possível pelo acontecimento da desconstrução, gesto único de inversão e deslocamento, das hierarquias e dos binarismos identificados no pensamento metafísico da tradição filosófica.

Assim, podemos de um modo geral revisar que neste subitem se propôs uma reflexão sobre os pontos abordados nos subitens anteriores e que teve como norte uma introdução sobre o tema da presente dissertação – a desconstrução da escrita no contexto do pensamento de Jacques Derrida. Tendo clara esta proposta como direção do trabalho, foi preciso realizar algumas considerações sobre o pensamento da desconstrução efetivando num primeiro momento uma discussão sobre o significado da desconstrução, seus momentos, etapas e

operadores, conjuntamente com uma reflexão sobre o conceito de ser humano tanto no pensamento de Derrida, como na sua relação com a ideia sartreana e heideggeriana de ser humano. Num segundo momento, tornou-se necessário refletir sobre o quase-conceito de diferença e sua relação com a tarefa desconstrutiva, analisando a noção derridiana de diferença (*différance* com a). Tais discussões abriram também a emergência de pensarmos as noções de rastro e escritura, discutindo ao longo de tais subitens o âmbito do domínio do logocentrismo e do fonocentrismo no pensamento filosófico. A fim de desenvolver tais discussões foi preciso também nos relacionarmos com as questões acerca da linguística de Saussure e sua teoria dos signos no tocante a proposta de Derrida de uma gramatologia como ciência positiva. Com isso, o presente escrito se encaminhou também para a discussão sobre a questão da linguagem e da escritura. A escritura se mostrou em seus dois sentidos, enquanto texto e enquanto arqui-escritura, ao pensar a escritura não apenas em seu conteúdo e referência fonética e gráfica, mas também no contexto da totalidade que a possibilita de múltiplas formas e concretudes. Assim, a desconstrução da escrita pôde ser sutilmente vislumbrada a partir de tais considerações, o que nos trouxe a importância de dois eixos a serem desenvolvidos mais profundamente no terceiro capítulo, a problemática sobre as noções de arqui-escritura e de linguagem, inserindo na discussão outros pontos de discussão, a saber, as questões sobre a metáfora e o estilo na sua relação com a escritura. A discussão sobre metáfora e estilo nos auxiliará, assim, na abertura e compreensão da perspectiva desconstrutiva acerca da escrita e o encontro com a noção de escritura e suas possibilidades no âmbito da linguagem.

3 ESCRITA E FILOSOFIA

3.1 Uma discussão sobre a metáfora: a escrita como metaforicidade e a verdade metafórica, Nietzsche e Derrida

Na esteira da abordagem sobre a escrita e sobre o questionamento do fonologocentrismo podemos identificar no texto *A Mitologia Branca – A metáfora no texto filosófico* (1971)⁶³ uma reflexão por parte de Derrida sobre a questão da metáfora e que aqui será interessante analisar. Visto que o autor busca pensar a escrita a partir da desconstrução do centrismo do *logos* e da *phoné*, refletir sobre a metáfora acaba levando-o a refletir também sobre o domínio da ideia de verdade enquanto um significado transcendental. Para isso, haverá toda uma consideração acerca do uso metafórico da escrita e da questão sobre a possibilidade de a metáfora se dar no texto filosófico.

Derrida toma o conceito de usura (no sentido do uso) para introduzir a discussão sobre a metáfora, alegando ser este termo o que propriamente constituiria a história e estrutura da metáfora filosófica, no sentido da usura como força metafórica presente na troca filosófica. A metáfora enquanto usura, e a possibilidade de pensar a usura de uma palavra, conceito, enunciado: “*Esta metáfora da usura (da metáfora), a ruína desta figura [...]*”⁶⁴. A metáfora se daria a partir de um tipo de deslocamento de uma figura sensível e material em seu sentido original para o discurso filosófico, no qual aconteceria um duplo apagamento, a saber, o apagamento do sentido original e também de tal deslocamento. O que ocasionaria na apreensão do sentido próprio de tal figura através da metáfora e um apagamento da figura original pelo uso: “*A filosofia seria este processo de metaforização que se conduz a si mesmo. Por constituição, a cultura filosófica teria sido sempre desgastada*”⁶⁵. Isso de alguma forma significa a importância de um olhar atento para a questão sobre a metáfora e a filosofia.

As metáforas, aliás, mereciam muitas vezes uma análise mais atenta. Quase toda a nossa linguagem filosófica é inconscientemente metafórica: e mesmo quando as metáforas ainda são sentidas como tais, servem por vezes para tapar lacunas

⁶³ Cf. Poétique 5, 1971.

⁶⁴ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. *A Mitologia Branca – A metáfora no texto filosófico*; Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar, SP: Papirus, 1991, p. 250.

⁶⁵ Idem, 1991, P. 250.

embaraçosas. Por vezes, uma chamada metáfora encerra um pensamento que em tempos foi entendido literalmente⁶⁶

Derrida aponta para o fato de que no caso das metáforas metafísicas, os metafísicos em sua prática primarem pela seleção de palavras mais desgastadas pelo uso que as outras pois, assim haveria um tipo de adiantamento do trabalho de polir tais palavras. Feita estas considerações acerca da relação entre metáfora e usura, o autor faz referência à Nietzsche que propôs a reflexão sobre o caráter de usura da metáfora e no que concerne o entendimento da metafísica enquanto mitologia branca, em que o *logos* seria o *mythos* da língua entendido como racionalidade.

“Creio ter-vos feito sentir, Aristo: qualquer expressão de uma idéia abstrata apenas poderia ser alegoria. Por um bizarro acaso, estes metafísicos, que acreditam escapar ao mundo das aparências, são obrigados a viver perpetuamente na alegoria. Poetas tristes descoloram as fábulas antigas e nada mais são do que colecionadores de fábulas. Constroem mitologia branca.”

[...] A metafísica - mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico. Aristo, o defensor da metafísica (uma gralha teria sido cometida e imprimiu-se, no título, Artista), acaba por sair, decidido a não dialogar mais com um mau jogador: “Saio não-persuadido. Se vós tivésseis raciocinado segundo as regras, ter-me-ia sido fácil refutar os vossos argumentos.” Mitologia branca - a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto⁶⁷

Para Derrida, a metáfora permanece um conceito metafísico. As metáforas filosóficas poderiam, assim, ser entendidas em dois momentos: primeiramente como metáforas alógenas, expressões que se tornaram metafóricas a partir do fato de terem sido deslocadas para fora de seu lugar de origem, são exemplos: metáforas técnicas, sociais, culturais, etc. Já as metáforas que constituem os discursos de origem, mais naturais, são as metáforas físicas, animais, biológicas, etc.

Derrida também visita as filosofias aristotélica e platônica visto o conceito de metáfora já ter sido bastante abordado por elas. No caso do pensamento de Aristóteles, há uma preocupação em distinguir a metáfora (exemplo: “Aquiles se lança como um leão”) da comparação (exemplo: “Aquiles é um leão que se lança”). Já para Platão, a metáfora serviria para exprimir uma ideia ou como a representação de um pensamento. Para Hegel, qualquer

⁶⁶ CONFORD, F.M. *Principium Sapiential. As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1952. pág. 47.

⁶⁷ DERRIDA, J. *Margens da Filosofia. A Mitologia Branca – A metáfora no texto filosófico*; Tradução de Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar, SP: Papirus, 1991, p. 253.

língua possui metáforas que provém de uma palavra que significa algo sensível e que é transposta para uma dimensão espiritual. Do mesmo modo, a palavra se apagaria pelo uso e a expressão metafórica se transformaria na propriedade da palavra e, desse modo, a imagem e a significação não se distinguiriam mas seriam uma e mesma coisa.

Para a filosofia antiga de um modo geral, portanto, o conceito de metáfora é um filosofema, uma proposição filosófica que possui uma consequência dupla e contraditória, a saber, que apenas a filosofia tem domínio sobre suas metáforas, não sendo possível controlar as metáforas filosóficas de fora e; que a própria filosofia se priva do que se dá. Assim, o sentido que é avistado a partir das figuras, das metáforas é uma essência independente do que a transporta.

A metáfora, assim, foi abordada por Aristóteles como aquela figura que se aloca entre duas disciplinas: a retórica e a poética, a primeira como persuasão através do discurso oral e a segunda como *mimesis* das ações humanas através da poesia trágica. Para Aristóteles, a metáfora como um transporte de uma coisa de uma palavra para outra palavra é como a forma na qual todas as figuras de palavras se inspiram. Deste modo, a definição de metáfora compreende a palavra ou o nome como a unidade básica do qual derivam.

Ricoeur em seu livro *A metáfora viva* (1975)⁶⁸ compreende a metáfora enquanto uma estratégia do discurso que desempenharia o papel de preservar a força criativa da linguagem e acaba por levar conjuntamente a preservação do poder heurístico anunciado pela ficção. Esse poder ou processo pedagógico que permite ao outro chegar por si mesmo ao conhecimento expresso pelas metáforas também possui, segundo Ricoeur, a capacidade de redescrição da realidade. Assim, o lugar da metáfora não estaria nem no nome, nem na frase ou no discurso de um modo geral, mas na cópula do verbo ser, ou seja, o “é” da metáfora significaria ao mesmo tempo o “não é” e “é como”, eis a verdade metafórica. Em relação a essa simultaneidade da significação metafórica, podemos citar a letra da música de Gilberto Gil intitulada *Metáfora* no que tange o âmbito poético metafórico:

Uma lata existe para conter algo
Mas quando o poeta diz “Lata”
Pode estar querendo dizer o incontível

Uma meta existe para ser um alvo
Mas quando o poeta diz “Meta”
Pode estar querendo dizer o inatingível

Por isso, não se meta a exigir do poeta
Que determina o conteúdo em sua lata

⁶⁸ Cf. RICOEUR, P. *La Métaphore vive*. Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Na lata do poeta tudo nada cabe
 Pois ao poeta cabe fazer
 Com o que na lata venha caber
 O incabível

Deixa a meta do poeta, não discuta
 Deixa a sua meta fora da disputa
 Meta dentro e fora, lata absoluta
 Deixe-a simplesmente metáfora ⁶⁹

Ao aludir à verdade metafórica, Ricoeur discute a relação entre realidade e verdade a partir do que seria uma teoria da referência metafórica, no qual admite uma pluralidade de modos do discurso que seja independente do discurso filosófico, apontando com isso para as proposições de sentido e referência do discurso poético.

