

O FIM DE JOGO DE DERRIDA

Dedicado, com amizade, a Walter Biemel

Com um título de Beckett: *Endgame*¹. Mas como dizê-lo de um empreendimento filosófico? Pode-se dizer num tempo qualquer: *it's time it ended?* No *continuum* da empresa académica, tal seria certamente requerer demasiado. Como se deveria ele confessar em relação a esse cansaço? Ou, pelo menos, em relação à hesitação: *I hesitate to... to end*. Já Beckett é feito bocejar. Nenhum pensamento entusiasmante. À pergunta: *What time is it?*, volta a dar-se a resposta: *The same as usual*. Não que poderia ser tempo para pensar no fim.

Mas como pôde emergir na filosofia uma tal indiferença? Não está ela ininterruptamente ocupada com tantas coisas, cada uma das quais afirmando a sua importância? Sendo onde for possível de interesse público. Derrida enumerará muitas delas. Quem poderá aí ainda supor, com Wittgenstein, que são “problemas” feitos por si mesmos? Como poderia o seu carácter dado, ou mesmo a sua “relevância” serem postos em dúvida?

Outrora, era a “natureza”, no sentido mais abrangente, que contava como tema da filosofia – para dizer como Hegel: a natureza “física e espiritual”. Ela foi introduzida como um conceito de relação: referida ao múltiplo daquilo que se manifesta, diferente, enquanto sensível, da sua φύσις, que é de um tipo contrário. Esta, por seu lado, já cedo foi concebida mais geralmente como “essência” de uma coisa – ou como aquilo “que estava destinado a sê-la”. Contudo, a segurança com que a filosofia distinguiu essência e fenómeno já se volatilizou desde o começo da modernidade, num sentido paradigmático.

Na peça mencionada, diz-se: *nature has forgotten us*. E, de um modo mais forte: *There's no more nature*. Uma ideia grotesca? Dissipá-la como tal ocorreu já ao próprio Beckett: *No more nature! You exaggerate*. Isso contra-

¹ Cf. Samuel Beckett, *Endgame* (1958), in *The Complete Dramatic Works*, Londres, 1986, pp. 89-134. As citações seguintes encontram-se nas pp. 93, 94 e 97.

diz, com efeito, a mais quotidiana das experiências; pois “respiramos, transformamo-nos! Perdemos o nosso cabelo, os nossos dentes! O nosso pelo! Os nossos ideais!” Também estes se nos tornaram “naturais”. Em última instância, até a sua perda nos permite esperar: “a natureza não se esqueceu de nós”. Resposta: “Mas tu dizes: não há nenhuma natureza”. Aparentemente sem dar ouvidos, uma explicação digna de ser pensada: “Ninguém que já alguma vez viveu pensou alguma vez de um modo tão tortuoso como nós”. Resposta: “Fazemos o que podemos”; no entanto: “não devíamos”. Até agora tudo bem; ou, ainda mais hodiernamente: até agora tudo indiferente.

Pensar tortuosamente. Precisamente nisso fala aquilo que para nós se chama pensar. Aí fala o “mais antigo do antigo”², que sempre vem ter conosco – se bem que de um modo inteiramente diferente daquilo que por Heidegger, neste dito, era pensado. Pensar tortuosamente é já, na *Teogonia*³ de Hesíodo, a “ordem” da origem – certamente não do ser caótico; mais precisamente: não do seu vazio, mas do pensar. Ele recebe o seu primeiro cunho a partir da impropriedade de pensamentos tortuosos; tal como o Pai Cronos é posto a caminho pela ameaça do seu domínio. Assim, ele testemunha o seu poder num iludir que exige um dissimular. É contra este que foi trazido à luz, novamente com astúcia, o fundamento daquilo a que chamamos “verdade”. Pois que executa a diferenciação da astúcia? Nada menos que a instituição das relações jurídicas – a partir de uma árdua diferenciação, porque é a inversão do pensar, partindo da sua constituição “originária”, para a sua, por assim dizer, constituição “fundamental”. Dito antecipadamente, esta podia ser apenas uma constituição “lógica”. É precisamente esta constituição, e a sua convicção fundamentada no conceito, que Derrida entrega a um desejo originário, em última instância infundável, de “mais justiça”. Mas aqui o nosso discurso precipita-se.

