

Jacques Derrida: comentários à metafísica e (des)concepções

Jacques Derrida: comments on metaphysics and (de)conceptions

Gabriel Bittar Domingues¹

Josemar de Campos Maciel²

Resumo: Este artigo tem por proposta discutir aspectos do pensamento do filósofo francês Jacques Derrida. Percebeu-se que, com base em uma perspectiva crítica da semântica por meio da diferença, o filósofo apresenta a desconstrução que ocorre dentro da própria metafísica, o que deslegitima o discurso da mesma por meio de uma de-sedimentação que ela mesma realiza em si: ela se desconstrói. O artigo foi construído a partir de leituras críticas de originais e de artigos publicados em periódicos. O trabalho se justifica por apresentar, por exemplo, de forma sintetizada o entender de Derrida a respeito da metafísica, de herança, de Outro (alter) e de justiça, vindo como uma contribuição para a discussão na área.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Filosofia francesa. Metafísica. Outro. Discurso.

Abstract: This article aims to discuss some aspects of the thought of the French philosopher Jacques Derrida. It was perceived that, based on a critical perspective of semantics through the difference, the philosopher presents the deconstruction that occurs within the metaphysics itself, which de-legitimizes its discourse through a de-sedimentation that it performs itself: it deconstructs itself. This article was composed through discussion of original books and complemented by academic papers. The relevance of the work is due to its contribution to the area presenting, for example, Derrida's understanding of metaphysics, of inheritance, of Other (alter) and of justice.

Keywords: Postmodernity. French Philosophy. Metaphysics. Alter. Discourse.

Introdução

O texto que segue é uma exposição exploratória de fragmentos do pensamento do filósofo francês Jacques Derrida (1930-2004). Iniciamos também um ensaio de discussão desses fragmentos frente a outras fontes, realizando assim uma certa ‘hermenêutica comparativa’, ou seja, um ensaio de interpretação comparativa, por meio de uma rota bastante

¹ Mestrando em Letras (Linguística e Literatura) pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Acadêmico de Graduação em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pela Estácio de Sá (MS). E-mail: gabriel-b07@hotmail.com

² Docente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), do Master in Territorial Development Erasmus Mundus e professor do curso de Licenciatura em Filosofia da UCDB. E-mail: maciel50334@yahoo.com.br

comum nas exposições filosóficas³: a) apresenta-se a discussão de Derrida com Rousseau à luz de trechos relevantes de ambos os autores; b) em seguida, levamos essa discussão a uma análise conceitual apoiada por referências históricas e filosóficas, realizando uma comparação entre os excertos de Derrida e tais obras, tentando oferecer uma visão mais ampla da obra do autor. A análise que Derrida propõe da metafísica e das suas práticas, como por exemplo, a que ele chama de ‘logocentrismo’⁴ tem sido objeto de estudos e discussões. Esse mesmo fato já mostra como os conceitos filosóficos e sociais não são por si mesmos sólidos, mas, antes, são constructos, produtos simbólicos e convencionais que dependem sempre da ação humana para que se estabeleçam e perdurem.

Derrida não propõe um tipo de sistema crítico pronto para o uso. Seu pensamento acontece como uma série de exercícios que vão se desdobrando na forma de antíteses, com vistas à superação do modo como a filosofia tradicionalmente trabalha. Ele reage tanto contra o pensamento metafísico clássico quanto o hegelianismo, com sua lógica dialética. De qualquer modo, Derrida tenta promover a abertura da compreensão de uma concepção ou de um termo por meio da suposição de que sua sedimentação seja duvidosa, frágil, que se desedimenta por si mesma. Como se, através de contínuos exercícios mentais, tentasse desacostumar o seu público com significados e concepções que foram sendo passadas como óbvias ou resolvidas quando, de fato, não são. Ele, portanto, ao mesmo tempo em que evita o ‘fundamento’, que é a possibilidade da centralização, da ‘verdade’, da unidade, do unívoco, também abre um espaço para o equívoco, mas não à maneira moderna da diferença contraditória do ‘ou [...] ou’, mas à maneira pós-moderna da diferença possibilitadora do ‘e [...] também’, de abertura às margens. Derrida é e não é, ao mesmo tempo, um poeta do equívoco agregador. Muito mais do que apontar alternativas para que o sujeito autônomo escolha, à moda de uma diatribe, ele propõe que o sujeito tente ressignificar a si mesmo, enquanto debate. Mostra que mesmo os termos que estão em discussão não estão tão garantidos, sólidos e, portanto, esses lados claros das polêmicas históricas deslizam e derretem-se num estudo das possibilidades do significado. A isso ele denomina, em vários de seus textos, a superação de uma espécie de metafísica da “presença” (DERRIDA, 1967a).

³O texto filosófico mais comum é considerado um “ensaio”, ou seja, uma discussão de ideias que pode ser um comentário, ou seja, um estudo que documenta as linhas históricas e sistemáticas de formação de um conceito a partir de clássicos, ou uma discussão comparativa, que tenta elaborar uma ideia através da comparação entre duas outras ideias ou mais, comumente extraídas de discussões clássicas. Este é, grosso modo, o nosso caso (FOLSCHEID; WUNENBURGER, 2006).

⁴Há muitas formas de se exercitar a filosofia. Jacques Derrida trabalha de forma incomum, desde a exploração da etimologia das palavras. Projetos que estudam o processo de construção etimológica no seu trabalho são muito úteis. Por exemplo, o trabalho supervisionado por Silviano Santiago (1976), que aqui tomamos por referência.

Na compreensão derridiana, a metafísica da presença, que é a forma e o fundamento clássico de toda a cultura e pensamento ocidental, herança inequívoca da Grécia Antiga, desconstrói-se em movimento solitário ao ser tocada por artefato extrínseco à lógica bipolar. Essa lógica bipolar (e também outras formas de lógica igualmente o são) é geradora, para o filósofo, de hierarquia e, com essa hierarquia, de toda a exclusão do suplemento no modo como os filósofos tradicionais o compreendem. O dentro e o fora, o homem e a mulher, o humano e ‘o animal’, o sim e o não, ora, são todos estes pares opostos formados por uma tradição metafísica que crê na estabilidade definitiva dos conceitos, na possibilidade de conceituação semântica. Essa tradição herdou a *phoné* e o *logos* e os tomou como base para desenvolver toda sua filosofia. A razão e seus construtos fazem com que a sociedade seja, cada vez mais, a sociedade do homem e da mulher; quando um transgênero, no entanto, é convidado a falar, ocorre a rejeição, porque aquele sujeito é estranho aos esquemas binários recebidos em herança e custodiados pela ortodoxia do pensamento, a filosofia clássica ocidental. Aquilo que está fora da forma como o discurso tradicional, apoiado em uma lógica determinada, compreende ‘como o mundo deve ser’, i.e., aquilo que não se enquadra na lógica, nos seus esquematismos, vai ser automaticamente excluído, visto como o errado, o anormal, ou mesmo, muitas vezes, sequer visto. Tudo que não se enquadra na lógica vigente, tudo que não é legitimado por essa metanarrativa, como diria Lyotard⁵, portanto, do real e do imaginário, é rejeitado, e esse é o rumo das pesquisas de Derrida.

