

DERRIDA E O PAI: A DESCONSTRUÇÃO NO HORIZONTE DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

DERRIDA AND THE FATHER: DECONSTRUCTION ON THE HORIZON OF THE HEIDEGGERIAN THOUGHT

Paulo César Silva de Oliveira
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Resumo: Este trabalho estuda as relações de Jacques Derrida com o pensamento de Martin Heidegger. Parte das condições críticas do pensamento da desconstrução derridiana em relação à figura de Heidegger, último pai da metafísica, de acordo com o filósofo francês, e pontua o percurso das ideias do filósofo alemão, desde os escritos iniciais, passando pelo *Sein und Zeit*, até chegar ao momento em que erige a questão do espírito (*Geist*) como homóloga ao espírito alemão. Essa mirada serve para Derrida mostrar que no pensamento heideggeriano uma monstruosidade de origem estaria nele inscrita e revelaria não somente uma insistente retomada da metafísica, mas um pensamento de supremacia, que Derrida denuncia e condena. Esta perspectiva se conjuga aos postulados da crítica desconstrutora de Derrida, que se quer política, a despeito da acusação de ahistórica ou alienada. O embate com a obra de Heidegger revela estratégias de análise textual e de crítica cerrada, que nosso referencial procura retrair, de forma a dar ciência ao leitor de como opera a questão da *différance* na condução de uma crítica opositiva e provocadora dos binarismos.

Palavras-chave: Jacques Derrida. Martin Heidegger. Desconstrução.

Abstract: This work studies the relations of Jacques Derrida with the thought of Martin Heidegger. It departs from the critical conditions of the thought of Derrida's deconstruction in relation to the figure of Heidegger, the last father of metaphysics, according to the French philosopher, and marks the course of the ideas of the German philosopher, from the initial writings through the *Sein und Zeit* to the moment in which he argues the question of the spirit (*Geist*) as homologous to the German spirit. This glance serves for Derrida to show that in Heideggerian thought, a monstrosity of origin would be inscribed in it and would reveal not only an insistent resumption of metaphysics but a thought of supremacy that Derrida denounces and condemns. This perspective is coupled with the postulates of Derrida's deconstructive critique, which is political, despite the accusation of ahistorical or alienated. The conflict with Heidegger's work reveals strategies of textual analysis and strong criticism, which our bibliography seeks to retrace in order to inform the reader by what means the question of *différance* works in the process of an opposing and provocative critique of binarisms.

Keywords: Jacques Derrida. Martin Heidegger. Deconstruction.

Para a desconstrução, a provocação dos limites do pensamento faz parte de um conjunto de estratégias, especialmente de leitura cerrada, que revela vínculos, neste caso, os do pensamento de Jacques Derrida com a reflexão de Martin Heidegger. Esse encontro pode

se dar através de um corte na extensa produção heideggeriana ou por meio uma escolha, em que Derrida envia, à moda de uma carta postal, ao horizonte filosófico daquele que deseja “provocar”. Essa provocação se configura no momento em que o pensador alemão é convocado, no sentido etimológico da palavra, de “chamar com”, “chamar junto”, “chamar à voz”: voz daquele que, não tendo mais voz, só pode ser *e-vocado* pela escrita, neste clamor, oração em voz alta ou alarido que quer escavar as ruínas o que o francês chama de último grande momento da metafísica ocidental, ainda que aparentemente ele seja considerado um “fora” destes limites (DERRIDA, 1973, p. 04).

Sob o signo da crítica à metafísica estão abrigadas certas obsessões temáticas em Heidegger e Derrida. O que se destina, do primeiro para o outro, está inscrito nos traçados que vão da fenomenologia às praias da desconstrução, mas também evocam um tempo pretérito, de antes do enrijecimento da questão filosófica, identificada por F. W. Nietzsche em Sócrates, e que tanto Heidegger quanto Derrida criticaram. A herança nietzscheana, a “pro-vocação” no sentido de trazer de volta uma voz para desestabilizá-la, o mesmo movimento que fez com que Heidegger reconfigurasse o horizonte do pensamento filosófico ocidental, a partir de *Ser e tempo* (1927), em Derrida se manifesta como crítica à metafísica, duvidosa dama que circula nos salões da fenomenologia, da psicanálise, do marxismo e do existencialismo. É preciso entender o que, nos dois pensadores, se coloca ora como contribuição a uma destruição ontológica (em Heidegger) e à desconstrução deste poder de sedução e coerção inscrito no *logos* como fundamento da verdade, em geral, como diz Derrida. A este canto de sereia, também Heidegger não escaparia.

A crítica derridiana em relação a Heidegger remonta à leitura da dissertação de 1914¹, em que o alemão apresenta sua contribuição aos estudos da Lógica, à qual Heidegger levaria, posteriormente, a outras obras. A questão que se levanta aqui é: esse postulado resiste se levarmos em conta a extensa produção heideggeriana ao longo de mais de cinquenta anos? Desde *Sein und Zeit*, de 1927, marco do pensamento ocidental do século XX, Heidegger não teria concentrado sua crítica ao mundo da técnica, do imperialismo da ciência como portadora da verdade, migrando da crítica filosófica para o reino do pensamento, livre das dicotomias e binarismos, da redutibilidade do conceito à lógica metafísica, o que a *Carta sobre o humanismo*, de 1947, anunciava? Derrida pensa que não: “Heidegger parece-me ceder a uma retórica tanto mais peremptória e autoritária quanto mais deve dissimular um embaraço”; e arremata: “Deixa então intactos, abrigados na obscuridade, os axiomas do mais profundo

¹ *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik.* Leipzig, 1914. (Dissertação apresentada à Universidade de Freiburg de Brisgóvia, para obtenção do grau de doutor.

humanismo metafísico; digo bem: o mais profundo” (DERRIDA, 1990a, p. 21). A ênfase no “profundo” é sintomática. Por isso, também a analítica existencial, a questão do ser, ou ainda, a “questão da questão” da “pré-compreensão” de toda questão precisa ser recolocada, reavaliada pelo que, em Heidegger, foi devidamente recalçado. Ou seja, a questão é assim colocada: de que forma o pensamento a respeito do *Geist* e seu léxico perde força como tema na obra de Heidegger? Ainda (como Derrida nos aponta em *Espectros de Marx*, de 1993), Heidegger não apontaria para uma dissimetria que ronda seu pensamento, ao pleitear para ele a concessão e a harmonia? E esse consenso não evocaria um resíduo metafísico? Na trilha desse “esquecimento”, Derrida procura desconstruir o que segundo ele seria uma dissimulada atração de Heidegger pela metafísica. Nessa relação de amor/ódio paira a sombra do pai e esta, para Derrida, provoca a reflexão da escritura como “discurso parricida”, de “não presença a si”, concepção que busca opor-se “a toda uma crítica tradicional de cunho biográfico que buscava estabelecer uma relação direta, contínua entre o autor (pai) e a obra” (SANTIAGO, 1976, p. 61). O parricídio seria “a especificidade mesma da escritura, a afirmação do filho” (SANTIAGO, 1976, p. 61).