Regressemos ao dito de Beckett acerca daquela natureza que nós não esquecemos, mas ela a nós. Assim, ela já não pode surgir, com Kant, como a natureza “que sensatamente cuida de nós”⁴. Será que ela se reformou? Só se torna possível sequer ponderar isso quando já se tiver reprimido que a natureza, como tal, não conhece qualquer serventia. Em contraposição a isso, pode-se pensar probamente: já não há nenhuma; não se deixando arredar desta convicção por uma dor de dentes, para não falar da perda de ideais juvenis que já só ainda sussurram: não devíeis – para deste modo perpetuar, pelo menos, a má consciência.

² Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, vol. 13, Frankfurt am Main, 1974, p. 75.

³ Cf. Hesíodo, *Theogony*, ed. M. L. West, Oxford, 1966, p. 166 ss.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, vol. III, Berlim 1904/11, p. 520, linha 21 ss. (B 829) [trad. port.: *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Gulbenkian, 1989, p. 636]

Para eliminar as suas aberrações, torna-se necessário virar-se para aquilo que as alusões de Beckett, tão frívolas quanto corajosas, só permitem suspeitar: a constituição das reflexões submodernas; vulgo: pós-modernas. Afirme-se, pelo menos, aqui: as suas diferenças já estão desenroladas e até completas. Entre elas, aloja-se também o pensamento de Derrida – uma vez assumida a sua unidade. Onde exactamente?

Se a modernidade compreendia o seu pensar como “meditação” [*Besinnung*]⁵, a submodernidade volta a compreendê-lo como “filosofia”. Mas, do mesmo modo, como “não-filosofia”. Contudo, a diferença permanecerá obscura enquanto estiver afundada a recordação da diferenciação consumada do conceito em si e em relação a si – precisamente aquela que permitiu a Hegel diferenciar a razão da consciência em relação ao desenvolvimento do conceito puro. A atenção em relação à diferença correspondente tinha de ficar de fora das condições da modernidade. Quão decididamente ficou, é o que mostra, em última instância, o veredicto de Heidegger sobre a razão da pura ciência da razão, segundo o qual ela – sobretudo na sua versão da era moderna – foi “a mais obstinada opositora do pensar”, designadamente do pensar meditativo⁶. Este juízo também não perde a força com o apelo apaixonado de Husserl para a revitalização de uma fé na razão, porque o seu solo era precisamente não a própria razão, mas o vivenciar e o seu representar – remetidos para a originária doação de fenómenos. Com uma obviedade que ainda hoje faz perguntar: como poderia ser de outro modo?

Como foi então de outro modo? Na actualidade, a atenção para isso foi desperta por um exame do “não-estar-encoberto” [*Unverborgenheit*] assumido por Heidegger. Ao contrário do que se passa para ele, o nome ἀλήθεια dá nota da inicialidade de um deixar-saber ao qual está constantemente subjacente a possibilidade de um esconder. Contudo, actualmente, o horizonte determinante do pensar já não é o mundo, mas a linguagem. É primeiramente isso que sugere dar atenção não tanto à história do ser, mas antes à das palavras epocalmente paradigmáticas – às suas diferenciadas dádivas de uma σοφία. A filosofia foi inserida nela – enquanto história da razão. Mas o nosso discurso precipita-se mais uma vez. Talvez porque abandonou a área daquilo que é imediatamente compreensível?

Segundo uma perspectiva antiga, aí julgava um entendimento para quem aquilo que era mais compreensível era, antes de mais, a constituição

⁵ *N. do T.*: Como atrás indicámos, o termo *meditação*, traduzindo o termo *Besinnung*, indica aqui o pensamento próprio da modernidade: um pensamento que se separa da metafísica na medida em que deixa de ser destinado por uma “sabedoria”, um saber dado, e passa a ser guiado pela “coisa” (*Sache*). Vemos agora que a *meditação* da modernidade se distingue da *reflexão* (*Reflexion*) submoderna.