Neste texto estudamos alguns livros clássicos em que Derrida propõe esse esquema de tentar fazer o pensamento encontrar e liberar-se de esquematismos. Usamos também alguns exemplos, retirados de seus livros, para melhorar a compreensão ou exposição de alguns de seus termos, além de outros livros e artigos de análise publicados em periódicos. A análise foi feita, como se disse acima, rumo a uma hermenêutica comparativa, a que se pode acrescentar, com as devidas ressalvas, pós-moderna. De fato, aqui, nos limites de um breve texto, não podemos buscar grandes ‘superações’ do horizonte metafísico, mas também não tentamos estabelecer enfrentamentos dialéticos. O trabalho se justifica pela necessidade de dar prática a essa destruição das certezas que o pensador nos propõe e, para tanto, ser necessário antes conhecer os meios e as justificativas dessa forma de raciocínio. Parafraseando Žižek no começo de uma importante obra⁶, seria possível afirmar que é preciso, antes, de querer ‘salvar o mundo’, sentar, estudar e compreender por que é que ele está como está. Para que assim

⁵Cf.: LYOTARD, 1988, p. xvi. As metanarrativas organizam os sistemas binários, as tentativas de conceituar a realidade, e lhes conferem a aparência de grande solidez.

⁶*Violence: Six Sideways Reflections* (ŽIŽEK, 2008, p. 8)

seja, ouvindo o conselho de Žižek, foi feita a discussão do entender de Derrida a respeito de temas fundamentais como, por exemplo, herança, outro e justiça (temas por ele muito trabalhados em suas obras) à luz do que se costuma chamar ‘desconstrução’. Com isso queremos contribuir para a discussão não acerca da ‘possibilidade da metafísica’, mas acerca do que se pode chamar de ‘desejabilidade’ da metafísica: não se trata de saber se uma metafísica seja ou não possível, como produto da razão. Mais que isso, queremos saber se ela ainda é desejável, dada a violência do fundamento. Noutros termos, se o esforço para construir o edifício do pensamento faz violência a ele mesmo, resta alguma coisa, na sua base?

Derrida e desconstrução: afastamento da metafísica

Com mais exatidão, entendemos a referência à tradição metafísica, ou ao pensamento tradicional, como a postulação de uma crença segundo a qual o mundo deve adequar-se à lógica que rege as suas possibilidades. Por isso o termo, metafísica, não importando se falamos de um conceito filosófico como o amor, ou de outras experiências. Pode ser mesmo algo muito concreto e que passaria despercebido em outros sistemas. Por exemplo, um projeto de construção de uma usina hidrelétrica em um rio sem consultar as populações ribeirinhas – e portanto, seguindo uma visão ampla, prévia e alienada, cai perfeitamente neste campo movediço. No caso da metafísica clássica, temos Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e alguns outros pensadores que são evidentemente metafísicos e de fato, fundadores oficiais dessa tradição. Essa forma de pensar, esperando que a realidade se ajeite e adeque a princípios já previamente dados, contaminou grande parte do que outros pensadores disseram. É do pensamento clássico que são originárias distinções como aquelas entre real e imaginário, bem e mal, certo e errado. Na modernidade, por exemplo, na obra de Baudelaire, aparece uma certa tentativa de resposta a essas distinções, a essa forma de pensar que a tudo influencia. No que se chama de pós-modernidade aparece um outro olhar, uma outra tentativa de negociação e diálogo com a tradição. A modernidade filosófica, com Kant e as suas três críticas, tenta uma ruptura com o que se chama de metafísica, por meio de uma oposição, de uma atitude justamente intitulada *crítica*, de uma alteração daquilo que se pode chamar por princípios do pensamento clássico. A modernidade de Baudelaire trata das contradições já não mais como indesejáveis, e sim como passíveis de coexistência. Em todo caso, ainda as trata como contrariedades dispostas uma frente à outra. Kant nega a possibilidade de falar do nouméno,

ou seja, daquilo que está no fundo dos fenômenos, algo parecido às essências de Aristóteles, criando uma nova forma de enxergar o mundo, mas preservando ainda uma atitude que preserva as relações sintáticas ou pragmáticas do itinerário da metafísica. A pós-modernidade, por sua vez, lança um olhar de desconfiança mesmo sobre esse estilo de crítica. Quer buscar novos espaços de diálogo, nos quais seja possível discutir os conceitos mais abertamente. É nela, na pós-modernidade, nessa busca de abertura, que Jacques Derrida se situa, não apenas como membro mas como, em parte, inaugurador.

Para apresentar o complexo pensamento de Derrida, portanto, este artigo começa por duas divisões: I) A *différance* e a mobilidade dos conceitos na sua perspectiva, na qual se estabelece compreender o seu sentido, ou seja, em que se determina quais são os problemas que ela aponta em relação à conceituação; II) Rousseau, a lógica do denominado ‘suplemento’ e a hierarquia, na qual será discutido o embate entre Derrida e Rousseau, em especial no âmbito do ‘Ensaio sobre a Origem das Línguas’ deste último⁷, que exemplifica uma forma de pensar (logocêntrica/metafísica) impregnada da tradição. Para Derrida, isso significa que essa obra é formadora de hierarquias e aproximada da lógica bipolar do bem e do mal, do certo e do errado. Por fim, fica claro a importância de discutir essas questões como a hierarquia, a lógica, o suplemento, dado que essas são categorias ou tópicos filosóficos que estão impregnados no pensamento ocidental e, portanto, influenciam o agir, o viver de quem está dentro desse jogo, de quem herda essa tradição.

A *différance* e a mobilidade dos conceitos na perspectiva derridiana

A pesquisa de Derrida parte pela pergunta pela necessidade de um conceito fixo, ou pela admissibilidade de um dinamismo. OU seja, conceitos são definições ou processos de conceitualizar? A desconstrução é uma forma de pensar que não postula uma característica eterna ou definitivamente dada com o conceito. Afirma, pelo contrário, que existe uma mobilidade na construção de seu sentido, uma mobilidade dos próprios sentidos. Aqui surge, na história do pensamento derridiano, o tema da *différance*⁸, para mostrar o dinamismo do

⁷*Essai Sur l'Origine des Langues*. Rousseau, 1976.