Baseados na proposta de “destruição da metafísica” que marca a estrutura do *Ser e tempo*, queremos mostrar quais motivos do pensamento heideggeriano importam a Derrida para que uma abordagem desconstrutora persiga, desencubra e revele as instâncias metafísicas atuando no próprio processo de “destruição”, cujas consequências estão disseminadas no próprio *telos* heideggeriano. Sendo assim, examinaremos a questão da aporia, a analítica da presença e da temporalidade, cujos efeitos provocam o pensamento contemporâneo e implicam um estudo do originário no pensamento (inscrito nos fragmentos dos Pré-Socráticos). Assim, pensar o que em Derrida se anuncia como débito para com Heidegger – que, por sua vez, credita à fenomenologia (e em especial a Edmund Husserl) o encaminhamento de sua filosofia, equivale a buscar no *telos* (é uma provocação nossa) derridiano a crítica ao centramento do *logos*, fundamentalmente, e no conceito de *différance* a situação da escritura face ao seu “apagamento” em favor da voz. O primado da voz precisa então ser desconstruído, já que pressupõe uma origem, um centro comandando a estruturação metafísica do pensamento ocidental a arregimentar toda a *epistème* clássica sob a qual se operou um esquecimento que Heidegger denuncia como “esquecimento do ser” e prevalência do ente. Na leitura do que em Heidegger, por exemplo, surge como a presença de uma origem, ou melhor, origem sob a forma de presença (*Dasein*), Derrida critica esse fundamento como a sombra do imperialismo do *logos*, já que Heidegger (assim como Husserl) reafirma o *logos* como ponto de partida e chegada do pensamento.

Entre a dissertação de 1914 e a *Carta sobre o humanismo*, de 1947, há o *Sein und Zeit* (1927), que o senso comum classifica como o maior tratado filosófico do século XX. De clara inspiração fenomenológica já anunciada na dedicatória a Husserl, *Ser e tempo* é também o histórico de um salto: a reflexão sobre a dinâmica de uma resposta a uma pergunta que fundamentou o pensamento ocidental e que ainda hoje se avizinha das discussões filosófico-históricas e que evoca a construção platônica e sua filtragem dos motivos socráticos. Esta questão já teria sido encaminhada pelos chamados filósofos pré-socráticos, como na fala de Parmênides, de que pensar e ser é o mesmo e de que o ser é e o nada, ao contrário, nada é. Para estes filósofos, pensar a *physis* é interrogar a totalidade de tudo que é. A resposta platônica conceberá o mundo pelo conceito de separação, articulando um conjunto de oposições que chegou até nós com toda a força de sua reflexão e apropriação *eidética* do mundo. A ordenação platônica, visando o bom e o belo (PLATÃO, 1989b, p. 160), resultaria em um sistema cuja finalidade seria dar conta dessas contradições: alma/corpo, *physis/metaphysis*, conteúdo/forma etc. Mas o que chama a atenção de Heidegger é a aporia em Platão. Por isso, a citação de *O sofista* precede a introdução do tratado e nela a questão da aporia se articula de forma a permitir uma elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser. Essa elaboração só pode ser possível, diz Heidegger, se interpretarmos o tempo “como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral” (HEIDEGGER, 1989a p. 24). Se essa dificuldade do pensamento (aporia) vai estimular o esquecimento – da questão do ser – e esse esquecimento se dá a partir do salto oferecido pelo pensamento pós-platônico, há a necessidade de ser reconduzir – tarefa essencial – o sentido do ser e de ser ao questionamento.

Para Heidegger, a correlação entre existência e reflexão retoma a discussão do ente como tudo o que de algum modo é: homem, coisas, nada etc.; e tudo o que se refere ao modo de ser é *ôntico*. Assim, o ente *afeta* a existência humana². Determinado como ser do ente (ser “minúsculo”) ou como fundamento de possibilidade (Ser “maiúsculo”) na oposição/complementação ser x Ser, a configuração desta relação só se dá no e através do tempo. Daí que o conceito de *época* (LEÃO, 1992, p. 110) como “*idea*”, “*ousia*”, “*essentia*”, “objetividade” vai configurar a configuração histórica do esquecimento do ser: quatro conceitos que se alternam e correspondem à aceção do sentido do ser na história e caracterizam cada época do pensamento. As épocas conclamam o sentido do ser. Heidegger

² Neste caminho, “conjuntura” é uma questão essencial. Como diz Carneiro Leão, “conjuntura é uma abertura que se fecha, e, ao se fechar, se abre para a identidade e diferença, na medida e toda vez que o homem se relaciona, quer num encontro quer num desencontro, com tudo que é e não é” (LEÃO, 1977, p. 193). A *conjuntura* assinala a originalidade do modo de ser do homem no mundo como “ser-no-mundo”.

chama essa diferença de “ontológica”. Mas não seria esse percurso um “caminhar em círculo”? Sim, parece dizer Heidegger: “a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 1989a, p. 29). Para que essa determinação do pensamento ganhe espaço, precisamos pensar o conceito de mundo e sua significância na analítica existencial. Se concordarmos com Michel Haar³, para quem “mundo” em Heidegger é o livre espaço de possibilidades de sentidos e relações, veremos que esse conceito se liga diretamente ao próprio questionamento do ser-no-mundo (*In-der-Weltsein*), que pressupõe a compreensão do dentro e do fora: o homem sempre existe no mundo enquanto o transcende e o mundo sempre existe enquanto transcende o homem.

Abrindo um parêntese, diríamos que Derrida lembra com muita propriedade que a relação dos seres no mundo, em Heidegger, carrega implicações importantes e que determinam de forma bastante clara uma *de-cisão* do pensamento heideggeriano. Recordando que Heidegger, desviando-se de uma antropologia do sentido do ser e do mundo, invoca uma concepção existencial para o lugar dos seres no mundo, diríamos, seguindo o percurso derridiano, que uma escala de valor, de acordo com a maior ou menor aproximação com a “mundanidade” do mundo, faz com que Heidegger entenda a pedra como “sem mundo” (*Weltlos*); o animal como pobre de mundo (*Weltarm*); e o homem, finalmente, formador de mundo (*Weltbildend*). O que não deixa, segundo Derrida, de demonstrar uma aparente e evidente aporia do pensamento heideggeriano, já que, sendo o animal pobre em mundo, pressupõe-se que este “deve ter mundo, e, portanto, “espírito”, diferente da pedra, que é sem mundo” (DERRIDA, 1990a, p. 61). Mas, ainda faltaria à analítica existencial uma determinação do ser dos entes, já anteriormente dada pela pre-sença (como primado da existência e caracterizando-se por “ser sempre minha”), na relação dos entes com o mundo (*Mitsein*) e no mundo (*In-der-Weltsein*) que mostre a humanidade do homem por um princípio que a todos é inerente. Esse “princípio” que aqui gostaríamos de chamar “originalidade” é, para Heidegger, o da finitude do ser. Se na análise da pre-sença o homem articula-se em “poder-ser”, a temporalidade o aponta como “ser-para-a-morte”, isto é, o princípio da temporalidade.

Quando se procura estabelecer a temporalidade como “sentido ontológico da cura”, categorias⁴ são estabelecidas. Portanto, é preciso, em primeiro lugar, entender a questão do “sentido”, para Heidegger, como o mesmo que se diferencia; o “isto” em direção ao qual o

³ Nossas considerações encontram-se belamente desenvolvidas por Michel Haar, em *L'oeuvre d'art*, especialmente no capítulo V, dedicado inteiramente ao pensamento heideggeriano sobre a obra de arte, do qual os conceitos de mundo e terra foram retirados.