Derrida no que se refere à questão da verdade no interior da discussão sobre a metáfora coloca como sendo a condição da verdade a condição da metáfora e na esteira do questionamento do *logos*, faz uma consideração acerca da *mimesis*. A *mimesis* enquanto a possibilidade do sentido e da verdade no discurso; a *mimesis* como sendo o próprio homem: “*Só ele sente prazer em imitar. Só ele aprende a imitar. Só ele aprende por imitação*” ⁷⁰. Assim, o desvelamento da natureza pela *mimesis* é o que seria a origem da metáfora. Por ora, Derrida deixa claro que tanto o *lógos*, como a *phoné*, a *mimesis* e a *alethéia* seriam uma e a mesma possibilidade – metáfora, portanto, como meio de conhecimento e escrita como a própria metaforicidade mesma – como verdade metafórica.

Desta maneira, o autor torna clara a seguinte posição acerca da metáfora, que ela seria o próprio do homem na medida do gênio que o domina e a filosofia seria entendida como a teoria da metáfora teria sido uma metáfora da teoria. A partir da consideração de que a metáfora é um meio de conhecimento, é possível, para Derrida falar de verdade metafórica e também do fato de a metáfora ser o próprio homem. Em que o próprio do homem, segundo ele, seria uma metáfora na medida do gênio que nele habita, ou seja, no seu poder de fazer metáforas. E, assim, a filosofia quando entendida como teoria da metáfora seria uma metáfora da teoria.

A discussão sobre a metáfora acaba por indicar, assim, a discussão sobre a questão da verdade na tomada de seu sentido enquanto verdade transcendente conjuntamente com o conceito de *logos* como razão. Vimos claramente no texto de Derrida a influência do pensamento nietzschiano presente no escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*

⁶⁹ Metáfora. In: Gil Luminoso. Geléia Geral/Biscoito Fino. 2006.Faixa 13.

⁷⁰ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 278.

(1873), no qual há toda uma compreensão específica acerca tanto da verdade, como da metáfora e da linguagem e, assim, também do ser humano.

Antes de comentarmos mais direcionadamente a questão da metáfora no citado texto de Nietzsche seria interessante abordarmos ele desde seu início para não correremos o risco de perder as viradas do movimento de seu pensamento presente no escrito aqui então referido. O autor começa seu texto refletindo sobre o fato de o intelecto e o conhecimento do ser humano serem o *pathos* com o qual lhe faz crer ser ele o centro de tudo: “[...] *como se os eixos do mundo girassem nele*”⁷¹. Ao mesmo tempo em que aponta para esse tipo de antropocentrismo, considera ser o próprio intelecto humano tão efêmero, sombrio, sem rumo e sem motivo, frente à natureza, justamente por ele ser humano: “[...] *houve eternidades em que ele não estava presente; quanto ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido*”⁷². Feitas tais reflexões, indica ser o filósofo o mais orgulhoso entre os homens levando esse antropocentrismo ao extremo: “[...] *acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar*”⁷³.

Nietzsche, desse modo, alerta sobre a vaidade que permeia o conhecer e o sentir de tal maneira que ilude os seres humanos tal como uma névoa ofuscante que se acomoda sobre seus olhos, sendo o efeito mais geral do conhecimento o engano, a ilusão, principalmente do valor da sua própria existência. O intelecto, o conhecimento são entendidos, assim, como um meio em que o ser humano se serve para sua conservação tendo a dissimulação como sua maior expressão. A vivência humana é transpassada por ilusões e imagens oníricas tendo a possibilidade apenas de alcançar a superfície tanto das coisas como de si mesmo. A questão que coloca Nietzsche é: como nessa ambiência que o ser humano existe pode sobrevir o impulso à verdade?

No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra da lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade [...] Então de onde viria o impulso à verdade no mundo inteiro, nessa constelação?⁷⁴

⁷¹ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007. p.26.

⁷² Idem, 2007. P. 26.

⁷³ Idem, 2007, p. 26.

⁷⁴ Idem, 2007, p. 29.

Visto a necessidade e o tédio frente a qual o ser humano se depara na sua existência, ele é impelido para a convivência social entre os outros seres humanos. Nietzsche afirma, assim, terem os homens no fluir de tal convivência, um impulso em direção a um acordo de paz entre os outros homens, o que acaba sendo a primeira etapa rumo ao impulso à verdade, já que com esse acordo de paz acaba se tornando explícita a diferença entre verdade e mentira. Há na convivência e no acordo social entre os homens a expectativa que tanto o outro como ele mesmo esteja concernente com a verdade da mesma forma que as suas atitudes também. No entanto, haveria um interesse por trás deste impulso, no sentido apenas do interesse pelas consequências positivas e agradáveis tanto da verdade como da mentira, já que por outro lado quando a verdade ou a mentira podem ser destruidoras e prejudiciais, ele se afasta e as nega. A linguagem, nesse caso, seria aquela que legislaria sobre a verdade das coisas, entendida enquanto convenções linguísticas. Mas o que ela propriamente significa? O que significa a palavra nesse sentido?

O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio da razão. [...] Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas. [...] De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova ⁷⁵

A partir daqui o texto se empenha em discutir a questão da metáfora de modo que fica claro que, para Nietzsche, o nosso saber sobre as coisas, ou seja, o conhecimento verdadeiro que achamos ter sobre as coisas, o saber das coisas em si não passam de metáforas das coisas; não sendo possível alcançar o que seria a essência original das coisas, mas sim apenas sua imagem que é derivada de um estímulo nervoso (primeira metáfora) e a palavra, a imagem transformada em som (segunda metáfora). *“Não devemos pensar as coisas tais como elas são, pois não deveríamos justamente pensá-las. Tudo permanece assim, tal como é: isto é, todas as qualidades revelam uma matéria indefinida e absoluta”* ⁷⁶.

Com isso, o autor reflete sobre a formação dos conceitos. Segundo ele, toda palavra se torna um conceito na medida em que deve consagrar diversos casos semelhantes, porém nunca iguais. Isso o leva a considerar que todo conceito de algum modo aparece pela igualação do que não é igual, tal como uma folha não é igual a outra, há uma abstração das

⁷⁵ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 31,32.

⁷⁶ Idem, 2007, p. 34, nota 4.

diferenças entre elas ao mesmo tempo em que há uma idealização do conceito de folha como se existisse uma folha que fosse original e autêntica para além de todas as folhas particulares. Do mesmo modo acontece com o conceito abstrato de honestidade e as ações honestas que determinada pessoa realizou, ou seja, não conhecemos a honestidade enquanto uma essência ou qualidade essencial mas apenas ações que foram honestas ⁷⁷.

Assim, a relação entre o ser humano e as coisas, entre sujeito e objeto não é, para Nietzsche, uma relação necessária mas sim, uma relação estética de transposição sugestiva, como a tradução para uma língua estrangeira. A esfera intermediária entre o sujeito e o objeto é uma esfera poética e inventiva constituída por uma força mediadora. Do mesmo modo a relação entre o estímulo nervoso e a imagem não é uma relação necessária e causal, mas é *como se* o estímulo nervoso e a imagem possuísse uma relação de necessidade. O autor, assim, comenta que a impressão da necessidade dessas relações se dá pela petrificação ou enrijecimento das metáforas de modo que precisamos inclusive da crença nessas necessidade para nos mantermos minimamente coesos e em concernência com a realidade que nos cerca. A regularidade da natureza não é intrínseca e necessária como faz supor as mais variadas teorias, mas ela só se dá no solo das metáforas e de modo acidental. Essa suposição da regularidade da natureza, no entanto, é importante pois como seria se cada indivíduo percebesse as coisas de um modo totalmente subjetivo?

O que Nietzsche, portanto, irá alertar é que as leis da natureza não são absolutas e independentes, elas só se dão a conhecer em seus efeitos e em relações a outras leis naturais. As leis são, portanto, conhecidas apenas enquanto relações. O tempo e o espaço, por exemplo, como formas pelas quais conhecemos todas as coisas se dá, aponta ele, como relações de sucessão e números. Esse idealismo das representações do tempo e espaço e do rigor matemático são produzido em nós a partir de nós mesmos: *“A regularidade que nos impressiona coincide com as propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas de modo que impressionamos a nós mesmos”* ⁷⁸. Já a formação artística das metáforas que dá início a toda a nossa sensação pressupõe as formas de tempo e espaço e se realiza nelas, pois são

⁷⁷ *“A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos, e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um “x” que nos é inacessível e indefinível. Pois até mesmo nossa oposição entre indivíduo e gênero é antropomórfica, e não advém da essência das coisas [...]”*. NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 36.

⁷⁸ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, P. 45.

produzidas por nós. O edifício de conceitos feito com as metáforas é, assim, uma imitação das relações de tempo, espaços e números sobre o terreno das metáforas.

A verdade seria assim um movimento de metáforas, metonímias e antropomorfismos que foram deslocadas do seu espaço e tempo de origem e que ao serem sedimentadas numa determinada língua e povo através do uso, perderam seu caráter de metáfora e parecem a determinada língua e povo depois de um longo tempo, como uma verdade transcendente; um conhecimento seguro, exato e essencial acerca das coisas. A verdade seria, portanto, partindo desse pensamento, verdade metafórica e aquele conhecimento filosófico e/ou científico que se pretende verdadeiro também. A metáfora como um meio de conhecimento, expressão da linguagem e intelecto humanos. Imagem transposta para outra imagem, palavra verdadeira enquanto imagem em relação a outra palavra, movimento de significação e diferença.