⁸A palavra *différance*, que pode ser traduzida em português como ‘diferença’, ‘diferimento’, ‘diferença’, mostra de forma clara o ultrapassamento da escrita em relação à fala e até mesmo em relação à linguagem. Trata-se de uma palavra que não está pronta, mesmo estando ali, escrita, e obriga a uma decisão. Para Derrida, o transbordamento da escrita é a abertura da ideia de ‘escrita’ para acolher outras possibilidades, e é diretamente proporcional ao apagamento da linguagem, ou seja, é proporcional a um constrangimento, a uma restrição do termo linguagem a determinados aspectos (DERRIDA, 1967a, p.16). Assim, haveriam aspectos abrangidos pela

trabalho de conceituar e, ao mesmo tempo, quão instável é a aparente estabilidade das palavras, vocabulários e ontologias. A palavra mostra, em sua profunda polissemia, o conceito como ele está, já fixo, mas preserva a denúncia de como ele caracterizou-se no passado, ao mesmo tempo intuindo a forma como caracterizar-se-á no futuro.

“Por conseguinte, entre os conceitos analisados por Derrida estão especialmente os de verdade, significado, ser e essência. A esses Derrida opõe as noções de diferença (*différance*) e rastro (*trace*), sendo a diferença a própria mobilidade de sentidos que se estabelece numa rede complexa de elementos passados e futuros, numa certa economia de rastros. Nessa abordagem, o discurso verbal não possui um sentido único e final, mas uma significância, uma potencialidade para criar sentidos que se renovam, a cada leitura, através dos tempos” (SANTOS E SILVA, 2003, p. 869).

Consta também a esse respeito a declaração do início do texto da ‘Gramatologia’⁹:

“O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito de “signo” e toda a sua lógica” (DERRIDA, 1967a, p. 16)¹⁰.

Talvez a melhor forma de se exemplificar a *différance* seja a própria existência de uma terminologia muito própria, um glossário único na obra de Derrida. Seus conceitos vão se exprimindo e desdobrando na medida em que vão ingressando nos debates, nos seus atos de intervenção escrita.

Próximo ao evento da *différance*, mas com matizes particulares, o ‘traço’ aparece, por sua vez, como a possibilidade da presença, ainda que o próprio objeto da interação não esteja presente. Ou seja, ainda que não se tenha uma presença para falar de um sujeito, ou sequer a ausência do mesmo, resta o seu traço: “Presente não de uma presença total, mas do traço” (DERRIDA, 1967b, p. 142)¹¹. Esse traço, ou rastro, desconstrói toda forma de expressão fundada no *logos* (escrita, oralidade, teatro, etc.), todo conceito de signo e sua lógica, como se

escrita e não abrangidos pela linguagem. Dessa forma, a palavra *différance*, que soa à mesma maneira que *différence*, marca essa relação complexa e fecunda.

⁹*De la Grammatologie*.

¹⁰« *L'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu ; le jeu aujourd'hui se rend à lui-même, effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes, entraînant avec soi tous les signifiés rassurants, réduisant toutes les places-fortes, tous les abris du hors-jeu qui surveillaient le champ du langage. Cela revient, en toute rigueur, à détruire le concept de « signe » et tout sa logique* ».

¹¹« *Présent non d'une présence totale mais de la trace* ».

vê acima. Isso se dá porque o traço modifica a forma como se entende *apriori* as formulações lógicas, e consequentemente, a totalidade das definições da filosofia e da literatura desde que se inventou a lógica. “A temática do traço [...] deve conduzir a uma certa reabilitação da escritura” (DERRIDA, 1967b, p. 151)¹², diz o filósofo sobre o poder de revolução do rastro e da *différance*. Vale lembrar que, para compreender Derrida, é preciso pensar uma escritura que não seja mero suplemento, como diz Rousseau, nem seja compreendida pela linguagem ou tampouco subordinada à fala/*phoné*/oralidade. A escritura, para Derrida, teria alcançado uma potência maior nos últimos séculos, e abrangeria tudo isso e mais: a performance militar, os papéis sociais, tudo teria a escritura como sentido, porque tudo seria a própria escritura. Para exemplificar, poder-se-ia dizer que um desfile militar é uma forma de escritura: uma forma de registro, de colocar-se no mundo, assinalar, deixar um rastro. O rastro, assim, anuncia a *différance*, que será precisamente o seguinte:

“[...] conceito econômico designando a produção do diferir, no duplo sentido desta palavra. A diferença-onto-teológica e seu fundamento (*Grund*) [...] não seriam, absolutamente, originários. A *différance tout court* seria mais “originária”, mas não se poderia mais denominá-la “origem” e nem “fundamento”, pertencendo estas noções essencialmente à história da onto-teologia, isto é, ao sistema funcionando como apagamento da diferença”(DERRIDA, 1967a, p. 38)¹³.

A fim de deixar o texto mais claro e de aprofundar um pouco a leitura, devemos explicar brevemente a que é que ele se refere quando fala da onto-teologia do fundamento. Com essa explicação, somada a uma releitura do trecho acima, fica mais evidente o intuito de Derrida ao tanto propor esse diferir, essa mobilidade conceitual, essa *différance*.

Heidegger, no texto ‘Identidade e Diferença’¹⁴, propõe que a metafísica pense o ente como algo duplamente fundamentado (*Gegründete*) no Ser. O ente teria sido, na história da metafísica, ancorado em sua possibilidade, em sua origem, em seu fundamento, que seria, no caso, o Ser. Essa fundamentação seguiria uma lógica ôntica no sentido de o ente ter o Ser como seu fundamento, como sua possibilidade, e a cada ente isso seria comum; por outro lado, seguiria uma lógica teológica no sentido de os entes todos serem fundamentados por algo em comum. Esse algo em comum seria o supremo, o centro para o qual, como dissemos

¹²« La thématique de la trace (...) devrait conduire à une certaine réhabilitation de l'écriture ».

¹³« Concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot. La différence-ontico-ontologique et son fondement (*Grund*) (...) ne seraient pas absolument originaires. La différence tout court serait plus « originnaire », mais on ne pourrait plus l'appeler « origine » ni « fondement », ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence ».

¹⁴*Identität und Differenz*. Aqui, Heidegger, 2006.

acima, a metafísica recorre para se justificar. Assim, o fundamento também seria uma teologia, no sentido de a metafísica seguir uma lógica do supremo, uma teo-lógica.

“Porque o Ser como fundamento aparece, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente na partilha de seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, então ela é a lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente como tal no todo, isto é, em relação ao supremo, fundamentador de todo ente, então ela é lógica como teo-lógica” (HEIDEGGER, 2006, p. 76)¹⁵.

A origem, o fundamento, o supremo, o fundo compartilhado por todos os entes, é justamente essa história do apagamento da diferença de que Derrida nos fala. A possibilidade da variação dos conceitos, portanto, não se encaixa em um pensar que supõe a solidez de uma fundamentação. Essa fundamentação serve apenas para legitimar uma noção de ‘verdade’, que é o que a metafísica sempre tenta fazer. Esta ação natural da *différance*, portanto, mostrar-nos-ia que ‘isto (qualquer coisa) se desconstrói’ por si só. Esse desconstruir-se-por-si-só não é um movimento de negação, de confronto, na tentativa de impor outro fundamento, de chegar a outra verdade. É, antes, mostrar como é que os conceitos atrelados a um fundamento estão sempre dispostos em uma lógica própria. Derrida (1987, p.391) aponta que:

“A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. ‘Isso se desconstrói’. O ‘isso’ não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a alguma subjetividade egológica. ‘Isso está em desconstrução’” (apud FONTES FILHO, 2007, p. 52).