⁴ Em Heidegger, categoria é “o que se vê e se torna visível neste deixar ver” (HEIDEGGER, 1989a, p. 81).

sentido se lança; e, ainda, o “isto” no qual sempre se está. Nas palavras de Heidegger, sentido é “a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é” (HEIDEGGER, 1989b, p. 117-8). Sentido é, ainda, um projetar de possibilidades: “Liberar a perspectiva de um projeto diz abrir o que possibilita o projetado” (HEIDEGGER, 1989b, p. 118). O projetado é, deste modo, ser da pre-sença enquanto projetada no projeto, o “lance” do sujeito como *ser-lançado*. Já que o sujeito – ou seja, o *sub-jectum*, “sob o lance” em sua acepção originária, como alvo da pesquisa heideggeriana – determina os “modos primários de existência e realidade”, é na questão da “cura” (cuidado de si)⁵ que Heidegger vê a possibilidade de se perseguir o projeto, cuja base é a interpretação, que vê na temporalidade o “sentido da cura propriamente dito”. Assim, “a unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade como porvir, que é “o advento em que a pre-sença vem a si em seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1989b, p. 119). Temporalidade é, pois, a constituição fundamental do ser que possibilita a unidade de existência, *facticidade* e “assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura” (HEIDEGGER, 1989b, p. 123). Temporalidade é ainda o “fora de si” em si e para si mesmo originário” (HEIDEGGER, 1989b, p. 123) e a cura é ser-para-a-morte, pois a *pre-sença* existe como ente que pode ser “lançado na morte”.

Nesta exposição, até aqui encaminhada no sentido de procurar estabelecer uma sistemática do pensamento heideggeriano – que desde já se mostra parcial e heterogênea – procuramos estabelecer os nexos fundamentais desta empreitada em direção ao sentido do ser e do questionamento das vias metafísicas como “esquecimento”, “obstrução”, “apagadura” da questão que foi declarada evidente por si mesma e por isso decretou-se a superficialidade de sua compreensão. Resgatar deste esquecimento o ser como questão é o projeto heideggeriano. Ao interrogar o sentido do ser, há um ente privilegiado que é o primeiro a ser interrogado, ou seja, o ente que tem o caráter da *pre-sença*. Essa condição preparatória, como já vimos, remonta a uma questão central dos filósofos ditos “físicos”, ou pré-socráticos, com que se preocupou Platão ao tentar respondê-la – e com isso “inaugurou” a *doxa* metafísica, a qual movimentou todo o percurso ôntico do pensamento ocidental, nutrindo todo o platonismo posterior. Na raiz da busca que se empreende como crítica da metafísica como esquecimento do ser, encontramos uma dupla articulação desta acusação heideggeriana na direção da metafísica do ocidente. Em texto posterior ao *Ser e tempo*, Heidegger diria:

⁵ O termo latino “cura” indica constituição ontológica: “A explicação do ser da pre-sença como cura não força o ser da pre-sença a se enquadrar numa ideia imaginada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico – existenciário” (HEIDEGGER, 1989a, p. 262).

A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada como falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar, o ser é abandonado como o elemento do pensar. A “lógica” é a sanção desta interpretação que começa com a Sofística e Platão. Julga-se o pensar de acordo com uma medida que lhe é inadequada (HEIDEGGER, 1987, p. 35).

Poderíamos deduzir que, ao criticar o vínculo da filosofia com a ciência, melhor dizendo, ao denunciar uma subordinação do pensar à técnica e à ciência, Heidegger se coloca contra a contribuição científica? Eduardo Portella lembra que Heidegger não quer negar a ciência, mas sim criticá-la por ser “um valor”, compreendida na modernidade como “todo o valor” (PORTELLA, 1973, p. 137). Diríamos que a questão vai mais além. A preocupação de Heidegger centraliza-se em perspectiva mais ampla, passa pela destituição da língua, preterida pela ciência, a qual tenta impor sua própria língua e, com essa imposição, forçar um novo esquecimento. Michel Haar, no posfácio ao texto de 1962, intitulado *Langue de tradition et langue technique*, na tradução francesa, enfatiza essa preocupação:

L’analyse que fait Heidegger de cette “agression” calculée, selon son propre mot, de la technique contre la langue, est un véritable cri d’alarme. L’homme risque en effet d’aligner sa relation à la langue, et donc au monde, sur l’exigence d’univocité de la langue technique (HEIDEGGER, 1990, p. 51).

E que língua é essa? A língua materna, a que se transmite como herança, por repetição e acréscimo, como suplemento, diria Derrida, e que se opõe à técnica, no sentido que hoje se coloca na acepção da palavra⁶, isto é, como “un concept du faire”, oposto ao sentido primordial, que seria “un concept du savoir” (HEIDEGGER, 1990: 23):

La tradition de la langue est transmise par la langue elle-même, et cela de telle manière qu’elle exige de l’homme qu’il à partir de la langue conservée, il dise à nouveau le monde et par là porte au paraître du nonencore-aperçu. Or, c’est là mission des poètes (HEIDEGGER, 1990, p. 43).

Nesta citação, compreendemos a analítica existencial como tarefa do pensamento como resgate da língua originária, quer seja, a do ser; tarefa do filósofo-poeta neste trabalho de desencobrimento do ser: privilégio da *poiesis* sobre a *techné* na interpretação da verdade do ser. Por isso, a pre-sença, concebida como “o primeiro ente a ser interrogado quando se propõe questionar o sentido do ser”, não só possui a primazia na empreitada analítica, como também é base de um questionamento da originariedade do ser, dado pela linguagem, pela língua, no sentido da cura como temporalidade e ainda pela finitude enquanto modo de ser do

⁶ Heidegger lembra que *technique* deriva do grego *technikon* e designava o mesmo que *episteme*: “veiller sur une chose, la comprendre” (HEIDEGGER, 1990, p. 22).

ente no mundo⁷. Nosso desvio quer, fundamentalmente: em primeiro lugar, evitar uma releitura didático-formal dos conceitos emitidos em *Ser e tempo*; por outro lado, visa a deslocar a questão para implicações mais abrangentes, que importam na movimentação do pensamento derridiano com o qual pretendemos dialogar; e, por fim, tenta determinar o que, no sentido da analítica da *pre-sença*, dissemina uma vinculação metafísica a qual Derrida procura desvelar.

Heidegger faz uma distinção bastante prudente entre vida e *pre-sença*. Vida não é *pre-sença*. Também não é o simplesmente dado: “Vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível na *pre-sença*” (HEIDEGGER, 1989a, p. 86). Em certo momento da *Carta sobre o humanismo*, prossegue Heidegger: “Expulso da verdade do ser, o homem gira, por toda a parte, em torno de si mesmo”, como “animal rationale” (HEIDEGGER, 1987, p. 69). Em que consiste, porém, a essência do homem?

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como ser vivo racional. “Mais” não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então experimentar apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencial. O “mais” significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência (HEIDEGGER, 1987, p. 69).

Se Heidegger pensa a radicalidade da essência como o “mais” que não é acréscimo, mas sim um “mais” originário, devemos entender radicalidade e originariedade no que de fundamental se coloca nestas duas questões. Pois não reside aí, nos lembra Derrida, a proposta heideggeriana de “uma mudança de sentido da interpretação” (DERRIDA, 1990a, p. 107), justamente “contra” o platonismo? E pensar a raiz e o originário não é, de fato, algo sobredeterminado pelo que no platonismo formou os conceitos de mundo, vivência, existência e temporalidade? O próprio Heidegger já chamava a atenção, em 1947, para seu vínculo com o platonismo: “[...] enquanto a filosofia apenas se ocupar em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela está certamente livre do perigo de um dia romper-se na dureza da sua questão” (HEIDEGGER, 1987, p. 71). Pois é justamente essa dificuldade de estabelecer pelo *logos* uma saída para a “dureza” dessa questão que Platão vai opor conceitos e propor uma idealidade transcendental, uma construção que se dirige ao bom e ao belo, ao equilíbrio e à temperança, em última instância, ao império do *logos* cobrindo toda a determinação do pensamento. Finalmente, o auge deste