O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poeticamente e retoricamente alçadas, transpostas, ornadas, e que, depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), peças de moeda que perderam o seu cunho (*Bild*) e que são consideradas a partir de então não já como peças de moeda mas como metal⁷⁹

O impulso em direção à verdade se daria, segundo Nietzsche, como o impulso em identificar uma coisa como, por exemplo, quente, fria, vermelha ou azul, ou seja, a partir da designação e definição das coisas como realidades em si e a inconsciência dos seres humanos das coisas se apresentarem como metáforas. Pois, o desejo humano é demonstrar o que uma coisa é em si, o que é verdadeiro, eis o sentimento de verdade que lhes sobrevém enquanto seres racionais, venerando, por isso, a razão e seu intelecto, como instrumentos de superação das aparências e do engano a que são constantemente submetidos no decorrer de suas existências. A abstração e a capacidade de sistematizar as metáforas intuídas em conceitos faz com que o impulso de verdade encontre no mundo a regularidade e lógica que acalenta a vivência humana constituída, sobretudo, para Nietzsche, sob o véu de maia que ilude, engana, confunde. No entanto, para esse autor, embora o humano possa construir todo um edifício de conceitos, todo conceito permaneceria sendo o resíduo de uma metáfora, resíduo daquela *transposição artística* de um estímulo nervoso em uma imagem.

Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado; por certo, a fim de manter-se

⁷⁹ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, P. 257.

firmemente em pé sobre tais fundamentos, cumpre ser uma construção como que feita com teias de aranha, suficientemente delicada que possa ser levada pelas ondas e firme o bastante para não ser despedaçada pelo sopro do vento. Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cerca, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir de si mesmo⁸⁰

Tais considerações nietzschianas apontam mais uma vez para o fato de o homem atribuir à verdade um caráter antropomórfico, uma vez que concorda ser verdadeira a designação de algo que ele mesmo formulou como tal, esforçando-se para obter uma compreensão de mundo da qual ele mesmo criou. Toma o seu ser como a medida das coisas, observando e compreendendo o mundo como um som ou uma imagem do seu próprio ser, cópia reduplicada do ser humano. Deste modo, então, ele esquece das metáforas e apreende-as como as próprias coisas, esquecendo também, segundo Nietzsche, da sua própria potencialidade artística criadora. Esquecimento que, no entanto, é a base que sustenta a sua autoconsciência, consciência de si, solo firme do desenrolar da sua existência – chão. A questão é que Nietzsche não parece negar esse chão, mas apenas aponta para o seu caráter fluido e itinerante, (im) precisamente metafórico. Para Nietzsche, portanto, o impulso mais fundamental do ser humano é o impulso à formação de metáforas, do qual o impulso à verdade está vinculado – a criação e reprodução de imagens transpostas de um estímulo nervoso – impulso intuíto e artístico. Mas, no entanto, ele, o ser humano, precisa da edificação de sistemas de conceitos a fim de alcançar a estabilidade e regularidade que o colocam de pé – impulso racional e conceitual. O que há, segundo Nietzsche, mais do que o impulso à verdade, é o impulso à crença na verdade.

Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão somente pela crença imbatível de que *este sol, esta janela, esta mesa* são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência; se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadoras dessa crença, então sua “autoconsciência” desapareceria de imediato. [...] entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas acima de tudo, uma *relação estética*⁸¹

⁸⁰ Idem, 2007, P. 40.

⁸¹ NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, P. 41, 42.

Voltando ao texto de Derrida *A Mitologia Branca*, podemos constatar que o autor a relaciona a metafísica com uma possível superação da metáfora. A interpretação derridiana do texto supracitado de Nietzsche atribui à metáfora o caráter de esquecimento e desgaste enquanto metáfora. Ao contrário de Ricoeur⁸² que entende a metáfora como metáfora viva, construtiva e criativa do ser humano no âmbito da linguagem poética e filosófica. Derrida defende a estreita ligação existente entre a metáfora e a metafísica partindo da frase de Heidegger “*O metafórico só existe no interior da metafísica*”, utilizando para isso, o conceito de usura visto anteriormente. Na *Gramatologia*, contudo, fica mais clara a questão da metáfora em concernência com a linguagem e a discussão sobre a escritura, a partir da diferença indicada por Derrida entre a metáfora enquanto um metáfora original que derivaria as demais metáforas e a metaforicidade mesma que seria entendida como escritura.

E claro que esta metáfora permanece enigmática e remete a um sentido “próprio” da escritura como primeira metáfora. Esse sentido “próprio” é ainda impensado pelos detentores deste discurso. Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido “próprio” da escritura como a metaforicidade mesma⁸³

A escritura enquanto a metaforicidade mesma está na esteira da discussão sobre a desconstrução do centrismo do *logos*, da razão e, portanto, também da ideia da verdade. Resta agora investigarmos a questão metafórica em articulação com o estilo de escrita e com a questão do indecível para alcançarmos um ponto de vista em que seja possível visualizar a noção derridiana de escritura no sentido da desconstrução da escrita.

3.2 A escrita filosófica: considerações sobre desconstrução e estilo

⁸² "Acresçamos a isso que a conceitualização das diferentes metáforas é favorecida não apenas pela lexicalização das metáforas empregadas, como é o caso no vocábulo "transposição", mas também pelo rejuvenescimento da metáfora usada, que põe a serviço a formação conceitual o uso heurístico da metáfora viva. É o caso das outras metáforas da metáfora evocadas diversas vezes na presente obra: tela, filtro, lente, sobreposição, sobrecarga, visão estereoscópica, tensão, interanimação, emigração de etiquetas, idílio e bigamia etc. Nada se opõe a que o fato de linguagem que constitui a metáfora seja ele mesmo "redescrito" com a ajuda das diferentes "ficções heurísticas" que suscitam tanto novas metáforas vivas como metáforas usadas, depois renovadas. Longe de o conceito de metáfora se oferecer como sendo apenas a idealização de sua própria metáfora usada, o rejuvenescimento de todas as metáforas mortas e a invenção de novas metáforas vivas que redescrivem a metáfora permitem inserir uma nova produção conceitual sobre a produção metafórica". RICOEUR, J. A Metáfora Viva. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000. p.451, 452

⁸³ DERRIDA, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.p. 18.

Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural Derrida ⁸⁴

A pluralidade e alteridade que desconstróem o centro, transpassam os limites e agregam os termos que não se decidem e que margeiam o pensamento. É preciso, assim, pensar a escrita filosófica de uma forma aberta, ampla, arejada. Mas para isso exige-se a entrada no labirinto das definições, conceituações que não almejam vista maior que a do centro, centro do discurso, alvo e certeza – verdade. A mudança de estilo na filosofia é como uma mudança de frequência, para visitar as questões filosóficas não é preciso tomar o mesmo caminho de sempre, aquele caminho metafísico, da presença, do logos, das oposições binárias, da essencialidade e da lógica da identidade, caminho da pretensão do conhecimento verdadeiro no sentido de busca por uma única verdade e a manutenção desta. E não é preciso mudar de um caminho para outro, não é preciso tomar apenas *um* caminho. E agora, tomando a estrada da paráfrase podemos dizer: porque é de uma mudança de caminho que nós talvez necessitemos, e se há caminho ele só pode ser plural. Mudança de caminho remete a deslocamento. Como a rede de rastros que constitui o processo de significação, a pluralidade de estilos reivindicada por Nietzsche e reafirmada por Derrida pode ser entendida como uma rede de caminhos possíveis para significar, comunicar e compreender. Tal rede que prescindem de uma trilha única e absoluta trás a ideia de cruzamento, transpassamento, refração. A linguagem e a escritura ou arqui-escritura como prática de significação é possível pelo remetimento e referência dos significantes entre si, como uma malha complexa e interligada. Deste modo, não parece adequado defender o centro, o idêntico a si mesmo, o uno puro e abstrato.

A desconstrução, portanto, atua exatamente a partir desta perspectiva. Se não há a defesa do encerramento de uma coisa presente a si mesma, da concepção de que é possível realizar um tipo de definição fechada, um conceito e, com isso, um tipo de articulação dos conceitos num sistema também fechado, tal reflexão coloca em questão a ideia e o valor de verdade como base de fundamentação e orientação para a discussão filosófica na construção de teses justificadas e amparadas pelo transcendente – metafísica. A desconstrução, assim, não pretende seguir a pretensão de ser uma metodologia ou um sistema em concernência com o ideal de verdade sob a ótica de que se pode alcançar uma única verdade, já que ela atua justamente no questionamento dessa ideia. Os operadores da desconstrução se dão enquanto

⁸⁴ DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991. P. 176.

termos indecidíveis ou quase-conceitos, somente significando em relação uns com os outros, ao se diferenciar.

A desconstrução traz, assim, a frequência da diferencialidade e da pluralidade, ao desconstruir os centrismos (do logos, da phoné, etc – metafísica da presença) e ao abrir o espaço para pensar a escrita não mais na esteira da sua forma apenas gráfica como um suplemento da fala, ou seja, enquanto substituição da presença. Pensa a escrita como escritura ou arqui-escritura, como a condição de possibilidade de qualquer significação ao mesmo tempo em que se realiza enquanto prática significativa. A escritura pensada a partir da diferença se dá tanto a partir da diferença entre os signos, entre os rastros, no sentido de distinção, como também se dá a partir da diferença enquanto a própria diferencialidade, no sentido de diferir, adiar, desviar, suspender.