Ao analisar, portanto, a estrutura do discurso sob a luz da mobilidade dos sentidos dos conceitos e dos termos, sob a luz da *différance*, percebe-se uma visão da escritura como subordinada à fala em diversos momentos, por exemplo em Rousseau, para o qual as primeiras vozes são arrancadas pelo impulso de uma paixão. “É, portanto, de se crer que as necessidades ditaram os primeiros gestos, e que as paixões arrancaram as primeiras vozes” (ROUSSEAU, 1976, p.505)¹⁶. Dessa forma, dada a primazia do discurso fonético (do discurso originário, fundamentado, nascido na *phonê*), ficaria o restante condicionado à oralidade em Rousseau. Para Derrida, que discorda desta posição, a partir do traço encontrar-se-ia a

¹⁵ „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d.h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik“.

¹⁶ « Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes, et que les passions arrachèrent les premières voix ».

escritura: “O “Ele” cuja transcendência e a generosa ausência se enunciam em volta do rastro, não é ele mais facilmente o autor da escritura que o da fala?” (DERRIDA, 1967b, p. 151)¹⁷. Essas questões relativas a essa problemática mais específica da escritura e da fala, que também tocam na lógica bipolar, na lógica do suplemento, e na hierarquia, devem ser analisadas a seguir.

Rousseau, a lógica do suplemento e a hierarquia

As colocações de Derrida sobre a escritura envolvem um embate próprio com Rousseau, o que fica explícito no texto da ‘Gramatologia’, quando Derrida fala sobre o suplemento em Rousseau, apontando o mesmo como “deformação de uma escritura primeira”. Mais adiante, ele fará considerações sobre a metafísica à luz de sua posição sobre o suplemento, o que será tratado mais adiante.

“Como veremos: esse transbordamento e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno. Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem [...] se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma escritura primeira: mais fundamental do que aquela que, antes desta conversão, passava por mero “suplemento da fala” (Rousseau). Ou a escritura não foi nunca um mero “suplemento”, ou então é urgente construir uma nova lógica do “suplemento”” (DERRIDA, 1967a, p. 38)¹⁸.

O desacordo é evidente; Derrida tem um intuito ao expor a desconstrução do texto do ‘Ensaio sobre a Origem das Línguas’¹⁹. Seu ponto é a metafísica da presença²⁰, a metafísica tradicional, o pensamento binário, são os pares opostos geradores de hierarquia. Primeiro é necessário expor aqui a posição de Rousseau para que então se possa apresentar de fato as suspeitas que Derrida levanta no que diz respeito à metafísica da presença, deixando que

¹⁷ « Le « Il » dont la transcendance et l'absence génèreuse s'annoncent sans retour dans la trace n'est-il pas plus facilement l'auteur de l'écriture que celui de la parole ? ».

¹⁸ « Nous le verrons : ce débordement et cet effacement ont le même sens, sont un seul et même phénomène. Tout se passe comme si le concept occidental de langage [...] se révélait aujourd'hui comme la guise ou le déguisement d'une écriture première : plus fondamentale que celle qui, avant cette conversion, passait pour le simple « supplément à la parole » (Rousseau). Ou bien l'écriture n'a jamais été un simple « supplément », ou bien il est urgent de construire une nouvelle logique du « supplément » ».

¹⁹ *Essai sur l'origine des langues*.

²⁰ A metafísica da presença, pode-se dizer, é uma maneira ingênua de olhar os fatos da linguagem e sua influência na construção de mundo. Essa forma de pensamento supõe a possibilidade de chegar a um acesso aos dados do mundo, privilegiando a presença em vez da ausência. O pensamento derridiano, por sua vez, detecta essa metafísica da presença quando começa a propor a questão da metáfora: a ‘realidade’ é apenas mais um momento da linguagem, e parte herdada de construções de mundo. A ‘realidade’ é um espaço público, e não um centro para o qual converge a ‘verdade’. Dos gregos, com a *aisthesis*, a Kant, com o fenômeno, por exemplo, a metafísica da presença recorre à existência de uma realidade impositiva: a dos sentidos, a da lógica, etc., nunca se dando conta do caráter metafórico de tudo aquilo que se chama de significante, e da impossibilidade de tocar o significado.

todos os conceitos e tudo aquilo que ela sustenta “se desconstrua” como “isso se desconstrói” (DERRIDA, 1987, p.391 apud FONTES FILHO, 2007, p. 52).

Rousseau enxerga a oralidade com uma relação hierárquica ao que entende por escritura; é como se a escritura fosse a representação da voz: “Escreve-se as vozes e não os sons” (ROUSSEAU, 1976, p. 511)²¹. Observa ainda que a expressão oral simples é afetada pela complexidade da escrita, pois as vozes tornam-se monótonas por conta da escrita: “Qualquer um que estude a história e o progresso das línguas verá que, quanto mais as vozes se monotonizam, mais as consoantes se multiplicam” (ROUSSEAU, 1976, p. 507)²². Nesse sentido, a escritura alteraria a fala, realizando a inversão da polaridade ‘escritura-fala’ quando modifica o significado da palavra: “A escrita, que parece dever fixar a língua, é precisamente aquilo que a altera; ela não muda as palavras, mas o sentido [delas]” (ROUSSEAU, 1976, p. 511)²³. Tal passagem esclarece ainda o entendimento do que seja o signo em Rousseau: conceito fixo contido em palavra, que é não alterado, não modificado, mas como que perturbado somente mediante a escrita. É um movimento indevido. A escritura, cujo dever parece ser o de fixar a língua, perturba as palavras, mudando seu gênio. Não deixa florescer nem deslanchar a fala, a oralidade natural, a naturalidade da língua desenvolvida pela *phoné*.

Tal forma de enxergar a escritura como subordinada à fala leva Rousseau a um grande problema identificado por Derrida: o etnocentrismo, gerado pela bipolaridade da metafísica da presença que age como pano de fundo em todo o seu ‘Ensaio’. Quando o primeiro fala sobre a formação das línguas do norte, por exemplo, afirma:

“A longo prazo, todos os homens se tornam semelhantes, mas a ordem de seu progresso é diferente. Nos climas do sul, onde a natureza é pródiga, as necessidades surgem das paixões; em países frios, onde ela é ávara, as paixões nascem das necessidades, e as línguas, tristes filhas da necessidade, sentem sua dura origem” (ROUSSEAU, 1967a, p. 526)²⁴.

Essa forma de enxergar a diferença da natureza como pródiga/ávara nos países meridionais/frios é a representação da hierarquização conceitual; hierarquização essa que acontece pela fixação dos conceitos e pela formação de pares opositores.