⁷ Talvez seja essa idealização de *pre-sença* que preocupa tanto a Derrida quando este (se) questiona a respeito da origem de toda origem e toda possibilidade de fundamento, especialmente nas questões elaboradas em *A voz e o fenômeno*, de que falaremos mais tarde.

pensamento se insinuaria na fala sobre o ente, em tudo o que o que no ente se mostra como verdade e declara a evidência da questão do ser, instaurando, conseqüentemente, sua falta, que iria ser devidamente resgatada por Heidegger: “a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 1989a, p. 29). Assim, o conceito de ser, universal e indefinível, evidente por si mesmo, é “uma determinação do ser da presença” (HEIDEGGER, 1989a, p. 38) e tem seu sentido na temporalidade. Heidegger evita o niilismo de que o acusavam⁸ e, ao contrário, não se demite da lógica quando diz:

Porque se fala contra a “lógica”, pensa-se que se exige a renúncia ao rigor do pensamento, para introduzir, em seu lugar, a arbitrariedade dos impulsos e sentimentos e assim proclamar como verdadeiro o “irracionalismo”. Pois, o que é “mais lógico” do que isto: aquele que fala contra o lógico defende o a-lógico? (HEIDEGGER, 1987, p. 75).⁹

O conceito de separação – desconstruído na lógica da destruição metafísica proposta por Heidegger – desobstrui o caminho para uma preparação analítica da determinação da *pre-sença*: “O ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus” (HEIDEGGER, 1987, p. 55). Se Heidegger diz que estamos sobre um plano onde há principalmente o Ser (HEIDEGGER, 1987, p. 59), não é menos verdade que o pensar que pensa o ente não considera a necessidade de se pensar o ser como questão privilegiada (HEIDEGGER, 1987, p. 55). Para desfazer esse nó conceitual que confunde o ser e o ente, que declara a evidência do primeiro enquanto promove seu esquecimento – este ocultamento que “não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado” (HEIDEGGER, 1987, p. 56) – Heidegger vai declarar a urgência e necessidade de um “modo” de representar o ser no mundo circundante. Já vimos que a temporalidade como finitude é o sentido da cura; as relações do “ser-em”, “ser-com”, “ser-junto”, “ser-no-mundo” etc. mostram as configurações da *pre-sença* em seu modo de ser no mundo; mas alguma coisa na citação nos demove neste momento e conclama algo que, não sendo rocha (pedra), animal, arte, técnica, anjo, ou mesmo algo divinamente projetado por Deus, continua a rondar o ente. É no sentido desta ronda, daquilo que circunda os entes, os aproxima, assemelha, que o que denominamos o ser pode apresentar sua marca espectral como verdade inaparente: um espectro, o ser, o que ronda.

⁸ “Todo o dizer ‘não’ é apenas a afirmação do não (*Nicht*). Cada afirmação repousa num reconhecer” (HEIDEGGER, 1987, p. 91); “O nadificar no ser é a essência daquilo que eu nomeio o nada. Por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada” (Idem, p. 93).

⁹ Seria esta uma resposta antecipada a Derrida?

A analítica existencial mostra o que circunda a *pre-sença* no mundo e ainda aponta a espacialidade como seu modo de ser no mundo: *pre-sença*, mundanidade, realidade. Heidegger se repete – sua ideia fixa é a questão do ser: “a compreensão de ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos *pre-sença*” (HEIDEGGER, 1989a, p. 266). Prossegue: “quanto mais originária e adequadamente se conseguir explicar este ente, maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental” (HEIDEGGER, 1989a, p. 266). Essa “explicação se dá, como podemos perceber, no jogo do mundo. A questão do jogo é mesmo a própria questão da destinação da *pre-sença* como *pre-sença-a-si* no presente. O jogo não é futuro. O jogo é acontecimento, trabalho, não pela via da técnica, mas pela característica própria da *pre-sença* de ser sempre minha e estar sempre à mão. *Pre-sença* é o que se dá e nesta doação se manifesta e se esconde. Há um jogo de velamento/desvelamento na abertura para o ser – como horizonte possível da verdade – que é o próprio movimento da *Aletheia*. Esse é, para Axelos, o caminho por onde passa o pensamento heideggeriano: “Il se pourrait que le sen de l’Etre résidât dans le jeu” (AXELOS, 1974, p. 77). Ao refletir a relação entre *pre-sença* e temporalidade, neste jogo, Heidegger situa a cotidianidade do ser “entre” nascimento e morte: tempo. Se vimos que a existência determina o ser da *pre-sença* e a análise do todo estrutural obtido na tematização fundamental do ente desentranha-se como cura, a analítica da *pre-sença* deve levar em conta que “se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da *pre-sença*, onde está em jogo o seu próprio ser, então a cura deve precisar de “tempo” e, assim, contar com “o tempo” (HEIDEGGER, 1989b, p. 13). Essa guinada na leitura ontológica retira do transcendente apelo a Deus e a toda forma de transcendência em geral, o primado da compreensão da questão do ser. Essa guinada é importante. Mas não deixa de causar controvérsias. Derrida, por exemplo, questiona esse deslocamento ao defender que, ao opor à conceituação metafísica do tempo um “outro” conceito de tempo, Heidegger esquece que “uma vez que o tempo em geral pertence à conceitualidade metafísica” Segundo Derrida, a oposição proposta por Heidegger entre um “original” em relação ao derivado é ainda metafísica. Porém, em que consiste a “original” guinada heideggeriana e que avanço se fez presente na caracterização da temporalidade?

Na constituição do próprio projeto ontológico, a questão do tempo não é somente fundamental, mas diz também da própria condição de possibilidade do projeto (e por isso Derrida tanto insiste em “desconstruir” essa ideia).¹⁰ A unidade da temporalidade se dará no

¹⁰ Derrida retoma sua tese de uma escritura que perturbaria todo esse sistema heideggeriano – que permanece nos arredores da metafísica: “Semelhante diferença dar-nos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença e sem

seu próprio projeto como cotidianidade, historialidade e intratemporalidade. Cotidianeidade que torna possível o jogo das estruturas de *pre-sença* e fornece o sentido temporal da analítica existencial; historialidade como apelo e destino, o que para Heidegger nomeia a historicidade em oposição ao histórico.¹¹

Ao determinar a temporalidade em relação à espacialidade inerente à *pre-sença*; mostrando o sentido temporal da cotidianidade da *presença*; lembrando que as relações do ser-no-mundo não se caracterizam somente por um ser-com (*Mitsein*), mas por um destino inabalável (ser-para-a-morte), cuja marca é a finitude, Heidegger instaura sua originalidade em um “poder-ser” (traço da *pre-sença*) finito. É claro que a questão está longe de se fechar nessas conclusões (preferimos utilizar os termos “constatações” ou “leituras”) aqui expostas. Nem mesmo em Heidegger essas questões se mostram fechadas.