A desconstrução da escrita acontece, assim, no contexto específico do descentramento do logos e da fala, isso porque a desconstrução só se dá em contextos específicos, espaços de significação e concretudes específicas, em espaços de sentido. Isso quer dizer em espaços de vivência humana, política, social, permeando, portanto, o âmbito da práxis:

Se não houvesse um processo social responsável pela necessidade e a oportunidade pelo estabelecimento do sentido, não haveria razão de ser para a linguagem. E, por extensão, nem para o texto. A formação de sentido, portanto, resulta da necessidade prática de colocar em movimento ações humanas que precisam ser entendidas e acordadas para serem realizadas. [...] a produção de sentido é anterior à sua veiculação linguística e pode até, independer dela. [...] Assim, o signo é imotivado (arbitrário); o sentido não. Este é social e como tal é histórico e político (ao menos enquanto a sociedade for política). [...] Derrida, da mesma forma, parece querer expulsar o significado, o contexto, mas, por uma estratégia de deslocamento, eles acabam sendo recuperados mais adiante em outro lugar: o novo espaço da desconstrução como recusa da herança metafísica ocidental em todos os domínios da cultura onde esta se faz presente ⁸⁵

Assim, é preciso pensar o acontecimento desconstrutivo como ligado ao contexto, da mesma forma que a noção de escritura pensada como textualidade ultrapassa, ou melhor, inverte e desloca os binarismos texto/contexto e dentro/fora, aliando tais elementos justamente através da diferencialidade que os constituem e abrindo um outro espaço de compreensão da escrita, da linguagem e, portanto, também da filosofia.

Na desconstrução dos pares de elementos constitutivos da lógica da identidade que predomina as reflexões filosóficas ligadas à metafísica clássica, a escrita desconstruída requisita o lugar do *entre* ou como abordado por Derrida em *Khôra* (1993) ⁸⁶, o lugar sem

⁸⁵ SOLIS, D. Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. p. 69.

⁸⁶ DERRIDA, J. *Khôra*. Éditions Galilée, 1993.

lugar, indeterminado e indecídido. A escritura habita, assim como as demais noções abordadas neste trabalho, o indecídível. Mostra-se importante, portanto, discutir esta questão que sinaliza e nos lembra constantemente da aporia do pensamento, da aporia que é pensar e da busca pela des-hierarquização de uma lógica que almeja superá-la uma vez que busca um conhecimento verdadeiro e seguro acerca das coisas.

No texto referido o autor discute a relação entre a noção de escritura e do indecídível a partir do conceito de *khôra* remetendo ao texto *Timeu* de Platão no que tange a questão do espaçamento e da temporalidade. *Khôra*, para Platão, segundo Derrida, quer dizer o espaço entre o mundo inteligível e o mundo sensível, uma espécie de espaço intermediário, vazio e indeterminado, como um receptáculo, nutriz, matriz da qual e na qual as coisas são formadas. Segundo Solis, Derrida em seu livro *Khôra* discute, sobretudo, a textualidade do texto de Platão em seu sentido retórico mais do que no sentido das teses filosóficas platônicas. E a partir da remissão ao conceito de *khôra*, um conceito que indica uma aporia, aponta para a possibilidade da desconstrução do platonismo entendido como um dos representantes do logocentrismo.

Uma vez que no *Timeu* surge a ideia de um terceiro gênero de ser, *khôra*, o lugar, o intervalo que se localiza entre os dois gêneros de ser, entre o ser inteligível e o ser sensível, abre-se uma consideração por parte de Derrida sobre o fato de a dinâmica mesma da *khôra* expressar o questionamento da lógica das oposições binárias. Assim, o discurso acerca da *khôra* precisa ser um discurso híbrido, metafórico, não podendo ser encerrado na estrutura discursiva de tal lógica. A discussão sobre a noção de *khôra* toca, portanto, no questionamento sobre o estilo da escrita filosófica. Se *khôra* se localiza no meio, no entre, não é nem sensível nem inteligível, não nasce nem morre, não sendo nem eterna como as ideias imutáveis, nem finita, e pertencendo a um âmbito a-temporal e espacial (lugar sem lugar), como falar/escrever sobre ela? Como é possível e em que se constitui o discurso sobre *khôra*?

Platão evocará, então, o sonho: "...certamente é isso que percebemos como num sonho, quando afirmamos que todo ser que está forçosamente em alguma parte, em um determinado lugar, ocupa um certo sítio, e que o que não está nem na terra, nem em parte alguma do céu, não é absolutamente nada" (Platão, 1967, p. 482, 52b)⁸⁷

E como comenta Derrida em *Khôra*:

Se a enciclopédia cosmo-ontológica do *Timeu* se apresenta como um "mito verossímil", uma narrativa ordenada segundo a oposição hierarquizada do sensível e do inteligível, da imagem em-devir e do ser eterno, como inscrever, como situar aí o

⁸⁷ SOLIS, D. Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. p. 93

discurso sobre *khôra*? Ele é por um momento inscrito, mas também diz respeito a um lugar de inscrição do qual se diz claramente exceder ou preceder, e uma ordem alíás a-lógica e a-crônica, anacrônica também, as oposições constitutivas do mitológico como tal, do discurso mítico e do discurso sobre o mito. Por um lado, assemelhando-se a um raciocínio onírico e bastardo, esse discurso faz pensar em uma espécie de mito no mito, em um abismo aberto no mito em geral. Mas, por outro lado, dando a pensar aquilo que não pertence nem ao ser sensível nem ao ser inteligível nem ao devir nem à eternidade, o discurso sobre *khôra* não é mais um discurso sobre o ser, não é nem verdadeiro nem verossímil, e parece então heterogêneo ao mito, ao menos à mito-lógica, a esse filosofo-mitema que prescreve ao mito ao seu telos filosófico⁸⁸

Assim, a fala/escrita, a escritura sobre *khôra* não é entendida nem como mito nem como *logos*, não se encaixando nem no discurso mítico nem no discurso verdadeiro, ou seja, é um discurso que não se decide, discurso propriamente indecidível e aporético. Não tendo lugar próprio, por se localizar justamente no entre, *khôra* expressa ao mesmo tempo a noção de lugar, de espacialidade e também do sem lugar, do que não se decide:

Não sendo ser nem não-ser *Khôra* extrapola toda e qualquer determinação ontológica e política. O discurso sobre *Khôra* se situará, portanto, no domínio do aporético e igualmente indecidível, um solo instável segundo Derrida. Irá situar-se, então, no meio, meio que representa somente o jogo de diferenças, a *différance*. Este apresenta-se como espaçamento e temporalização. [...] *Khôra* marca a *différance*, uma “quase-condição de possibilidade” (Caputo, 1997, p.102), pois não circunscreve fronteiras ou limites fixos. Marca o espaço diferencial que transgride a hierarquia institucional. *Khôra* desafia a binariedade do masculino e feminino, limitadora do lugar, ou ainda a hierarquia do masculino sobre o feminino. Entretanto, não se trata de uma simples inversão de lugares.. Da mesma forma que a *différance* como *Khôra* é uma espécie de terceiro gênero, o sonho de inúmeros gêneros será descrito por Derrida como *choreographies, Khôra-ographies* (Derrida, 1992 (c), p. 95-116)⁸⁹

O discurso sobre *khôra* manifesta-se como o discurso da diferença, da *différance*, do jogo da diferença. Vislumbrando a escrita filosófica na esteira da diferença a partir da consideração sobre *khôra*, podemos entender que a desconstrução uma vez que é assentida como uma estratégia, um jogo, uma prática discursiva (SOLIS, 2009, p.178) e coloca em questão o logocentrismo do discurso e pensamento filosóficos, considera a filosofia e portanto, sua escrita não como um meio sistemático e seguro de se alcançar o conhecimento verdadeiro. A desconstrução toma a filosofia como um suporte ao seu jogo estratégico de inversão e deslocamento, pois o seu interesse pertence à ordem da práxis, da ação, da política enquanto prática discursiva e retórica em contrapartida à ordem da teoria e do conhecimento verdadeiro.

[...] No conjunto desses procedimentos, a filosofia entrará como suporte (!) à estratégia desconstrutora, aproximando-se assim da estratégia de significação da

⁸⁸ DERRIDA, J. *Khôra*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995 p. 43.

⁸⁹ SOLIS, D. *Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. p. 95.

sofística clássica, para a qual toda a significação do discurso estará referida ao plano da ação política e não ao do conhecimento, no qual a desconstrução não acredita. A filosofia ganha, aqui, o papel limitado de saber instrumental, cuja função não será explicar ou produzir o entendimento, mas conformar as possibilidades operativas da estratégia. Essa postura terá como preço, o abrir espaço para a ideologia no interior da estratégia desconstrucionista, pois apesar de praticamente autorizar a livre especulação filosófica, entendida aqui como interpretação, também não atrela a especulação a qualquer mecanismo de valor ou julgamento. É o que denominamos “o reino da liberdade especulativa”. A desconstrução, remetendo-se a Nietzsche, procurará ultrapassar as fronteiras entre a filosofia e a arte, aproximando-se da literatura e das demais formas artísticas. Nesse movimento, poderia se arriscar a não definir um espaço institucional próprio. Apesar de aspirar ao mesmo estatuto da arte, entretanto, a desconstrução não quer perder o “seu direito à filosofia”, ou seja, o seu espaço institucional privilegiado. Daí ela se manter como discurso híbrido, como uma espécie de “*trítion genos*” enquanto discurso⁹⁰

Tais considerações são importantes para pensar a escrita filosófica no contexto da desconstrução da escrita do qual esse trabalho partiu no sentido de estilos e caminhos plurais... que se cruzam, assim, como os caminhos da arte, já que prescinde do ideal do conhecimento. Reivindica, deste modo, uma escrita plural, estilos diversos, diferenciais, *coreográficos*. Pois, a escritura ou arqui-escritura, assim como *khôra*, não é nem sensível nem inteligível, nem presente nem ausente, nem completamente oral nem gráfica, constituída por uma malha de rastros, indecíveis que não conseguem ser delimitados tal como as definições filosóficas, mas sim uns em relação aos outros em sua diferencialidade. O pensamento do rastro, da desconstrução, da escritura pode ser assim entendido como o pensamento em que o que prevalece são os remetimentos e as referências – diferença – pluralidade e alteridade: rede.