⁶ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 247 [trad. port. “A palavra de Nietzsche “Deus Morreu””, trad. Alexandre Franco de Sá, in: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 2002, p. 305].

própria, designadamente a *ratio* naquilo que é dito, e não o que por ela era falado. É precisamente esta visão que, na submodernidade, é tomada não apenas como testemunho de uma superstição, mas, em última instância, como o cúmulo de um “logocentrismo” desastroso, porque reprime a origem da comunicação linguística. Com esta convicção, obtida a partir de um reino dos desejos, Derrida quereria enfraquecer o antigo domínio do entendimento. Assim, repete aquilo que Heidegger previamente tinha feito à razão – contradizendo a sua glorificação na tradição filosófica. Quando Derrida desloca a orientação do seu embate do *intellectus* para a *ratio*, fá-lo porque se desloca do horizonte do mundo para o da linguagem. Mas que quer isto dizer?

Recordemos aqui, à partida, a razão “pura” de Kant. Ela foi pura, porque purificada, a partir da diferenciação da sua tarefa. Kant expressa-a com uma dureza insuportável para os contemporâneos, quando afirma na sua crítica: ela “só de si mesma se ocupa e nem pode ter qualquer outra ocupação”⁷. Ela só pode ocupar-se com aquilo que é igual a ela, designadamente com as ideias, quer dizer, com a sua representação de totalidades. A nossa actualidade permite renovadamente assegurar: *θυᾶμα ιδέσθαι* – a contemplar maravilhadamente na arquitectónica do sistema correspondente. Para remeter para isso ainda a palavra de Rousseau: *les pays des Chimères est en ce monde le seul digne d’être habité*⁸ – o país das quimeras é, neste mundo, o único digno de ser habitado. Mas, além disso: “uma aquisição do homem, e mesmo uma das mais lentas, é o entendimento, *la raison*”⁹. Hoje, pelo contrário, suspeita-se desta maravilha – para apenas mencionar Lévinas – do pensar totalitário. Tem-se a suspeição de que nele se enraíza a filosofia quimérica que deve ter preparado o holocausto. Em tal ausência de conceito, florescem as idiosincrasias da submodernidade.

Deve aqui ser levada a cabo uma restituição do chamado idealismo? Em vez disso, apenas o seguinte: em rigoroso retraimento [*Verhaltenheit*] diante daquilo que já foi consumado, recordar a pura ciência da razão, que partiu, mas também a σοφία que a antecedeu. Mas no que diz respeito à modernidade, também o cuidado de Husserl acerca de uma cultura da razão da humanidade não pôde inverter a sua situação, porque a sua base tinha inevitavelmente de permanecer o eu que originariamente vivencia, o qual não podia voltar a ser o ser racional livre, auto-determinado. Mesmo com a “disposição” para a razão, não há escape em relação ao λήθη originário do vivenciar, em relação ao seu fluir. O tipo de pensar an-árquico destronará ainda também o seu entendimento.

⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, p. 448, 22 (B 708) [trad. port., p. 556].

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, in: *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, Pléiade 1964, p. 693.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Beaumont*, in *OCP IV*, Paris, 1969, pp. 927-1007; aqui p. 951.

Como pôde Derrida conduzir um tal golpe? Tal só se torna visível se previamente estiverem diferenciadas as tarefas peculiares da reflexão submoderna. A sua delimitação requer, em primeiro lugar, ter diferenciado a submodernidade da modernidade. Disso faz parte, depois, a circunscrição dos campos que lhes são peculiares – isso com base numa diferenciação da própria razão. Como repetidamente a explanámos em outras ocasiões, recordemos aqui apenas como afirmação: a razão diferenciou-se, em cada época filosófica segundo as suas tarefas, em razão natural, mundana e conceptual. Ao invés, a suposição de uma pergunta condutora unitária da filosofia, designadamente a pergunta pelo chamado ser do ente, fica fora de uso para a abertura actual das suas tarefas. A sua tríade moderna baseava-se na tradução do conceber puro na meditação hermenêutica, da observação natural na meditação funcional, do seu cunho mundano na meditação apocalíptica.

Mas como se diferenciam estas configurações depois do empurrão para a submodernidade? A última delas é transformada numa reflexão an-árquica, a meditação hermenêutica numa reflexão estruturalista, a meditação funcional na reflexão analítica. Tudo isto são, à partida, meros nomes que só dentro das dimensões em questão esclarecem a sua significação. De importância é apenas a sua utilidade para o próprio diferenciar. Se, pelo contrário, se pretender uma tarefa unitária do pensar também para as reflexões submodernas, tal tem de conduzir a equívocos absurdos, porque então a surdez em relação ao que é pensado pelas respectivas outras dimensões é perfeitamente programada. Assim, na confrontação de Derrida com Searle. Torna-se aí válida uma diferença elementar, mas muito compreensível, por assim dizer, no “costume” [*Sitte*] do pensar.