Talvez a estrutura circular que nutre, consagra, ergue o projeto derridiano não nos permita uma linearidade, uma progressão dos motivos que se disseminam em sua obra ou daquilo que será disseminado por este *corpus* singular sob e sobre o qual se assenta uma determinação. Falar de Derrida. Polêmico e laborioso Derrida, de produção abundante, compulsão pelo ato de escrever: escrita “obscura” para uns, “estratégica” para outros; outras vezes considerada “leviana”, “irracionalista”. Nesta produção extensa queremos avançar, tentando escapar de uma didática do trajeto de suas publicações mas, recorrendo a elas sem temer o espírito da aporia que toda determinação desta ordem traz como projeto. Já aludimos anteriormente à resposta de Derrida durante uma conferência, em que confessava não saber para onde estar indo. Não uma confissão de *mea culpa*, mas uma determinação: situar-se fora do centro. Isso significa trazer à cena o conceito clássico de estrutura, da estruturalidade da estrutura (SANTIAGO, 1975, p. 81), ampliando o “campo do jogo da significação” no “jogo relacional dos elementos”, “substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito” (cadeia dos significantes) (SANTIAGO, 1975, p. 81). Essas questões, como veremos, mobilizam críticas contraditórias

Terry Eagleton ressalta que a obra de Derrida, ao lançar “graves dúvidas” sobre as noções clássicas de verdade, conhecimento, realidade, denuncia uma ingenuidade na base do movimento estruturalista. Eagleton acredita que essa estratégia mantém o pós-estruturalismo longe de questões políticas, embora Derrida enfatize o caráter “político” de seus escritos.

ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *telos*, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia” (DERRIDA, 1991c, p. 105).

¹¹ Para Heidegger, historicidade é o ponto de ser da história e sua construção existencial “possui determinados suportes na compreensão vulgar da *pre-sença* e deve ser guiada pelas estruturas existenciais até aqui obtidas” (HEIDEGGER, 1989b, p. 180).

Derrida, prossegue, é obcecado pela “falta de decisão” como doutrina de um pensamento que pressupõe que o significado “pode, em última análise, não ter sido decidido, se nossa visão da linguagem for contemplativa, como uma cadeia de significantes numa página” (EAGLETON, 1983, p. 158), algo que, estranhamente, é para Derrida uma “prática política” (EAGLETON, 1983, p. 159), porque desmonta “a lógica pela qual um sistema particular de pensamento e todo um sistema de estruturas políticas mantêm sua força” (EAGLETON, 1983, p. 159).

Bem mais contundente é a crítica de José Guilherme Merquior, para quem Derrida é um “idealista do significante”, que não se decide em favor da teoria, superestimando a literatura. E dispara: “o idealismo do significante não elabora nenhum projeto de justificação do saber” (MERQUIOR, 1975, p. 70). Em outro momento e lugar, dirá: “a ideia de que o pensamento ocidental tem sustentado de forma consistente um modelo oral da linguagem e comunicação, privilegiando a fala e não a escrita, dificilmente presta-se à análise” (MERQUIOR, 1990, p. 252). Mas Merquior, baseando-se em comentaristas e não na leitura original da obra de Derrida, fica nos devendo uma análise mais pessoal, mas sua compilação é interessante.¹²

Nas diversas manifestações críticas sobre o pensamento derridiano, lemos que ele se nutre de uma “completa falta de limites ou fronteiras” (CONNOR, 1992, p. 176); em outro lugar, veremos que há em Derrida um questionamento radical do arquivo, do documento, da evidência (HUTCHEON, 1991, p. 192); e Silviano Santiago (1975), em um dos melhores e mais lúcidos artigos sobre Derrida, acerta quando nos lembra de que a “lógica de diferença” coloca a questão do jogo e da alteridade no centro da discussão. Quando se pensa a estrutura como portadora de um centro, o conceito mesmo de estrutura deixa “de ser satisfatório para descrever o jogo” (DERRIDA, 1972a, p. 280). A própria natureza do jogo infinito em uma cadeia (finita) de significantes na “substituição das peças dadas e existentes, presentes, nega a pressuposição de um centro, determina o “não-centro” e a não perda do centro” (DERRIDA, 1972a, p. 276). Jogo seria, para concluir, “a possibilidade de destruição de um significado transcendental” (SANTIAGO, 1975, p. 53), sempre jogo de ausência e presença, uma inversão da tese heideggeriana: “é preciso pensar o “ser” como presença ou ausência a partir da possibilidade de jogo, e não inversamente” (SANTIAGO, 1975, p. 53).

Defendemos a ideia de que questões como jogo, acaso, indecidibilidade visam eliminar de vez os binômios metafísicos (via platonismo) e seus últimos resquícios (na

¹² Embora, ressaltamos, Merquior rejeite a teoria fonocêntrica do platonismo encaminhada por Derrida, o faz citando o pensador Eric Havelock em texto de 1967, intitulado *Preface to Plato*, mas este não figura em sua bem cuidada bibliografia. Estranhamos ainda que não haja nenhuma obra de Platão em sua bibliografia, já que o filósofo é citado sete vezes em *De Praga a Paris* (MERQUIOR, 1990).

Fenomenologia e na obra de Heidegger). Derrida volta a Heidegger na polêmica da presença como origem (e, portanto, como centro). A crítica a Heidegger se alimenta desta rejeição e aproximação. *Gramatologia*, a primeira grande publicação de Derrida, junto com *A escritura e a diferença*, confirma a distinção fundamental entre a *phonè* e o *gramma* como determinação da história do ocidente. A falta demonstraria o privilégio da presença na história da metafísica. O signo grafado, a escritura, não podendo jamais se apresentar como presente, isto é, como presença do presente (o que é demonstrado pelo conceito de “différance”), não se alinha neste percurso ocidental. A “gramatologia” é, assim, a “ciência do ‘arbitrário’ do signo” e se orienta “como crítica dos pressupostos linguísticos ou semiológicos que orientam o pensamento estruturalista” (SANTIAGO, 1975, p. 44). Instaurada a nova teoria, a obra derridiana transitará por uma gama de assuntos polêmicos e conceituações que formarão um complexo teórico dos mais fecundos na contemporaneidade. *A farmácia de Platão* daria prosseguimento a esse debate sobre a escritura em moldes clássico-eruditos; *A voz e o fenômeno* criticará a fenomenologia de Husserl em relação, principalmente, ao problema do signo. Duas publicações, *Espectros de Marx* (1993) e *Limited Inc.* (1990) revelam um Derrida preocupado com a questão de uma nova ética (em *Espectros de Marx*) e uma teoria anti-anglo-americana dos *speech acts*.

Na própria definição de Derrida, o projeto da gramatologia “deve desconstruir tudo o que liga o conceito e as normas da cientificidade à ontoteologia, ao logocentrismo, ao fonologismo” (DERRIDA, 1972b, p. 44). Nesta tríplice divisão, surge a questão do *logos*. Mas o que quer, enfim, a prática proposta em *Gramatologia*?

É necessário continuar e consolidar aquilo que, na prática científica, começou já a exceder o fechamento logocêntrico. É por isso que não há uma resposta simples para a questão de saber se a gramatologia é uma “ciência”. Eu diria numa palavra que ela inscreve e de-limita a ciência; deve fazer funcionar livre e rigorosamente na sua própria escrita as normas da ciência; mais uma vez, ela “marca” e ao mesmo tempo “alarga” o limite que encerra o campo da cientificidade clássica (DERRIDA, 1972b, p. 44).

O que se “marca”, se “alarga” e “distende”? Exceder o “fechamento logocêntrico”, prosseguir o que na ciência já se torna uma determinação, quer seja, a de libertar-se das “hipotecas metafísicas que pesam sobre sua definição e sobre o seu movimento desde a origem” (DERRIDA, 1972b, p. 44). A questão do *logos* vai se manifestar em toda a determinação derridiana de questionar a metafísica. Dentre outras incursões, a proposta de uma superação da tradição clássica do signo; a crítica a uma ontoteologia do sentido, na qual a face inteligível do signo permanece voltada para Deus e uma guinada conceitual que examine as condições de *escuritabilidade* ou textualidade da linguagem – desconstruindo a

hierarquia da voz – vão mostrar que o imperialismo do *logos* se fortalece na destituição do significante no que se refere a seu papel fundamental na história do pensamento. Como não se coloca como ciência, mas como prática, a *Gramatologia* enfrenta alguns problemas:

De nunca poder definir a unidade do seu projeto e do seu objeto. De não poder escrever o discurso do seu método nem descrever os limites do seu campo. Por razões essenciais: a unidade de tudo o que se deixa visar hoje, através dos mais diversos conceitos da ciência e da escritura, está determinada em princípio, com maior ou menor segredo mas sempre, por uma época histórico-metafísica cuja “clausura” nos limitamos a entrever (DERRIDA, 1973, p. 06).