A partir deste trabalho sobre a desconstrução, foi visualizado, sentido, ouvido, lido, intuído e conhecido que ela não é um caminho pré-determinado ou uma espécie de trilha com placas e pontos de sinalização apontando a direção e com a promessa de um lugar a que se tem certeza que a trilhando, irá chegar. Ela se assemelha mais ao movimento de caminhar do que ao próprio caminho fixo, como no poema de Antônio Machado:

Caminhante, são teus passos/ o caminho e nada mais; / caminhante, não há caminho/
faz-se caminho ao andar./ Ao andar faz-se o caminho, / e ao olhar-se para trás/ vê-se
a senda que jamais/ se voltará a pisar./ Caminhante, não há caminho,/ somente
sulcos no mar⁹¹

E também tudo aquilo que acontece no percorrer desse caminhar já que ela, a desconstrução, como visto anteriormente, acontece. Não é uma filosofia ou um pensamento da

⁹⁰ SOLIS, D. Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê, 2009. P. 179.

⁹¹ MACHADO, A. Antologia da Poesia Espanhola Contemporânea. Seleção e Tradução de José Bento. Ed. Assírio & Alvim, 1985.

propriedade de um autor em específico que a “inventou”, e que neste trabalho foi abordado em seus textos, a saber, Jacques Derrida. No entanto, também foi por ele (re) criada na medida em que se encontrou em suas falas e em seus escritos, na medida em que foi debatida, discutida, pensada e nomeada. As próprias obras de Derrida ou o conjunto de seus textos podem ser pensados a partir do viés desconstrutor, uma vez que não possui um texto ou uma obra em específico em que se concentre um tipo de âmago de seu pensamento. Na verdade, é justamente da perda do centro de que fala seu pensamento, ou a própria dinâmica descentralizada da linguagem, da escrita, da filosofia, do pensamento. Pensando cada uma dessas noções por uma trilha à margem, é difícil encontrar uma definição para as tais, assim como para as outras noções com as quais ele se relaciona na sua fala, na sua escrita. É questionando também a autoridade da pergunta “o que é?” e, portanto, da definição, assim como de outras questões e elementos em suas hierarquias, que Derrida aborda a tradição filosófica, o centrismo do pensamento reconhecido como ocidental no seu caráter dogmático no quesito de exclusão e rebaixamento de demais elementos, expressões e pensamentos à revelia da valorização e dignificação de outros. Os mesmos. Os outros que são os mesmos.

É do privilégio que a desconstrução apropriada por Derrida fala. O privilégio do logos, ou seja, da razão e da linguagem tomada em seu sentido metafísico, clássico, filosófico e científico enquanto lugares de excelência da busca pela verdade. Verdade essa que é essencial, originária, absoluta, transcendental, além do mundo físico, metafísica, fundadora, remetendo ao solo, chão, fundamento, e também, à clareza da razão, a luz solar, iluminadora, esclarecedora, natural. Central, verdade centralizada. Derrida olha para as margens desse centro, para onde estão desenhados os limites – limites da verdade, da razão, da linguagem enquanto logos e da filosofia. Os limites do sol, as sombras. Sombras esquecidas, desqualificadas, desprivilegiadas. A desconstrução é, desta forma, política pois coloca em voga que há uma hierarquia no pensamento filosófico e, portanto, na forma de lidar com as questões filosóficas e suas consequências práticas. O que significa a fala ser valorizada em decorrência da escrita? A razão em decorrência da sensação... o fundamento em relação ao infundado? E qual é a base da qual se joga o que é um fundamento?

O que importa, para Derrida, não é apenas apontar esse desnivelamento, ao inverter os elementos de posição e, assim, privilegiar o elemento rebaixado; o que importa não é continuar nesse movimento de oposição, afinal, a razão é mesmo oposta a sensação? Não é necessário pensar apenas em termos de oposição, antônimo, contradição. Derrida nos convida a pensar, assim, em termos da diferença e seu jogo. Pensando a partir e com a diferença,

ocorre não apenas a inversão dos elementos mas também o deslocamento do campo da hierarquia e com ela, da exclusão. No âmbito da diferença, os elementos e questões não são pensadas ocupando posições e lugares como num pódio ou numa plataforma, não precisando subir nem descer os degraus da escada da hierarquia. Pensando em termos astronômicos, na diferença, o pensamento e a filosofia não precisa mais serem conjugados a partir de um sistema como, por exemplo, acontece na teoria sobre o sistema geocêntrico, em que tudo gira ao entorno de um centro e lugar único, a terra, no qual nós seres humanos, estamos. É preciso sim pensar que a terra e, portanto, nós que a habitamos estamos num espaço que nos envolve, não num centro, mas sim num sistema (interno/externo) que se relaciona com outros num determinado lugar (espaço/tempo). E é justamente essa relação em rede e que prescinde de um local centralizado que compõe a dinâmica do questionar, do existir e da compreensão sobre ele. E é a partir dessa dinâmica que também é uma estratégia (lembramos que a desconstrução e a diferença são estratégias), a partir desse jogo que os elementos agora deslocados do âmbito da lógica da oposição e da identidade são percebidos.

Talvez a imagem que mais pode ser ilustrativa no que tange tanto a desconstrução, como a diferença, ou seja, o pensamento que desconstrói a hierarquia e realiza o deslocamento desse campo ou terreno, é a imagem da rede. A rede tece, é espacial, maleável, seus pontos estão interligados e trazem a possibilidade de continuação de um outro fio e também sua perda, rastros. O pensamento desconstrutivo e da diferença é também o pensamento do rastro. Retomando o que foi dito anteriormente, os próprios textos de Derrida podem ser entendidos a partir da imagem da rede. Ao prescindir da necessidade de um centro, o autor também prescinde de uma obra ou sistema, no qual conceitos são definidos, teses defendidas e premissas justificadas. As noções abordadas em seus textos e conferências não podem ser entendidas no modo de uma explicação enclausurada, mas somente umas em relação as outras. O que acontece com os seus textos é o fato de eles se relacionarem e se referenciar, ou seja, se perdem e se encontram numa espécie de rede. Parece, portanto, que o que quer dizer seu pensamento se diz, oralmente, graficamente ou imgeticamente concernente com o modo como se diz. O que se diz, o modo como se diz. Isso aponta, portanto, para o estilo.

A escrita filosófica derridiana retoma, assim, a seta apontada por Nietzsche. Convém lembrar que seta essa de uma bússola que não segue apenas a ordem da razão e da verdade, tangenciando por isso, a arte e a escrita literária. Os textos de Derrida indicam que é possível escrever, falar e discutir sobre a filosofia e sua tradição, mas sem se submeter à ela e aos seus

limites hierarquizantes e por muitas vezes, dogmáticos, uma vez que se toma como necessidade a mudança de estilo e o reconhecimento da pluralidade de estilos.

O trabalho sobre a desconstrução da escrita trouxe a reflexão sobre uma hierarquia na qual a fala possuía posição privilegiada, mas não apenas isso. Foi possível entender o significado da fala no sentido tradicionalmente metafísico e sua relação com o *logos*, no que tange os centrismos dos mesmos, o fonocentrismo e o logocentrismo. A partir de tal discussão foi possível visitar as questões acerca da linguagem no contexto 1) da tomada da escrita como suplemento da fala, como representação e substituição da presença ausente, reflexão que colocou em voga que a metafísica do logocentrismo e do fonocentrismo poderia ser entendida como uma metafísica da presença. E, 2) da compreensão da escrita a partir da desconstrução e da diferença (*différance*), reconhecendo-a como um tecido de rastros, escrita como inscrição, essa não apenas oral e gráfica, mas também social, imagética, cultural, cinematográfica, coreográfica, etc. A escrita desconstruída levou, assim, ao termo escritura ou arqui-escritura, remetendo à origem de toda escrita como uma não-origem, como um rastro, inscrição que no movimento em que se inscreve, apaga-se. A discussão trouxe, assim, o caráter da indeterminação e do indecível, tal como a dinâmica de *Khôra*.

Assim, com a discussão sobre a desconstrução da escrita também sobreveio a importância de pensar o modo ou a maneira como se discute, reflete, escreve, ou seja, pensar o estilo. E como, na verdade, o estilo se relaciona com o que se diz e se quer dizer. A desconstrução enquanto um acontecimento imprevisível, que não se pre-vê, indica, portanto, a possibilidade da liberdade especulativa, liberdade esta, assim, de estilos. A escritura remete à interpretação como possibilidade de tradução e à textualidade como espaço de sentido, não se restringindo aos textos escritos e a uma leitura sistemática. No final da *Gramatologia*, Derrida aborda a questão da escritura em relação ao sonho, o elemento sonho é interessante uma vez que falamos de liberdade especulativa, pluralidade de estilo e do lugar à margem. Pensando na fenda que a desconstrução da escrita e a vinda da escritura nos abriu, podemos lidar com a possibilidade de caminhar nos limites, tal qual o limite do sono e a vigília? No limite entre a realidade do desperto e a realidade do que dorme, onde está a diferença? ⁹² Se não é da

⁹² Ao comentar a questão sobre sono e vigília, é importante mencionar a aporia levantada por Descartes nas *Meditações*: "...Quantas vezes me ocorreu de sonhar, à noite, que eu estava neste lugar, que eu estava vestido, que eu estava perto do fogo, ainda que eu estivesse inteiramente nu em meu leito? Parece-me bem agora que não é com olhos adormecidos que eu observo este papel, que esta cabeça que eu movo não está dormente, e que é com desígnio e propósito deliberado que eu estendo esta mão, e que a sinto. O que me ocorre no sonho não me parece absolutamente tão claro nem tão distinto quanto isso. Mas, pensando nisso cuidadosamente, eu me lembro de ter sido enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, eu vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios conclusivos, nem marcas suficientemente certas

realidade, do que ela é e de como nos relacionamos com ela, que a filosofia como experiência do pensamento humano de algum forma constantemente nos fala, é possível não pensar em estar neste limite? Ou melhor, é possível deixar de estar no limite e afirmar o que afinal é real?