²¹ « On écrit les voix et non pas les sons ».

²² *Quiconque étudiera l’histoire et le progrès des langues verra que plus les voix deviennent monotones, plus les consonnes se multiplient ».*

²³ « L’écriture, qui semble devoir fixer la langue, est précisément ce qui l’altère ; elle n’en change pas les mots, mais le génie ».

²⁴ « A la longue tous hommes deviennent semblables, mais l’ordre de leur progrès est différent. Dans les climats méridionaux, où la nature est prodigue, les besoins naissent des passions ; dans les pays froids, où elle est avare, les passions naissent des besoins, et les langues, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine ».

Assim, tendo exposto brevemente a diferenciação de Derrida e Rousseau, devemos partir para delinear a desconstrução da metafísica. Para tal, é necessário tomar nota do que Derrida afirma sobre a *différance* com relação à presença: “A questão da *différance*, ou do traço, não é pensável a partir da consciência de si ou da presença para si, nem em geral da plena presença do presente” (DERRIDA, 2004, p. 204). Mais ainda, a *différance* também é “reafirmação do mesmo; economia do mesmo em relação ao ato sem que seja necessário que haja um sistema de oposições duais para que ela exista” (DERRIDA, 2004, p. 34). A *différance* não depende de um fundamento, de um centro de força. Apenas se dá nessa economia do mesmo, nessa história do mesmo. Assim, não é necessário pensar um sistema impositivo com conceitos ou relações lógicas universais, como sempre ocorre com o fundamento, com a presença.

Essa metafísica da presença será, portanto, para Derrida, uma forma de raciocinar que faz violência ao discurso, impositiva, e um lugar no qual se fecha todo o pensamento que se apoia seja em base de lógica bipolar, como é a lógica grega, seja sobre outras formas de lógica, mas sempre com uma correlação de legitimação com um fundamento. “O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que se possa ter evitado” (DERRIDA, 1967a, p. 17)²⁵. Dessa forma, ao nascer da lógica grega, tendo o *logos* e a *phoné* como bases, toda a cultura ocidental estaria permeada, ou contaminada, pela metafísica da presença: “A metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como a dominação de uma forma linguística” (DERRIDA, 1967a, p. 37)²⁶. A forma linguística da lógica ocidental, a forma linguística do ‘real’, aquela que não passa de uma construção de mundo, ou melhor, de uma metafísica ocidental. Essa metafísica desconstruir-se-ia em seu próprio movimento:

“A desconstrução é mais simplesmente definida como uma crítica das oposições hierárquicas que estruturam o pensamento ocidental: dentro/fora; corpo/mente; literal/metafórico; fala/escrita; presença/ausência; natureza/cultura; forma/sentido. Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural nem inevitável mas uma construção, produzida por discursos que se apoiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca dismantelá-la e reinscrevê-la – isto é, não destruí-la, mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes” (CULLER, 1999, p. 122).

²⁵ « *Le privilège de la phonè ne dépend pas d'un choix qu'on aurait pu éviter* ».

²⁶ « *La métaphysique occidentale, comme limitation du sens de l'être dans le champ de la présence, se produit comme la domination d'une forme linguistique* ».

Essa crítica de Derrida à metafísica clássica e do pensamento ocidental se justifica pelo fato de encontrar-se a própria hierarquização no *logos* e na *phoné*. A partir do momento em que se tem uma noção de complementariedade como a de Rousseau, em que o exterior é o negativo, o indesejável, enxerga-se a linguagem como uma estrutura orientada:

“A linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma estrutura orientada. Digamos antes, brincando pouco, que sua orientação é uma desorientação. Poder-se-ia dizer uma polarização. A orientação dá a direção do movimento relacionando-o à sua origem como a seu oriente. E é desde a luz da origem que se pensa o ocidente, o fim e a queda, a cadência ou a caducidade, a morte ou a noite” (DERRIDA, 1967a, p. 309)²⁷.

Esse sistema de oposições de ligações e de valores, essa estrutura *desorientada* terá sua estrutura separada pela complementariedade proposta pela lógica bipolar, ocasionando um enorme sistema de exclusões, de sim e não, de bonito/feio, bom/mau, etc.:

“A metafísica consiste desde então em excluir a não-presença ao determinar o suplemento como exterioridade simples, como pura adição ou pura ausência. É no interior da estrutura da complementariedade que se opera o trabalho de exclusão. O paradoxo é anular-se a adição ao considerá-la como uma pura adição. *O que se acrescenta não é nada, pois se acrescenta uma presença plena que é exterior*. A fala vem acrescentar-se à presença intuitiva (do ente, da essência, do *eidos*, da *ousia* etc.); a escritura vem acrescentar-se à fala viva e presente a si; a masturbação vem acrescentar-se à experiência sexual dita normal; a cultura vem acrescentar-se à natureza, o mal à inocência, a história à origem etc.” (DERRIDA, 1967a, pp. 237-238)²⁸.

Assim, o problema relatado por Derrida vai ainda além e ele consegue identificar um sistema de exclusão que é a própria linguagem. Esse sistema excludente terá por base a desvalorização e a marginalização do suplemento. Expressão disto é, na obra ‘*Margens da*

²⁷« Le langage est une structure – un système d’oppositions de lieux et de valeurs – et une structure orientée. Disons plutôt en jouant à peine, que son orientation est une désorientation. On pourra dire une polarisation. L’orientation donne la direction du mouvement en le rapportant à son origine comme à son orient. Et c’est depuis la lumière de l’origine qu’on pense l’occident, la fin et la chute, la cadence ou l’échéance, la mort ou la nuit ».

²⁸« La métaphysique consiste dès lors à exclure la non-présence en déterminant le supplément comme extériorité simple, comme pure addition ou pure absence. C’est à l’intérieur de la structure de la complémentarité que s’opère le travail d’exclusion. Le paradoxe, c’est qu’on annule l’addition en la considérant comme une pure addition. Ce qui s’ajoute n’est rien puisqu’il s’ajoute à une présence pleine à laquelle il est extérieur. La parole vient s’ajouter à la présence intuitive (de l’étant, de l’essence, de l’*eidos*, de l’*ousia*, etc.) ; l’écriture vient s’ajouter à la parole vive et présente à soi ; la masturbation vient s’ajouter à l’expérience sexuelle dite normale ; la culture vient s’ajouter à la nature, le mal à l’innocence, l’histoire à l’origine, etc. ».

Filosofia’²⁹, seu comentário sobre Hegel, abrangendo Rousseau, Platão e em geral os filósofos que supõem relevância espiritual e ideal à *phoné*:

“Essa excelência relevante, espiritual e ideal da *phonia* faz com que toda linguagem do espaço – e em geral qualquer espaçamento – permaneça inferior e exterior. A partir desse espaçamento a escritura pode ser considerada, segundo a extensão com que pode transformar a noção, como um exemplo ou como o conceito. Nos dois casos, ela está submetida ao mesmo tratamento. Na parte linguística da semiologia, Hegel pode fazer o gesto que desaconselhava quando se tratava de semiologia geral: ele reduziu a questão da escritura ao grau de questão acessória, tratada em apêndice, como um excuro e, em um certo sentido dessa palavra, em suplemento” (DERRIDA, 1972, p. 110)³⁰.