É certo que nesta “época histórico-metafísica” a sombra do *logos* remete à sombra do pai. A definição e a unidade do objeto da gramatologia apenas marcam e alargam os limites do sistema. Derrida não acredita que possamos “simplesmente” escapar à metafísica. Por isso, dentro do “sistema logocêntrico” deveremos colocar em prática essa atitude desconstrutora, que quer destronar o pai: “o bem (o pai, o sol, o capital) é, pois, a fonte oculta, iluminante e cegante, do logos” (DERRIDA, 1991b, p. 28). O recurso ao *logos* traz o medo de ser cegado, como propõe Derrida em sua leitura do *Fedro*. A questão do pai faz parte de um sistema metafórico do discurso platônico, utilizado para acentuar a origem (SANTIAGO, 1975, p. 60) do *logos* e da escritura fonética. Esse atrelamento ao *logos* pressupõe um “valor”, uma “hierarquia”, o domínio de uma verdade velada pelo autor (pai). Por isso, a escritura, em relação ao pai e, por extensão, ao *logos*, é um discurso “parricida” (SANTIAGO, 1975, p. 60), pois escrever é retirar-se e a escritura é emancipação, pois o texto, ao engendrar seu pai, desloca a hierarquia logocêntrica, conduzindo a subjetividade a um plano de equivalência.

Não podemos, evidentemente, deixar de remeter ao *logos* como questão fundamental nem à questão da substância fônica e suas implicações. Desconstruir a noção clássica de signo foi um trabalho que levou Derrida ao questionamento de um percurso. De Platão a Husserl, a determinação metafísica se assenta no primado da voz. Mais ainda, a *phonè* se caracteriza como o privilégio da presença. No curso desta investigação através de diversas épocas do pensamento, a leitura do *Fedro* vai mostrar que Platão procurou “salvar a escritura como o melhor, o mais nobre jogo” (DERRIDA, 1991b, p.11). Rastreado este percurso em Jean-Jacques Rousseau, Ferdinand Saussure, chegando até Edmund Husserl, Derrida vai apontar um engodo: “Reconhecer a escritura na fala, isto é, a *diferência* e a ausência de fala é começar

a pensar o engodo. Não há ética¹³ sem presença “do outro”, mas, também e, por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, diferença, escritura” (DERRIDA, 1973, p. 171).

Em *A farmácia de Platão*, Derrida novamente recorre a essa questão: “A ‘metáfora’ escritural intervém, pois, cada vez que a diferença e a relação são irreduzíveis, cada vez que a alteridade introduz a determinação e põe um sistema em circulação” (DERRIDA, 1991b, p. 118). Pensar o primado da voz e desconstruí-lo a partir da leitura dos textos que formaram este princípio parece ser a tarefa à qual Derrida se lança. Assim, dirigindo-se a Saussure, critica a conservação da distinção rigorosa entre significante e significado (que é o próprio conceito de signo) com a qual o suíço pretendia erigir a linguística. Nesta confusão entre significante e significado, o “significante parece apagar-se ou tornar-se transparente para deixar o conceito apresentar-se a si próprio, como aquilo que é, não remetendo para nada que não seja a sua presença” (DERRIDA, 1972b, p. 33). Por isso, ao propor o *gramma* como um conceito mais geral, Derrida defende a ideia de que “não há nada, nem nos elementos nem no sistema, que esteja simplesmente presente ou ausente num lugar. Há apenas, de parte a parte, diferenças e marcas” (DERRIDA, 1972b, p. 36). A ideia de signo cai em desuso e a priorização da escrita sobre a fala – proposta da *Gramatologia* – não pressupõe uma reversão de expectativas (que se manteria atrelada, ainda, a uma história metafísica) e prioridades, mas uma atenção às condições de escriturabilidade ou textualização da linguagem.

Com respeito a Edmund Husserl, a questão gira em torno de uma possível dissimulação de pressuposições metafísicas em curso em seu pensamento. Considerando o presente como última e radical justificação da idealidade, como a idealidade da realidade, o *telos* husserliano permanece comprometido com os aspectos *noemáticos* ou *eidéticos* da mundanidade em geral, aspectos esses atados ainda à questão da origem. Em outras palavras, o *telos* husserliano é o ser como presença. A linguagem, para Husserl, é o *médium* pelo qual se dará o jogo de presença e ausência. A voz, simulando e guardando a presença, articula-se com a linguagem falada, que é o arquivo dessa simulação. Assim sendo, a voz fenomenológica seria “essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si – a ouvir-se – na ausência do mundo” (DERRIDA, 1976b, p. 23).

Derrida expressa suas dúvidas quanto ao projeto husserliano, na confusão entre a expressão e o índice, a primeira erroneamente confundida como sinônimo de signo em geral. Se por essência, não pode haver signo sem significação, significante sem significado, Derrida

¹³ Já aqui, neste escrito entre 1965 e 1967, Derrida já alude ao problema da alteridade e da busca de um novo conceito de ética. A resolução de tratar mais especificamente da questão da ética já esboçada nestes escritos, é, hoje, uma preocupação crescente em sua obra.

aponta um problema de tradução – *Bedeutung* como *significação* – como portador de um equívoco. *Bedeutung* corresponderia ao inglês *meaning*, isto é, “o que querem dizer”, ou mais vulgarmente, o significado do que se pretende dizer. A *Bedeuten*, em contrapartida, corresponderia ao verbo em inglês *to mean*, ou “querer-dizer”. Desfeita a confusão, é a análise da pureza expressiva e lógica da *Bedeutung* que Husserl, segundo Derrida, quer retomar como possibilidade do *logos*. É justamente esta ligação (problemática como se verá) da fala ou da substância fônica, atrelados a um significado – que permanece transcendental em Husserl – que se apresenta como problema e “confirma também a metafísica clássica da presença e marca a filiação da fenomenologia à ontologia clássica” (DERRIDA, 1976b, p. 34). A metafísica husserliana destacaria o aspecto objetivo da vivência, mas não especificaria um sistema de diferenças que desse conta da complexidade dos atos de comunicação, como, por exemplo, na comunicação de si para si, onde nada se comunica, já que não há finalidade:

[...] a partir do momento em que se admitiu que o discurso pertencia essencialmente à ordem da representação, a distinção entre discurso “efetivo” e representação de discurso se torna suspeita, quer o discurso seja puramente “expressivo”, quer esteja engajado em uma “comunicação” (DERRIDA, 1976b, p. 60).

Faltaria a Husserl um sentido da intuição originária e da experiência da ausência e da inutilidade do signo (recordemos a questão do não-centro e da não-origem), da não significação como princípio dos princípios. Contra uma ideia de interioridade absoluta, contido na ideia de uma “subjetividade absoluta”, Derrida quer ver na expressão uma diferença só possível pela temporalização do sentido que é, logo de saída, “espaçamento”, saída para fora de si do tempo, o fora-de-si como relação a si do tempo. Deste modo, a crítica ao *telos* husserliano como presença se une ao modo de ser da temporalidade como temporalização do sentido (já se ouve os ecos do que se anuncia em *Sein und Zeit?*). Derrida conclui que a redução fenomenológica é um palco. Invertendo a proposição husserliana, a indicação aparece como escritura, complementaridade que é a “diferência”, operação do diferir que retarda a presença e a submete à divisão e ao prazo originário. O conceito de complementaridade originária quer, além de propor a não-plenitude da presença, designar uma estrutura de substituições que pertenceria a todo signo em geral, a coisa que se esquia sempre.