Mas o que há a dizer? A oposição do sonho à vigília não é também uma representação da metafísica? E o que deve ser o sonho, o que deve ser a escritura se, como agora sabemos, se pode sonhar escrevendo? E se a cena do sonho for sempre uma cena de escritura? Ao pé de uma página de *Emile* [...] Rousseau acrescenta uma nota: "... fazem-nos passar, com toda a seriedade, por filosofia os sonhos de algumas noite más. Dir-me-ão que eu também sonho; concordo: mas, o que os outros não cuidam em fazer, eu dou meus sonhos como sonhos, e deixo às pessoas espertas o encargo de averiguar se eles tem algo útil"⁹³

Pensando agora na questão da liberdade especulativa e a sua relação com a escritura no que tange seus diversos âmbitos de atuação e realização, podemos ver a partir de uma referência feita por Derrida à Nietzsche, que no que concerne ao acontecimento do pensamento há o remetimento ao caminhar ou mesmo à dança, movimento, passos do caminhar e/ou do dançar. Passos estes que não reclamam uma origem, como rastros; e atividade essa que se inscreve não apenas com a fala e com a escrita fonética mas também, com os pés, com as ideias, com as palavras...uma coreografia, uma escritura. Uma não, muitas....

Seria portanto necessário escolher entre a escritura e a dança. Nietzsche teve o cuidado de nos recomendar uma dança da pena: "Saber dançar com os pés, com as idéias, com as palavras: será preciso dizer que é também necessário sabê-lo com a pena, — que é preciso aprender a escrever?". Flaubert sabia bem, e tinha razão, que a escritura não pode ser completamente dionisíaca. "Só se pode pensar e escrever sentado", dizia. Veemente cólera de Nietzsche: "Te peguei, nihilista! Permanecer sentado, eis precisamente o pecado contra o Espírito Santo. Só têm valor os pensamentos que nos ocorrem ao andar". Mas Nietzsche adivinhava que o escritor jamais estaria de pé; que a escritura é em primeiro lugar e para sempre algo sobre que nos debruçamos. Melhor ainda quando as letras já não são números de fogo no céu. Nietzsche adivinhava mas Zaratustra tinha a certeza: "Eis-me rodeado de tábuas quebradas e de outras só meio gravadas. Estou na expectativa. Quando a minha hora chegar, a hora de voltar a descer e de perecer . . ." [...] Será preciso descer, trabalhar, inclinar-se para gravar e carregar a nova Tábua para os vales, lê-la e fazê-la ler. A escritura é a saída como descida para fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como possibilidade de outrem neste mundo, metáfora como metafísica em que o ser deve ocultar-se se quisermos que o outro apareça. [...] Mas não é nada, não é ele próprio antes do risco de se perder. Pois o outro fraterno não está primeiro na paz do que se denomina a intersubjetividade, mas no trabalho e no perigo da interrogação; não está primeiro certo na paz da resposta em que duas afirmações se esposam mas é chamado na

pelas quais eu possa distinguir nitidamente a vigília do sonho, que fico inteiramente pasmo; e minha estupefação é tanta que sou quase capaz de me persuadir que durmo..." Descartes, *Méditations*, I, Oeuvres, pp. 161-162.

⁹³ DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. Última página.

noite pelo lavrar da interrogação. A escritura é o momento desse Vale originário do outro no ser. Momento da profundidade também como, decadência. Instância e insistência do grave. "Olhai: eis uma nova tábua. Mas onde estão os meus irmãos que me ajudarão a carregá-la para os vales e a gravá-la nos corações de carne?"⁹⁴

⁹⁴ DERRIDA, J. *Margens da Filosofia. Força e Significação*. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991. p.51/52

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu desenvolver uma pesquisa sobre a desconstrução da escrita no pensamento de Derrida, abordando dois tipos de escrita, a escrita que toma a fala, o elemento fonético como sua base de fundamentação e a escrita que é abordada a partir da noção de rastro e diferença e que prescindem de um elemento fundador, pois se movimentam num terreno que se pretende distinto do terreno da metafísica da presença, um terreno que abriga a diferença e se efetua como uma rede articulada de elementos, a escritura.

Para entender essa outra noção de escrita, a escritura, foi preciso desenvolver uma análise sobre as interligações presentes no pensamento de Derrida, já que para empreender uma consideração sobre a desconstrução da escrita seria preciso entender de modo mais incisivo o que significava a própria desconstrução. Vimos ser ela um acontecimento, um modo de lidar com a tradição filosófica que efetua um gesto duplo que consiste em inverter e ao mesmo tempo deslocar os elementos predominantes nessa tradição. Que elementos seriam esses e como eles estariam dispostos na extensa bibliografia da história da filosofia e nos seus diversos pontos de vista?

O autor da *Gramatologia*, por isso, identificou uma certa lógica de funcionamento da tradição filosófica que estaria baseada no fato de que em suas teses haveria sempre uma dupla de elementos que se constituiriam numa relação hierárquica. Ou seja, a metafísica ao pensar sobre o acesso à realidade e sobre a constituição das coisas, versaria sempre a partir de dois elementos no qual um elemento estaria em posição privilegiada em relação ao outro. Derrida aponta para o caráter ético e político de tal perspectiva, o que leva o seu pensamento a assumir uma posição ética e política baseadas num ideal de democracia por vir, uma vez que ao indicar o privilégio de certos elementos em detrimento de outros, indica também que há sempre uma posição tomada e uma responsabilidade acerca de tal posição.

O que esse pensamento pareceu questionar é a suposta neutralidade do conhecimento, filosófico/científico, e a pressuposição de uma postura puramente teórica, salvaguardada do âmbito prático e comum. Assim, os elementos que sempre foram privilegiados foram aqueles que auxiliariam uma possível postura e que poderia transcender o espaço da práxis e do senso comum como, por exemplo, a razão, a presença, a verdade. Na filosofia, a busca por uma verdade sobre todas as coisas, almeja alcançar uma posição ou um comportamento que estaria para além do cotidiano factual, o que levaria inclusive a pessoa considerada com a posse de tal

saber possuir um conhecimento que ultrapassaria o contexto prático e estaria, portanto, em um lugar privilegiado de visão.

Derrida pretende, assim como o pensamento contemporâneo de um modo geral em que ele está inserido, questionar tal privilégio do conhecimento filosófico como um conhecimento estritamente teórico e, por isso, superior a outros tipos de conhecimento, ao indicar a hierarquia e binaridade de tal estrutura de pensamento da tradição metafísica. No caso da escrita, podemos ver que tal privilégio é dado à fala em relação à escrita, o centrismo da fala ou da *phoné*, assim como acompanhado dele está o centrismo do *logos*, ou da razão e da presença.

Assim, no contexto dessa discussão, visto a centralidade de determinadas posturas e elementos, o autor buscou reivindicar um direito incondicional de colocar questões críticas e de levar à luz elementos que sempre se encontraram à margem. É na conferência *A universidade sem condição* que o autor se refere tanto ao direito à desconstrução como à discussão sobre o caráter prático e teórico do conhecimento humano e também da possível interseção entre os atos descritivos e os atos de fala ou performáticos. A questão da performance é interessante para pensar de que modo a escrita, a fala, e as perspectivas expostas na forma de teses, de conhecimento teórico são performáticas, uma vez que se desenvolvem enquanto uma expressão da experiência humana e atuam na vida prática, já que lidam com os pressupostos e os conceitos pré concebidos da sociedade e da época em que são discutidos.

O direito à desconstrução tangencia, assim, a questão sobre o direito à filosofia. O direito ao questionamento enquanto tal pode ser pensado enquanto o direito à filosofia de ter um espaço nas instituições educacionais dando, deste modo, o espaço para a crítica, embora não precise se restringir apenas a tais espaços. O direito à filosofia se daria enquanto um direito ao pensamento, à liberdade de questionar os poderes estabelecidos, aos elementos privilegiados e que possuem um lugar na hierarquia acima apontada, assim como, o questionamento a sua sedimentação na sociedade nas suas mais diversas formas. Além do mais, Derrida também reivindica o direito à filosofia como um direito a todos os seres humanos, independente de classe social, raça, cultura e gênero, direito de se colocar de maneira questionadora frente a sociedade em que vive e frente aos poderes instituídos que os permeiam. Tal ideia segue a ideia de democracia por vir, já que o autor levanta e defende a ideia de uma democracia que garantiria tais direitos que, por sua vez, entende como uma promessa de liberdade e igualdade, promessa futura, por vir. Há, desse modo, a colocação de

um direito a busca por esse ideal e um direito ao questionamento e à crítica às perspectivas sedimentadas que ferem tal ideia como, por exemplo, aquelas perspectivas que tomam como parâmetro a absolutização do conhecimento, a hierarquia do pensamento e àquelas que defendem um tipo de autoridade de determinada visão.

O direito à filosofia, o direito à desconstrução vai ao encontro, assim, com a assunção de uma responsabilidade do pensamento e a importância de discutir as noções de hospitalidade, tolerância e diferença. A filosofia, nesse caso, se realizaria como política, como uma política da filosofia no sentido do reconhecimento da legitimidade de experiências de pensamento a todos os seres humanos e, com isso, não apenas aqueles encerrados nos limites previamente delineados. É, portanto, olhando para os limites da filosofia, que Derrida empreenderá seus esforços de questionamento e de desconstrução. O que ocasiona na abertura da possibilidade de pensar novas configurações adequadas com os problemas e questões que se colocam em preocupação com a história, com a emergência dos problemas requisitados pela época e o contexto em que se questiona. O pensamento da desconstrução se realiza, assim, como o pensamento da diferença, atento a abertura de tornar possível novas configurações e não apenas a manutenção das mesmas.

O pensamento da diferença, o pensamento da desconstrução lida, sobretudo, com a ideia de acontecimento, visto que, para Derrida, a desconstrução não é um método, mas ela acontece. Esta noção está ligada ao fato de que as possibilidades de questionamento dos elementos sedimentados e que podem ser reconfigurados acontecem, ou seja, a necessidade de questionar a ordem estabelecida vem sem ser prevista. O acontecimento segue a ordem do imprevisível, não podemos esperar e saber de onde ele vem ou por que ele vem, o caráter de acontecimentalidade, segundo Derrida, acompanha a própria dinâmica da história e da possibilidade de questionamento das suas hierarquias e estruturas. A desconstrução acontece, isso significa dizer que quando algo vem sem nós prevermos é que se torna possível a decisão sobre o que fazer em relação a esse algo. A responsabilidade das posições tomadas acompanham, assim, a esfera do acontecimento.