Essa forma de rebaixamento da escrita é típica da tradição ocidental, como já falamos, e necessariamente é uma forma primitiva de exercer domínio, estabelecer hierarquia, de afirmar que a escrita é dependente da oralidade, inferior por si só, exterior.

“Esse gesto, sabe-se, foi o de Platão, de Rousseau, e será, para não citar senão os nós específicos de um processo e de um sistema, aquele de Saussure. Tendo explicitamente definido a língua vocal (*Tonsprache*) como língua originária (*ursprüngliche*), Hegel escreve: “... também podemos mencionar aqui a linguagem escrita (*Schriftsprache*), mas apenas de passagem (*nur im Vorbeigehen*): é apenas desenvolvimento suplementar [suplementar: *weitere Fortbildung*] na área específica da língua que requer a ajuda de uma atividade prática exterior. A linguagem escrita se desenvolve no campo da intuição espacial imediata, onde toma os signos (§ 454) e os produz “ (§ 459)” (DERRIDA, 1972, p. 110)³¹.

Rompendo, portanto, definitivamente com toda essa tradição ocidental³², percebe-se que Derrida passa a enxergar a questão do outro, a filosofia e a linguagem de maneira

²⁹(*Marges de la philosophie*)

³⁰« Cette excellence relevante, spirituelle et idéale de la phonie, fait que tout langage d’espace – et en général tout espacement – reste inférieur et extérieur. De cet espacement l’écriture peut être considérée, selon l’extension qui peut en transformer la notion, comme un exemple ou comme le concept. Dans les deux cas, elle est soumise au même traitement. Dans la partie linguistique de la semiologie, Hegel peut faire le geste qu’il déconseillait quand il s’agissait de la sémiologie générale : il réduit la question de l’écriture au rang de question accessoire, traitée en appendice, en excursus et, en un certain sens de ce mot, en supplément. ».

³¹« Ce geste, on le sait, fut celui de Platon, de Rousseau, et ce sera, pour ne citer que les noeuds spécifiques d’un processus et d’un système, celui de Saussure. Après avoir explicitement défini la langue vocale (*Tonsprache*) comme langue originarie (*ursprüngliche*), Hegel écrit : « ... on peut aussi mentionner ici la langue écrite (*Schriftsprache*) mais seulement en passant (*nur im Vorbeigehen*) : ce n’est qu’un développement ultérieur [supplémentaire : *weitere Fortbildung*] dans le domaine particulier de la langue qui appelle à l’aide une activité pratique extérieure. La langue écrite se développe dans le champ de l’intuition spatiale immédiate où elle prend les signes (§ 454) et les produit » (§ 459) ».

³²O que justifica suas aproximações intelectuais com Artaud (PEETERS, 2013, p. 56), posto que seu teatro trabalhe o manifestado e valorize a cena e a expressão cênica em detrimento das palavras (ARTAUD, 2006, p. 63), embora ainda carregado de caráter metafísico.

diferente. Destarte, toda a forma de compreensão de exterioridade e interioridade, presença e ausência é reformulada para que se possa, então, pensar o mundo após a desconstrução inerente aos discursos totalitários da metafísica, e sabendo que ‘isto se desconstrói’.

(des)Concepções (outro, justiça, herança)

Não se dirá, aqui, que Derrida nos ‘apresenta o conceito’ de herança ou de diferença ou de justiça com suas releituras, porque simplesmente não é isso que ocorre em suas obras. Derrida não tenta fixar conceitos, nem realizar exatamente crítica ou afrontamentos. O que se pode notar em suas obras é mais uma tentativa de abertura desses conceitos já consolidados no Ocidente, o que equivaleria a uma tentativa pós-moderna de diálogo. Se a tradição tipicamente moderna dialoga, na tradição filosófica, através do confronto de ideias, aqui a troca se dá mediante a tentativa de expansão, por assim dizer. É nessa tentativa que reside a leitura que este artigo faz das suposições de Derrida. Sendo assim, justifica-se o título ‘(des)concepções’ para este item, por faltar uma palavra suficiente para dizer desse movimento das pesquisas derridianas sem restringi-las nem sufocá-las. Pois que Derrida, de certa forma, age como o poeta Edmond Jabès, que identifica sua personagem preferida como morando ali, na soleira do Livro, ao mesmo tempo em que é o seu guardião (JABÈS, 2015, p. 13). Ou como o poeta Manoel de Barros, que não gosta de palavra acostuada. Quer desinventar palavras, buscar a infância das palavras.

Outro

‘Enxergar’ (propriamente ver, olhar para) o outro, em terminologia derridiana, consiste em ser sujeito (ativo ou passivo) de ética e, nesse ato, pedir, clamar por sua considerabilidade ética, enquanto se realiza o processo de limitação do outro, de declaração do fim do outro. “Há muito tempo, pois. Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro” (DERRIDA, 2002, p. 15). Esse ‘animal’ que nos olha é, portanto, pela sua solicitação que o faz ao olhar, outro. Qualifica como ‘outro’, porque se bate com a (então) eterna individualidade (com o absoluto) do *ego*, impondo-lhe fim, retirando-lhe do absolutismo de que se empodera sozinho e para si. Rompe o solipsismo.

“Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar” (DERRIDA, 2002, p. 31).

Essa denúncia dos fins do humano, dos limites da espécie ao mesmo tempo também consiste em uma apresentação do traço que é o outro animal. Esse outro é algo de incalculável, como aponta Derrida (2004, p. 75): “O outro, a chegada do outro é sempre incalculável”. Essa chegada incalculável e que declara os fins do outro (e os fins do próprio humano, a depender de *quem* chega) declara também a vida, declara aquele que me acompanha, aquele que não posso dizer da presença ou da ausência, mas de quem posso sempre dizer como rastro.

“Quando se fala a alguém, um amigo ou um inimigo, tem-se o sentido de distinguir entre sua presença e sua ausência? De uma certa maneira eu o faço vir, ele está presente para mim, eu pressuponho sua presença, nem que seja depois de minha frase, no fim da linha, no polo intencional de minha alocação. Mas simultaneamente, de uma outra maneira, minha frase mesma distancia ou retarda sua vinda, visto que ela deva sempre demandar ou pressupor a questão “você está aqui?””(DERRIDA, 1994b, p. 197)³³.

Quanto a este outro que assim limita o *ego*, portanto, e que bem pode ser qualquer animal, a ética com relação a ele surge quando é difícil para Derrida reprimir um momento de pudor ao encontrar-se na frente a ele. Basicamente, isso significa a constatação do outro que está aí e também do fato de que este é sujeito de uma vida, pois olha para Derrida.

“Frequentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo. Por que essa dificuldade? Tenho dificuldade de reprimir um movimento de pudor. Dificuldade de calar em mim um protesto contra a indecência. Contra o mal-estar que pode haver em encontrar-se nu, o sexo exposto, nu diante de um gato que nos observa sem se mexer apenas para ver” (DERRIDA, 2002, p. 15).

³³« *Quand on parle à quelqu'un, un ami ou un ennemi, y a-t-il du sens à distinguer entre sa présence et son absence ? D'une certaine manière je le fais venir, il est présent pour moi, je présuppose sa présence, ne serait-ce qu'au bout de ma phrase, au bout du fil, au pôle intentionnel de mon allocution. Mais simultanément, d'une autre manière, ma phrase même éloigne ou retarde sa venue, dès lors qu'elle doit toujours demander ou préssupposer la question « es-tu là ? » ».*

Dessa percepção do traço que limita o outro e, por sua vez, do outro que me percebe decorre que a ética pode envolver diversos temas a discutir, como o fato de a justiça precisar de responsabilidade com relação aos fatos julgados e com relação à herança.

“Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível ou pensável sem o princípio de alguma responsabilidade, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras (...)” (DERRIDA, 1994a, p. 12).

Com isso, pensar o outro animal que me olha é pensar também uma responsabilidade que transcende o presente vivo, que pensa os fantasmas, bem como os espíritos de uma forma geral: “Espíritos. *É preciso* contar com eles” (DERRIDA, 1994a, p. 13). É preciso contar com a herança, com aquilo que se escolhe herdar; sem isso, sem a discussão com os fantasmas, não haverá sentido em pensar o amanhã ou o passado ou, sequer, o presente vivo. Disso decorrem outros dois temas a se pensar: a herança (que é uma herança textual), nesse sentido, e a justiça, pelo envolvimento do Outro.

Herança e justiça

Para falar dessa justiça em Derrida, dessa ética que leva à justiça que pensa esse outro que nos olha, levando em conta a herança, é preciso presentificar os restos dos espíritos. Trata-se de ler, ter em mente as ideias daqueles que deixaram considerações a herdar (DERRIDA, 1994a, p. 24); em seguida, é preciso ter a noção de que tudo o que se faz é apenas possível num universo linguístico, universo de escrita (DERRIDA, 1994a, p. 25). Por fim, o espírito trabalha, age, modifica o presente vivo, o passado e o futuro. “Enfim, a coisa trabalha, quer transforme ou se transforme, quer componha ou se decomponha: o espírito, “o *espírito do espírito*” é trabalho” (DERRIDA, 1994a, p. 25).

“Sem essa *não-contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes e vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde?”, “onde amanhã?”” (DERRIDA, 1994a, p. 12).

O problema de Derrida com relação à justiça, à ética, reside na força. Se existe a responsabilidade pela herança e pelo outro que nos olha, pelo indício de sujeito de uma vida, há também a força que coincide. Na globalização, na integração circular, de roda do mundo, fica explícito o problema do uso da força, da razão do mais forte:

“*Mondialisation*: globalização. A abóbada celeste em si costumava ser representada como uma roda giratória. Talvez depois possamos formalizar, ainda seguindo a figura desta roda [*roue*], essa rota que gira em torno de si mesma, essa virada ou torção adicional, essa redondeza do giro e da torre, esse retorno a si mesmo, a lei de uma autoimunidade aterrorizante e suicida, as rodas do suicídio aqui se engajando de forma singular a uma coincidência giratória entre força e lei, força e justiça, força e razão dos mais fortes” (DERRIDA, 2005, p. 18)³⁴.

Assim, podemos afirmar que a origem do pensamento ocidental é essa metafísica patológica, bipolar, de raiz absolutista, porque fundamentada em pares opostos, que conduz a consequências problemáticas; essa raiz deve agora ser explicada, exposta, seu absolutismo se torna perceptível, por exemplo, em Platão.

“A Teoria das Ideias afirma que a Justiça e outros ideais do mesmo teor são objectos eternos do pensamento que podem ser conhecidos e que possuem validade universal e incondicional. Não fazem parte dos adereços do mundo privativo de cada um; tão-pouco são convenções arbitrárias da sociedade. Constituem, sim, um mundo comum a todos nós mas que é independente de todos nós. São, afinal, os objectos absolutos do conhecimento socrático de que toda a virtude depende” (CORNFORD, 1975, p. 74).

Essa explicação do pensamento platônico contrapõe a total arbitrariedade convencional do mundo privativo, da subjetividade, à objetividade, que constitui o mundo comum a todos. Afirma ainda que os objetos do conhecimento possuiriam validade universal e, embora muito discutível, incondicional. Outro exemplo disso é: “Segundo a doutrina religiosa a que Sócrates já recorreu, os prazeres animais são condenados por acorrentarem a alma a seu companheiro material” (CORNFORD, 1975, p. 91). Isso nos põe diante dos olhos, novamente, uma lógica bipolar: alma/material; a alma está condenada por ação da materialidade. O material vai rebaixado, em relação com o que seria o ‘ideal’.

³⁴“*Mondialisation*: globalization. The celestial vault itself used to be represented as a turning wheel. Perhaps we can later formalize, still following the figure of this wheel [*roue*], this route that turns back on itself, this additional turn or twist, this roundness of the turn and of the tower, this return to self, the law of a terrifying and suicidal autoimmunity, the wheels of suicide here engaging in a singular way a gyratory coincidence between force and law, force and justice, force and the reason of the strongest”.

Ocidente como berço do pensamento metafísico

Essa forma de pensar parece ter principiado no Ocidente, ressalta sempre Derrida. A título de exemplo pode-se citar os filipinos, povo que pensa com base na indução e na intuição, enquanto a cultura ocidental valorizava a dedução, o silogismo, nos primeiros encontros coloniais. “Em um trabalho anterior, mostramos que os filipinos não têm uma mente ocidental. Em vez de serem dedutivos, eles pensam indutiva e intuitivamente” (MERCADO, 1994, p. 41)³⁵. Assim, a lógica que usam é geométrica, diferentemente da algébrica ocidental, simbólica e que supõe dois componentes: o sujeito e o objeto, sendo equalizados ou negados; a lógica geométrica, por sua vez, constrói relações entre figuras que podem ser similares, podendo atribuir-se mais de um valor a um símbolo (MERCADO, 1994, p. 41).

Assim, o senso de justiça deste povo é diferente, e envolve a necessidade de os oradores aprenderem a partir das diferenças para pensar o que é que cada pessoa precisa, o que é que cada cidadão sente, culminando em um sistema diferente de justiça em comparação ao ocidental. Isso exemplifica e justifica o motivo de se dizer que a lógica ocidental seja um construto, e que tudo o que decorre dela e da metafísica seja relativo a uma escrita, relativo à diferença, impossibilitando ainda um fundamento, pois o fundamento não deixaria de fazer parte desse jogo lógico, como se vê abaixo.