A crítica a Husserl, ponto a ponto, linha a linha, visa a atingir um outro alvo: o último momento do pensamento metafísico, a grande figura do pai: Heidegger. Em relação ao filósofo alemão, o discurso derridiano é “parricida”, como bem resume Ernest Behler: “Derrida is the most intensive critic of Heidegger”, chegando mesmo, no rastro dos textos

heideggerianos, a apontar insuspeitas conexões de Heidegger com o nazismo (BEHLER, 1991, p. 46). A própria conceituação de um SER riscado é, para Derrida, o inscrito final de uma época, e ao mesmo tempo, o escrito primordial, inaugural. Se a desconstrução do *telos* husserliano se presta a desconstruir de passagem a própria ideia de uma presença como a questão do significado do ser (proposta heideggeriana), esses conceitos passam, sem dúvida, pela questão da linguagem (para Heidegger, a morada do ser). Derrida diz que há uma “monstruosidade” latente no pensamento heideggeriano, que faz com que a discussão conceitual abstrata se encaminhe para o campo da ética.

Baseando-se no que Heidegger diz querer evitar (*vermeiden*), Derrida traça um circuito de fugas e escamoteações do significado do *Geist* (espírito, mente, intelecto, fantasma, espectro etc.) e de seus correlatos *geistes*, *geistig*, *geistlich*, *gemut*. Do *Sein und Zeit* (1927) ao texto sobre o poeta Trakl (1953), no espaço de 25 anos, não se evita mais o *Geist*, mas o *geistig* (o que se diz do *Geist*, o espiritual, o intelectual). Derrida insiste na ideia de que o espírito não é grande tema para Heidegger, que o evita. O que chama a atenção para o pensamento do *Geist* e a diferença entre *geistig* e *geistlich* (espiritual, eclesiástico, clerical) decide “o próprio sentido do político como tal” (DERRIDA, 1990a, p. 13): o político, da forma como Heidegger (se) afirma e afirma seu pensamento: trajeto, o dardo heideggeriano. Ora, de que forma essa *evitação* se consagra como pilar de um revelador pensamento político?

A grande questão à qual Derrida consagra sua interpretação é a das “aspas”. Heidegger concentra sua determinação em questionar o *Fragen* (a própria questão da questão), a técnica, a animalidade e a epocalidade. Neste traçado, o eludido da questão, isto é, o sentido do “idioma espiritual” em Heidegger permanece na periferia de seu pensamento, como já se percebe em *Sein und Zeit*, todavia mantido em devida obscuridade como algo que não se deixa “coisificar”, isto é, algo pertencente à categoria das “não-coisas”. Essa “indiferença” heideggeriana se resume no tratamento de sua escrita ao “espírito”¹⁴ – entre aspas: “Assume-a, assim, sem assumi-la, evita-a, não a evitando” (DERRIDA, 1990a, p. 33). Artíficos de escrita que mostram que a mesma palavra é outra. A “lei das aspas”, como chama Derrida. Um gesto teatral que, sei anos depois, seria desfeito. Seria a hora do espírito? Mas como este se afirma? Por quê? Para quê? No “Discurso do reitorado”, quando se celebra o espírito, nos idos de 1933, – anos mais tarde –, o *Geist* deixaria de se vincular a uma tradução como *pneuma* ou *spiritus*, o que é interpretado por Derrida como um abandono da Grécia dos filósofos e dos Evangelhos: o *Geist* só se pensaria em alemão. Da prudência e economia do

¹⁴ De agora em diante utilizaremos a tradução do *Geist* como *espírito*.

sentido do *Geist* em *Sein und Zeit* ao purismo da interpretação e do sentido desta palavra como afirmação de certa *intraduzibilidade* da língua alemã, aflora o tema da “terra-e-sangue” (DERRIDA, 1990a, p. 46), cujas implicações políticas Derrida acentuará, na determinação e na vontade de essência do povo alemão; na estratégia de surpreender aquilo que parecemos controlar; na conclusão heideggeriana por uma “força espiritual” como uma axiomática característica da “alma” alemã. Por isso Heidegger tem urgência em questionar a problemática do “mundo”. O que é o mundo?¹⁵ Mundo é enquanto se “mundializa ou mundaniza”. Só o homem é pleno de mundo. O animal é incapaz de “dizer”. Rasura do nome, diz Derrida, “incapacidade do animal de dar nomes à coisa” (DERRIDA, 1990a, p. 65), uma limitação do animal. Essa tese, diz Derrida, de caráter “mediano”, permanece teleológica, tradicional e dialética (DERRIDA, 1990a, p. 70):

Essas dificuldades, tal é pelo menos a proposta que eu submeto à discussão, não desapareceram nunca do discurso de Heidegger. Fazem pesar sobre o conjunto de seu pensamento as consequências de uma grave hipoteca. E esta encontra sua maior concentração na obscuridade daquilo que Heidegger chama o espírito (DERRIDA, 1990a: 70).

A sombria constatação dessa escamoteação é estendida por Derrida ao percurso político-histórico trilhado por Heidegger:

Embora ele conteste os fatos ou as narrativas, frequentemente se acusa Heidegger de ter participado das perseguições de que Husserl foi vítima. E permanece pelo menos o fato, para além de toda a constatação possível, que ele apagou (não rasurou, desta vez, mas apagou) a dedicatória de *Sein und Zeit* a Husserl, para que o livro fosse reeditado, num gesto que reconstitui o apagar como uma inapagável, medíocre e odiosa rasura [...] A respeito do espírito e da Europa, porque este é aqui nosso único propósito, é preciso não esquecer o que certas “vítimas” escreveram e pensaram. E sempre em nome do espírito, Heidegger teria subscrito o que Husserl diz dos ciganos? Teria rejeitado os “não-arianos” para fora da Europa, como fez, contudo, quem se sabia “não-ariano” ele próprio, Husserl? E, se a resposta é “não”, é certo que seria por outras razões diversas destas que o afastariam do idealismo transcendental? O que ele fez ou escreveu é pior? Onde está o pior? – eis, talvez a questão do “espírito” (DERRIDA, 1990a, p. 75).

O espírito, o eludido da questão, deve ser pensado também com relação à questão da ética: “temos alguma liberdade contra essa ameaçadora “conjuração”¹⁶ das coisas?” (DERRIDA, 1990a, p. 76). Essa “conjuração” se estenderia ainda, no texto heideggeriano, à questão da diferença sexual: “Est il imprudent de se fier au silence apparent de Heidegger?”

¹⁵ Já aludimos a essa questão anteriormente e não nos alongaremos aqui. As três teses heideggerianas referem-se ao *Weltlos* (sem mundo), *Weltarm* (pobre de mundo) e *Weltbildend* (formador de mundo) que correspondem ao mineral, animal e humano, respectivamente.

¹⁶ Tema que será a questão central dos *Espectros de Marx*, onde a ideia de uma nova ética planetária e um novo conceito de justiça são tratados por Derrida na proposta de uma nova Internacional, cuja possibilidade passa por uma reavaliação do pensamento de Marx.