Para Derrida, o acontecimento e, portanto, a desconstrução nos trás a emergência de olharmos para a noção de diferença. A diferença, diferença ou *différance* expressa, assim como outros termos propostos pelo autor, o indecível. Não está nem em um lugar privilegiado nem em lugar rebaixado, mas apresenta justamente esse lugar provisório em que os elementos ocupam, se não estão sob a lógica binária e hierárquica das oposições. A diferença é um termo que aponta para a dinâmica do jogo. Na experiência do pensamento, se

buscamos não repetir a postura sedimentada, se almejamos questionar, estamos de algum modo lidando com o jogo das diferenças a que alude Derrida. A experiência do pensamento enquanto uma dinâmica, indica o possível deslocamento do terreno da metafísica presente no duplo gesto da desconstrução.

Tanto a questão sobre o direito à filosofia como a noção da diferença no pensamento de Derrida foram discutidas no primeiro capítulo conjuntamente com a tentativa de compreensão da desconstrução, preparando o terreno de alguma forma para abordar a desconstrução da escrita, que foi a proposta do trabalho. Então, neste primeiro capítulo, no contexto de discussão da desconstrução, também foi importante colocar a questão sobre como o conceito de ser humano pôde ser compreendido no âmbito de interpretação pelo existencialismo sartreano como realidade humana e pela ontologia fenomenológica de Heidegger como ser-aí.

O conceito de ser humano a partir de ambas as interpretações foi pensado com base na ideia de que ele não pode ser definido de maneira a priori, mas sim que desenvolve sua existência em concernência com as suas próprias ações e com o contexto em que vive. A compreensão do ser humano a partir dessa ideia acaba por questionar o pressuposto metafísico que o define como um ser acima de tudo racional e o pressuposto moderno que o define como um sujeito separado do objeto, separado do mundo. Ao reconhecer a relação do ser humano com o espaço de sentidos e significados em que vive e não apenas direcionando a atenção para o seu caráter racional como o seu aspecto mais característico, é possível olhar tanto para o contexto em que está inserido enquanto ser humano, como também para a diversidade de que somos constituídos. Assim, pensar o ser humano não apenas como sujeito racional e cingido do espaço em que vive é pensá-lo em termos da diferença. Tais abordagens do conceito de ser humano são discutidas por Derrida na conferência *Os Fins do Homem*.

No segundo item (“1.2 – *A aventura da diferença – desconstrução e diferença (différance)*”) do primeiro capítulo foi questionada, por sua vez, a diferença abordada por Derrida em sua relação com a desconstrução a partir da conferência *A Diferença*. Nessa conferência foi proposto o termo *différance*, que anuncia uma marca silenciosa, indicando a possibilidade de questionamento da autoridade e do privilégio da fala, do som, do aspecto fonético da linguagem em relação à escrita, à forma gráfica, ao aspecto escritural. Isso se deu pelo fato de o autor propor a palavra francesa *différance*, com a, frente a palavra *différence*, com e, e mostrar, com isso, que embora as duas palavras seja ditas da mesma maneira, com o mesmo som, elas são lidas de modo diverso. Derrida insere, com isso, uma diferença que é

percebida através da imagem e não pelo som e coloca em questão também o próprio significado imagético da palavra, descentralizando nossa percepção do elemento fonético. O autor insere, assim, a diferença. Na conferência *Pensar em não-ver*, Derrida alude para esse aspecto e essa experiência com a palavra de modo que mesmo quando não entendemos o seu significado literal, percebemos ela no modo da sua imagem:

[...] as próprias palavras, em seu caráter intraduzível, precisamente porque eram intraduzíveis, deviam funcionar, se podemos dizer, como imagens. [...] Ela conserva sua reserva discursiva, sua reserva de pensamento, sua reserva teórica, filosófica,[...], mas ela está ali em primeiro lugar como uma imagem⁹⁵

Com a colocação do termo *différance*, com a, ou diferença, em português, Derrida aponta para o questionamento do privilégio da *phoné* e podemos, assim, visualizar o gesto desconstrutivo efetivamente uma vez que os elementos binários som e imagem são invertidos no que concerne as suas posições hierárquicas e mudados de terreno, uma vez que o autor não elege como base de fundamentação do seu pensamento a lógica da oposição. Com esse apontamento podemos ver que a linguagem admite elementos silenciosos, percebidos enquanto imagens, embora tenham sons iguais, ao mesmo tempo em que se questiona o âmbito dualista da sensibilidade e inteligibilidade a partir do que ele chamou de jogo de semelhança fônica e alteridade gráfica.

O que também foi interessante investigar é de que modo a diferença ao mudar do terreno da oposição binária e hierárquica, se aloca num outro terreno caracterizado pelas noções de jogo e estratégia. Essas duas noções foram de suma importância para a compreensão do significado da desconstrução e da diferença. A desconstrução assim como a diferença prescindem de uma fundamentação baseada no pensamento tradicional filosófico, ou seja, numa base transcendental, que oferece uma essência e uma verdade. A justificativa da desconstrução e da diferença é estratégia, pois se dá no âmbito do discurso e da retórica, não pretendendo alcançar uma fundamentação nos moldes da metafísica. A desconstrução enquanto prática discursiva se dá de maneira estratégica e no modo do jogo como, por exemplo, foi possível visualizar e desconstruir a binaridade do par fala/escrita a partir do jogo de semelhança fônica e alteridade gráfica presente nas palavras *différence* e *différance*.

Assim, ao mesmo tempo em que a desconstrução se dá a partir de uma dinâmica, de uma articulação estratégica ou como um jogo, ela também acontece sem ter delimitado um objetivo ou uma finalidade. E isto está de acordo com o seu caráter de acontecimento e que

⁹⁵ DERRIDA, J. *Pensar em não-ver*. Escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Editora: UFSC. 2012 p. 114.

justamente por ser imprevisível, não haveria como delimitar uma finalidade ou o empreendimento da busca por um fundamento com tal gesto desconstrutivo. A desconstrução, assim como a diferença é, portanto, segundo tais considerações além de estratégica, aventureira. Ela se aventura por mudar de terreno, por não ter em vistas uma finalidade única e absoluta, e por se movimentar a partir de estratégias e pela dinâmica da noção de jogo. Um gesto que se aventura justamente nas margens da filosofia ou do pensamento, e reconhece por isso mesmo a legitimidade do questionamento sobre a própria filosofia e sobre o pensamento, suas razões, atividades e pretensões, seu direito, o direito à filosofia, ao pensamento e à tudo o que está envolvido quando se menciona esse direito.

A discussão sobre o questionamento do privilégio da fala em relação à escrita colocada por Derrida a partir da noção de diferença, do jogo de semelhança fônica e alteridade gráfica presente na relação entre os termos *différance* e *différence* nos levou ao centrismo da *phoné*, ao centrismo do elemento fonético da linguagem e que o autor discutiu mais propriamente a partir das suas considerações acerca da teoria do signo de Saussure. A sua teoria dos signos como vimos é baseada em três princípios, o princípio do arbitrário do signo que se baseia no fato de que a relação entre o significado e o significante é arbitrária; o princípio da diferenciação que por outro lado diz que um conceito não tem significado em si, mas somente em relação a outro conceito, pelo processo de diferenciação de um outro conceito e por último, o princípio da linearidade do significante.

O conceito de signo no interior da linguística geral de Saussure é definido como sendo a síntese ou a unidade entre o significado e o significante que, por sua vez, são respectivamente o conceito e a imagem psíquica sonora do fenômeno material. Essa relação é, segundo o princípio do arbitrário do signo, arbitrária. O que é importante para a discussão derridiana sobre a desconstrução da escrita é o fato de que Saussure e, segundo Derrida, grande parte da tradição filosófica considerar a escrita derivada e de algum modo inferior em relação à fala. Isso trás consequências acerca do que nós compreendemos acerca da linguagem e de nós mesmos. Uma vez que a fala se insere nessa tradição como o elemento fundador da linguagem e tem uma posição privilegiada, a presença também tem privilégio em relação à ausência e o logos enquanto razão em relação à sensação, eis o fonocentrismo e o logocentrismo. Isso porque como discutimos no primeiro e no segundo capítulo o conceito de signo saussuriano compreende a representação de uma presença que se encontra ausente, ou seja, ele é entendido como um substituto ou um suplemento da fala. A escrita é vista, deste maneira, como uma expressão secundária da linguagem.

O que Derrida irá apontar é para o fato de a própria fala ser também uma escrita. A desconstrução da escrita irá atuar assim ao mesmo tempo na tentativa de compreensão do que significa esse gesto desconstrutor como também na busca por tentar compreender a escrita não apenas como derivada da linguagem falada mas a partir de um outro terreno que não submetido a lógica hierarquizante, a aborda como uma noção que abrange outras dimensões da linguagem. Para isso foi preciso revisitar o pensamento de Saussure para entender de que modo a escrita foi entendida no decorrer da história e como é possível a sua desconstrução. No *Curso de Linguística Geral*, Saussure apresenta dois modos de escrita, uma escrita que seria primeira, original, natural, infinita e interna e uma escrita derivada, secundária, finita e externa. A primeira estaria relacionada a língua falada, como expressando um caráter espontâneo e natural da linguagem enquanto a outra escrita representaria a língua escrita e teria como característica ser técnica, superficial e exterior. Há uma evidente conotação de valor na distinção dessas duas escritas, o que leva ao acirramento do logocentrismo e do fonocentrismo.