“Antes de irem para os debates, os oradores aprendem com as diferenças que as pessoas sentem, como queixas passadas contra outros grupos ou feridas do passado, como assassinatos, que exigirão compensações. (...) A negociação pode se arrastar por horas. O propósito de adiar é permitir que cada parte conheça melhor a outra, ganhe confiança enquanto desfruta da comida e da bebida” (MERCADO, 1994, p. 43)³⁶.

Os povos do Antigo Egito também pensavam de forma diferente da bipolaridade grega que hierarquiza e subordina o outro, pois ainda que suas sociedades fossem hierárquicas, a ética aplicava-se, por exemplo, aos humanos bem como aos não humanos: “Se é válida a nossa tese de que o homem era parte essencial de um universo consubstancial e que, portanto,

³⁵“In an earlier work, we have shown that the Filipino does not have a Western mind. Instead of being deductive, he thinks inductively and intuitively”.

³⁶“Before they go to debates, the orators learn from the differences which their people feel, like past grievances against other groups or past hurts like killings which will demand compensations. (...) The negotiation may drag for hours. The purpose of delaying is to permit each party to know better each other, to gain trust while enjoying the food and drink”.

aplicava a norma do humano ao não-humano, precisaremos conhecer a norma que se aplica a si mesmo” (WILSON, 1958, p. 127)³⁷. Ainda que o uso das palavras humano/não humano possa ser dualista, a tese de Wilson mostra justamente uma tão importante distinção de pensamento entre a Grécia Antiga e o Egito Antigo. Entende-se melhor à luz de tais exemplos, portanto, o fato de Derrida apontar que a construção de forma binária do pensamento ocorre no Ocidente e, dessa forma, é possível ter uma visão mais ampla de como se pode compreender o seu pensamento.

Considerações finais

Sem encerrar a discussão acerca das concepções derridianas ou da desconstrução, este artigo apontou lampejos do itinerário de Derrida, que ficou conhecido por ‘desconstrução’. Abrangendo os comentários do filósofo à metafísica, bem como algumas de suas posições, foi possível perceber que o conceito, como se entende por fixidez de significado a um significante é fundamentado no *logos*, e que a própria noção de fundamento é uma parte da metafísica que merece ainda ser muito questionada. A desconstrução tenta mostrar que há uma mobilidade semântica e que, portanto, a conceituação e o enquadramento lógico são uma restrição a um sistema imposto por um fundamento que nada mais é do que um construto. Dessa forma, a ‘desconstrução’ pode ocorrer de diversas formas em um texto, mas sem se esquecer do apontamento de que ‘isto se desconstrói’. Ou seja, a desconstrução derridiana não é um afrontamento, uma tentativa de impor outra ‘verdade’, mas, antes, uma problematização, uma tentativa de expansão.

Os desacordos de Derrida com os filósofos ocidentais foram concentrados, na brevidade deste trabalho, no exemplo constituído pela noção de suplemento, compreendido pelos filósofos tradicionais como ‘o exterior’, a saber, como aquilo que, somando, agrega ou desagrega ao fundamento, mas que, por si só, não possui sentido. Esse suplemento é a maneira pela qual se entende tudo aquilo que está por fora de um monolito metafísico. Toda margem. Esse suplemento não passa de uma maneira de exclusão daquilo que não se enquadra à norma do sistema, em nome de um fechamento do mesmo em torno de um centro, o que é

³⁷“Si es válida nuestra tesis de que el hombre era una parte esencial de un universo consubstancial y que, por tanto, aplicaba la norma de lo humano a lo no-humano necesitaremos conocer la norma que se aplicaba a sí mismo”.

fruto desse pensamento hierárquico, que tem suas origens filosóficas na cultura grega antiga (ou mesmo talvez antes dela, como algumas pesquisas têm tentado mostrar).

Com base em recortes de algumas obras de Derrida, no primeiro item foi possível traçar seu entendimento de rastro, *différance*, suplemento, hierarquia e de seus comentários à metafísica. No segundo item, por fim, pudemos expor mais os comentários à metafísica, girando ao redor de sua rigorosa crítica a alguns conceitos fundamentais para a formação do seu pensamento. Compreender essas (des)concepções é muito importante para entrar no pensamento de um dos maiores filósofos contemporâneos, dialogando com problemáticas pertinentes, como a questão do especismo, racismo, das mais diversas vertentes de pensamento econômico, sociológico, psicológico, enfim, inúmeras teorias que têm por referencial as pesquisas de Jacques Derrida. Assim também se pode postular uma aplicação prática, mesmo que muito brevemente. Nestes tempos em que volta à tona a violência das polarizações, talvez seja não apenas útil como urgente, retornar à tentativa de ver no exercício do pensamento um esforço de expansão do significado e de hospitalidade efetiva.

Referências

- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 173p. (Tópicos).
- CORNFORD, Francis M. *Principiumsapientiae* – as origens do pensamento filosófico grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975. 443p.
- CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999. 140p.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967a. 445p. (Collection « Critique »).
- _____. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. 239p.
- _____. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a. 234p.
- _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b. 435p. (Collection « Tel Quel »).
- _____. *Lettre à un ami japonais*, 1987. In: FONTES FILHO, Osvaldo. Escrever o desaparecimento de si em torno de *Le Coupable*, de Georges Bataille. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v.17, n.1/2, pp.41-60, jan/fev. 2007.

_____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. 396p. (Collection « Critique »).

_____. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 92p.

_____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Éditions Galilée, 1994b. 418p. (Collection *La Philosophie en effet*).

_____. *Rogue: two essays on reason*. California: Stanford University Press, 2005. 175p.

FOLSCHEID, Dominique; WUNEMBURGER, Jean-Jacques, *Metodologia Filosófica*.

Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 394p.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. In: _____. *Gesamtausgabe I. Abeitlung: veröffentlichte schriften 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. Parte 1, pp.3-110.

JABÈS, Edmond, *Il libro delle interrogazioni. Testo francese a fronte*. Trad. di Alberto Folini. Milano: Bompiani, 2015.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 3ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988. 123p.

MERCADO, Leonardo N. *The Filipino mind*. Washington, D.C.: The Council for Research in values and philosophy, 1994. 226p.

PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. 741p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Bibliothèque du Graphe, 1976.

SANTIAGO, Silviano (Org.) *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976. 104p.

SANTOS E SILVA, Débora C. *Desconstrucionismo Derrida e a escritura: nas dobras do ser e do não-ser*. Estudos, Goiânia, v.30, n.4, pp.865-890, abr. 2003.

WILSON, J.A.; FRANKFORT, H. y H. A.; JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 286p.

WOOD, David; BERNASCONI, Robert (Ed.) *Derrida and Différance*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988. 98p.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violence: six sideways reflections*. New York: Picador, 2008. 262p.