(DERRIDA, 1990b, p. 148). E, finalmente, fechando o círculo de investigações sobre o eludido da questão, Derrida evoca, no *Geschlecht II*, o sentido da problemática da “mão” em Heidegger. “Mão” como letra, agente, mas também como força, “monstruosidade”: “Porquoi ‘monstre’? Ce n’est pas pour rendre la chose pathétique, ni parce que nous sommes toujours près de quelque monstruese *Unheimlichkeit* quand nous rôdons autour de la chose nationaliste et de la chose nommée *Geschlecht* (DERRIDA, 1990b, p. 182).

A questão da mão desloca-se do sentido da *Vorhandenheit*, ou seja, do que está à mão, do que é dado, para a própria questão do *Hand-Werk* (leia-se “força” de trabalho ou técnica) e da política como “une chose à part” (DERRIDA, 1990b, p. 191), “une substance à part entière et quasiment séparable” (DERRIDA, 1990b, p. 191). O texto “La main de Heidegger” retoma o “modesto” (nas palavras de Derrida) ensaio “Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique”, escritos que aparecem durante o mesmo período (*Do espírito* é de 1987) e, de certa forma, encerram tematizações específicas e complementares sobre a questão do “espírito”, do mundo e do ser-no-mundo. A questão das aspas faz parte de uma estratégia: da mão, da ocultação, do inaudito: “A mão calcula depressa”. *Vorhandenheit*: “Em silêncio, ela maquina, pretensamente sem máquina, a alternância de um “fort / da”, a aparição, súbita, depois o aparecimento dessas pequenas formas afônicas que dizem e mudam tudo, segundo mostremos ou ocultemos” (DERRIDA, 1990a, p. 83). O jogo de Heidegger: retirar as aspas do espírito, no momento em que retoma, sob a ética de uma pureza germânica, conceitos de raça (*Geschlecht*), língua e dom, doação. O ser-simplesmente-dado, o que se coloca à mão: determinação de um povo, messianismo, centralizado no eixo greco-alemão: “O alemão é, pois, a única língua, no fim das contas e de tudo, que pode nomear essa excelência máxima ou superlativa (*geistige*) que ela só partilha, em suma, até certo ponto, com o grego” (DERRIDA, 1990a, p. 88). O jogo de Derrida: desconstruir essa “dialética” que ronda o “constructo” heideggeriano na resposta ao que seja o espírito, descentrando a unidade e essência da presença na enumeração das rasuras que Heidegger promove: a retirada, o apagamento, a evitação, a conjuração, o obscurecimento – *vermeiden*, o que se evita, o que se quer ou precisa evitar. Em última instância, a ideia de espírito como reunião (*Versammlung*) sobredetermina, em Heidegger, todas as injunções do pensar como “pensamento acerca do mundo”, a saber: mundo do espírito. E é assim que desce a cortina derridiana sobre o palco heideggeriano:

Trata-se de “eventos” passados, presentes e vindouros, de uma composição de forças e de discursos que parecem entregar-se a uma guerra sem perdão (por exemplo, de 1933 a nossos dias). Trata-se de um programa e de uma combinatória cujo poder permanece abissal. Rigorosamente, não inocenta nenhum dos discursos que assim podem permutar seu poder. Não deixa o lugar livre para nenhuma instância arbitral. O nazismo não nasceu no

deserto. Sabemos bem disso, mas é preciso lembrá-lo sempre. E mesmo que, longe de todo o deserto, tivesse crescido como cogumelo no silêncio de uma floresta europeia, o teria feito à sombra das grandes árvores, no abrigo de seu silêncio ou de sua indiferença, mas no mesmo solo. Por razões essenciais, a apresentação desafia o espaço do quadro. Na sua taxinomia frondosa, carregariam nome de religiões, de filosofias, de regimes políticos, de estruturas econômicas, de instituições religiosas ou acadêmicas. Em suma, o que se chama confusamente cultura ou mundo do espírito (DERRIDA, 1990a, p. 139).

Na impossibilidade do ponto final e da conclusão, resta a avaliação de um certo percurso. Falar do percurso é interrogar o caminho, lembrar do que se deixou pelo caminho durante a caminhada. Falamos dessa jornada, que se confunde com a viagem do pensamento ocidental. Na origem, a questão da questão, do originário. Sob esta sombra, inúmeros e, por vezes, sombrios atalhos e curvas sinuosas lançam uma dúvida que se alimenta no silêncio, no eludido da questão: seria a construção heideggeriana um momento privilegiado do fim último da metafísica, a última escrita metafísica e também a primeira? E, para além de toda constatação que a escritura vela e encobre, não brotaria deste silêncio uma insuspeita vinculação do pensamento heideggeriano com uma certa idéia de raça, destino, que nunca ousou dizer o nome, mas que permaneceu latente na “lei das aspas” que a história registraria como um documento de barbárie?

Referências

AXELOS, Kostas. *Horizons du monde*. Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 33-52/ 75-84.

BEHLER, Ernest. *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*. Transl. by Steven Taubeneck. California, Stanford University Press, 1991, p. 35-76.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.

DERRIDA, Jacques. Escritura, signo e jogo no discurso das ciências humanas. In: MACKSEY, Richard e Donato, Eugênio (orgs). *A controvérsia estruturalista*. Trad. Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. São Paulo, Cultrix, 1972a, p. 260-284.

_____. *Semiologia e gramatologia: diálogo com Júlia Kristeva*. In: *Posições, 72*: Lisboa, Plátano Editora, 1972b.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, 1973.

_____. *Do espírito*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, Papirus, 1990a.

_____. *Heidegger et la question*. Paris, Flammarion, 1990b, p. 145-222.

_____. *Limited Inc.* Trad. Constança Marcondes César. São Paulo, Papirus, 1991a.

_____. *A farmácia de Platão.* Trad. Rogério da Costa. São Paulo, Iluminuras, 1991b.

_____. *Margens da filosofia.* Trad. rev. Constança Marcondes César. Campinas, Papirus, 1991c.

_____. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl.* Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

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

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução.* Trad. Waltensir Dutra. São Paulo, Martins Fontes, 1983, p. 97-162.

HAAR, Michel. *L'Oeuvre d'art: essai sur l'ontologie des ouvres.* Paris, Hatier, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo.* Trad. rev. Pinharanda Gomes. Prof. Doutor Antônio José Brandão. 4. ed. Lisboa, Guimarães, 1987.

_____. *Ser e tempo: parte I.* Trad. Marcia Cavalcante. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1989a.

_____. *Ser e tempo: parte II.* Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1989b.

_____. *Langue de tradition et langue technique.* Edité par Hermann Heidegger. Trad. et posface par Michel Haar. Editions Lebeer-Hossmann, 1990.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção.* Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro, Imago, 1991.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar: Vol. I.* 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Aprendendo a pensar: Vol. II.* Petrópolis, Vozes, 1992.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista.* Trad. rev. pelo autor Ana Maria de Castro Gibson. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

_____. *O estruturalismo dos pobres e outras questões.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. (Diagrama, n.2).

PLATÃO. *Fedro.* Trad. e notas Pinharanda Gomes. 4. ed. Lisboa, Guimarães, 1989a.

_____. *O banquete.* Trad. introd. e notas J. Cavalcante de Souza. 5. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989b.

PORTELLA, Eduardo. *Teoria da comunicação literária*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.

SANTIAGO, Silviano. Desconstrução e descentramento. In: *Tempo Brasileiro (41)*: 76-97. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Glossário de Derrida*. Trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ. Supervisão geral de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Sobre o autor

Doutor em Letras/Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com Pós-doutorado em Estudos de Literatura pela Universidade Federal Fluminense (UFF); professor adjunto de Teoria Literária da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde é coordenador adjunto do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (PPLIN) da Faculdade de Formação de Professores.

Recebido em 18/03/2018

Aprovado em 29/04/2018