Porém, para Derrida, é possível pensar uma outra noção de escrita e que, como vimos no segundo capítulo, pode ser entendida como arqui-escrita ou escritura. Essa outra maneira de pensar a escrita, a escrita desconstruída ou escritura, é pensada na ambiência do terreno da diferença. A noção derridiana de escrita não compreende a escrita apenas como uma representação da palavra falada, mas a entende como constituição da expressão humana, como linguagem. A escritura de uma peça, de um quadro, de uma folha, de uma árvore, a escritura de um gesto, a escritura de uma música. A escrita, segundo Derrida, não precisa estar encerrada no âmbito da escrita gráfica, podendo ser, assim, entendida em outros níveis e âmbitos da experiência e compreensão humanas como expresso nessa passagem:

o conceito de escritura excede e compreende o de linguagem [...] ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade, etc. [...] Há a tendência a designar por “escritura” tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gesto físico da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita [...] até mesmo a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também escritura pictural, musical, escultural, etc. [...] escritura atlética, escritura militar ou política. [...] ⁹⁶

A escritura e a linguagem, portanto, possuem uma confluência, já que a escrita sob esta perspectiva não é apenas uma expressão gráfica ou literal da linguagem mas também é ela própria entendida como linguagem e também como a possibilidade da escritura e da linguagem.

⁹⁶ DERRIDA, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 11.

Assim, com as considerações feitas no decorrer do trabalho, pôde ser observado os centrismos tanto do *lógos* como da *phoné* e o problema envolvido no pensamento que se pretende centralizar um elemento em detrimento de outro, o poder e a hierarquia que estão envolvidos nesse tipo de estrutura de pensamento, assim como a autoridade acerca das questões reconhecidas e legitimadas como filosóficas e dignas de serem abordadas e pesquisadas nos centros de estudo e pesquisa, mais precisamente, a universidade. Vimos também que o questionamento filosófico e a possibilidade de colocar questões sobre a linguagem e sobre o pensamento humano deve ser um direito incondicional – o direito à filosofia. E que esse direito não deve ser exclusivo de um grupo de pessoas ou de um espaço em específico, mas deve ser um direito reconhecido a todos. A identificação de um tipo de hierarquia no pensamento a partir da discussão sobre a lógica da oposição e dos pares binários presentes na metafísica também nos levou a refletir sobre o papel ético e político da filosofia e a sua relação com a ideia derridiana de democracia por vir.

A discussão sobre a diferença ou *différance* também se mostrou importante uma vez que colocou em voga a possibilidade de mudar do terreno da metafísica e dos centrismos até então comentados, para um terreno em que a busca por uma verdade transcendental não é a finalidade da discussão filosófica proposta, mas sim, um terreno em que é guiado por uma tática, uma estratégia, um jogo e para a abertura da lida com o acontecimento. A questão sobre o deslocamento, movimento que compõe o gesto da desconstrução foi abordado mais precisamente no terceiro capítulo da dissertação, que se propôs tratar da questão da metáfora no texto filosófico e da questão do estilo de escrita a partir da discussão presente entre Derrida e Nietzsche e suas possíveis contribuições para o trabalho.

Podemos pensar o presente trabalho como aquele que almejou discutir a desconstrução em Derrida a partir da desconstrução da escrita. Visto ser a desconstrução caracterizada por um gesto duplo de inversão e deslocamento, podemos entender o próprio texto aqui desenvolvido como um texto em que num primeiro momento foi abordada a inversão e num segundo momento foi abordado o deslocamento. Lembrando que o gesto duplo da desconstrução é um único movimento, não possui etapas no sentido de uma anterioridade e uma posteridade da atividade de inverter e deslocar, o trabalho buscou tomar cuidado para que não fugisse de tal ideia. Porém, pensando numa possibilidade de recapitulação do trabalho escrito e na tentativa de tornar claro o seu próprio caminho sob o pretexto de realizar as presentes considerações finais, podemos pensar o trabalho a partir 1) da inversão: em que foi abordado a questão sobre o predomínio da lógica dos pares binários,

da oposição de elementos na metafísica, a hierarquia que existe entre os tais pares, as consequências práticas de pensar de forma hierárquica e binária e, assim, a necessidade da inversão e; 2) do deslocamento: foi abordada a questão sobre a mudança do terreno da metafísica da presença para o terreno da estratégia e do jogo, os termos e as noções importantes no desenvolver da prática discursiva da desconstrução, os indecidíveis, no reconhecimento de tal ambiência e também as consequências deste deslocamento com a abertura das questões sobre a metáfora na filosofia e sobre o estilo de escrita.

Feitas as considerações sobre esses dois momentos do trabalho, seria interessante relembrarmos os elementos envolvidos no espaço de indecidibilidade deste outro terreno da desconstrução tais como as noções de rastro, indecidível, *khôra*, metáfora e estilo abordados no segundo e no terceiro capítulo. Visto o questionamento sobre o privilégio da fala em relação à escrita e a abertura de uma outra forma de pensarmos a escrita, a partir da noção de escritura, foi possível discutir a partir do pensamento de Derrida, o conceito de metáfora no texto filosófico. Tal conceito foi pensado concernente com o conceito de usura. No texto *A Mitologia Branca – A metáfora no texto filosófico*, o autor coloca em questão de que maneira o *logos* pode ser entendido como um mito do ocidente. A metáfora é entendida como uma palavra que foi desgastada pelo uso, metáfora enquanto usura, enquanto uma palavra que foi esquecida enquanto metáfora tornando-se, assim, uma verdade inquestionável.

A relação entre metáfora, verdade e filosofia aparecem, assim, no texto de Derrida sob a perspectiva do pensamento nietzschiano, o que nos levou à discussão de tal pensamento no que se refere os seus conceitos centrais. A proposta empreendida no terceiro capítulo foi, portanto, a de refletir sobre o texto de Nietzsche, a saber, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* no qual é tratada a relação entre metáfora e verdade e sobre a postura humana em relação ao conhecimento, o que muitas vezes é motivo de um tipo de expressão que almeja se sobrepor aos demais seres vivos e aos demais seres humanos. A verdade, para Nietzsche, se daria enquanto metáfora, uma verdade metafórica:

uma multidão móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poeticamente e retoricamente alçadas, transpostas, ornadas e que, depois de um longo uso, parece a um povo firmes, canônicas [...] as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são ⁹⁷.

Tal compreensão de verdade vai ao encontro com o que Derrida coloca no texto citado e na sua posição acerca da verdade, da metáfora e também da filosofia. Mudar do terreno da metafísica da presença e, portanto, de um pensamento que busca por uma verdade

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido Extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007. p. 45

transcendental é também mudar do terreno que assume a posição de estar pra além de todas as coisas. A proposta nietzschiana e que é defendida por Derrida é o reconhecimento de modos plurais de falar e pensar sobre as coisas, ou seja, a defesa por uma pluralidade de estilos. O trabalho, portanto, se encaminhou num momento final por indicar tal pluralidade e pensar a legitimidade das expressões humanas de pensamento, escapando por um lado da absolutização de um modo específico de fazer e escrever filosofia e almejando a possibilidade e o direito ao pensamento. O direito à filosofia também como o direito à pluralidade de estilos de escrita na filosofia.

Para tratar de tal questão abordamos o texto *Khôra* no qual Derrida comenta a noção do indecível a partir da discussão sobre o termo *khôra*. A ideia que vem com a noção de *khôra* é o lugar provisório e indeterminado. Derrida pensa os operadores da desconstrução como indecíveis ou quase-conceitos já que suas considerações caminham na esteira das questões e termos que foram deixados de lado, margeando o pensamento e a filosofia. Visto ser a *khôra* no *Timeu* de Platão um terceiro gênero ao se localizar entre o ser inteligível e o ser sensível, o seu discurso é também um discurso híbrido, metafórico. A partir de tal noção, podemos observar a noção de metáfora e a sua importância no que concerne o questionamento sobre o ideal transcendental de verdade, uma vez que o discurso sobre o indecível não se decide entre dois caminhos, ele é um discurso plural e de alteridade. A desconstrução ao acontecer e ser reconhecida por Derrida enquanto uma prática discursiva, pode ser, assim, entendida como um discurso diverso, plural, terceiro, não binário, podemos dizer, um discurso à margem.

Assim, o que podemos aprender com o presente trabalho sobre a desconstrução da escrita para além do aprofundamento no acontecimento da desconstrução e seu papel político em articulação com a ideia de uma democracia por vir, foi a possibilidade de questionar o discurso de autoridade de determinadas questões e modos de abordar essas questões conjuntamente com a afirmação e a defesa por um direito à filosofia. E isso inclui o reconhecimento de outras expressões filosóficas legítimas, e não apenas aquelas apontadas pela tradição como válidas. Do mesmo modo foi importante abordar as noções ou os quase-conceitos e compreender, assim, que o pensamento da diferença enquanto um pensamento do rastro, nos proporciona entrar em contato com a possibilidade da alteridade da filosofia, do pensamento e do ser humano em suas mais diversas expressões e linguagens.

REFERÊNCIAS

- CONFORD, F.M. *Principium Sapientiae. As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. 3.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus, 1990.
- _____. *El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico*. Disponível em http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_filosofia.htm#_edn2. Acessado em 04/08/2014.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *Khôra*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- _____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *Pensar em não ver. Escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Editora: UFSC. 2012.
- _____. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- DESCARTES, R. *Os Pensadores. Meditações*. São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- DUQUE ESTRADA, P.C. *Às margens – a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2002.
- HADDOCK-LOBO, R. *Considerações sobre “posições” em Derrida*. O que nos faz pensar nº21, maio de 2007.
- _____. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Os Pensadores. Carta sobre o humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1997
LEMINSKI, P. *Toda Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MACHADO, A. *Antologia da Poesia Espanhola Contemporânea*. Seleção e Tradução de José Bento. Assírio & Alvim, 1985.

MACHADO, Antônio. *Antologia poética*. Lisboa: Cotovia, 1999.

NASCIMENTO, E. *Derrida. Filosofia Passo-a-Passo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

RAMOSE, M.B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Ensaios Filosóficos, Volume IV – Outubro/2011.

RICOEUR, J. *A Metáfora Viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

SARTRE, J. *Os Pensadores. O existencialismo é o Humanismo*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução de Virgílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelin, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, São Paulo: Editora Cultrix.

SOLIS, D. E. N. *Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

_____. *Ensaios Filosóficos, Entrevista*. Volume 1- abril/2010.