No que agora diz respeito à posição peculiar de Derrida, ela deve ser concebida dentro de uma figura do pensar que é inaugurada por Merleau-Ponty, para se completar por meio de Foucault. Comum a estes três é a despedida da modernidade apocalíptica – de uma experiência de subtracção [*Entzugs-Erfahrung*] primeiro marxiana, depois da nietzschiana, finalmente da heideggeriana. A reflexão an-árquica elimina as correspondentes versões de uma outra essência do homem. Passo a passo, ela remove aqueles projectos, aparentados à σοφία, de uma diferenciação do homem em relação a si mesmo. Concentra-se no chamado outro, na medida em que este não é nem substância, nem sequer sujeito. O seu ser-aí [*Da-sein*] abre-se não tanto a partir do seu mundo, mas antes a partir da linguagem da sua comunicação. Quem surge aí à vista?

Originariamente, um outro entre outros – isto numa comunicação que, à partida, se compreende a partir da intercorporeidade, e já não da intersubjectividade. Nela, qualquer um deixou-se já sempre constituir pelos outros. Assim, Merleau-Ponty. O ponto de partida de Marx da produção social e das

relações que sobre ela repousam, até à ditadura do proletariado, é logo minado por ele.

Depois, com Foucault, o outro devia abrir-se a partir do pensar. Anunciado primeiro no murmúrio dos desejos, para depois se expor aos discursos sociais que restringem não apenas o pensar de outro modo, mas também o ser de outro modo e, finalmente, o querer de outro modo do indivíduo. Mas aí não é nem uma personalidade, nem um si-mesmo adquirido, que são desafiados a afirmarem-se através da transgressão e subversão dos contextos sociais, mas um eu sem identidade. Ele pode querer, a cada passo, de outro modo e joga, por isso, com os seus projectos de vida. A sua alteridade, na sua ausência de senhor, já não lhe permite manifestamente aquela única diferenciação do homem em relação a si mesmo perseguida pelo Nietzsche que serviu de modelo a Foucault.

Finalmente, Derrida elimina também ainda a diferenciação por Heidegger da essência do homem no sentido do “mortal” em relação àquele que é colocado sob o domínio da essência técnica. E isso com o mote em relação ao outro: *tout autre est tout autre*. À partida, parecendo uma tautologia. Para dissolver a sua aparência, deve-se tomar o caminho através do todo do seu pensamento. Que ele seja um todo, é aqui suposto contra a mais íntima intenção de Derrida. A abertura logotectónica que se segue deveria ser para ele abominável.

À partida, recordemos o equipamento que para ela é preciso. Tendo em mente a expressão heideggeriana “a destinação da coisa do pensar” [*die Bestimmung der Sache des Denkens*], esta desintegrou-se em *termini* de determinidade própria, designadamente “padrão”, “pensar” e “coisa”; depois, a transfiguração moderna das ideias kantianas foram recolhidas em totalidades explicitamente impuras – designadamente história, mundo e linguagem; finalmente, ela respeita à transformação das categorias de modalidade. Perguntando de cada vez: de que fala Derrida, quando tenta desmascarar o “logocentrismo” do pensar ocidental?

Já num contacto fugaz com as suas vastas publicações, poder-se-ia supor que uma tentativa de concatenação das suas reflexões é desesperada, se não mesmo absurda. Mas tal suposição não pode aterrorizar aquele que, pelo menos, trouxe consigo algum exercício de abrir a articulação “racional” de uma filosofia. No que diz respeito à recriminação de uma violentação, esta deveria ser dirigida, pelo menos, à própria atitude de Derrida em relação à tradição.

Os *termini* e momentos da *ratio* derridiana serão aqui recolhidos regressivamente – isto com a intenção de conduzir para o começo do seu empreendimento. Este deve, por um lado, clarificar a diferença em relação a Heidegger; por outro lado, despertar uma diferenciação que encontra ambos. Assim, em primeiro lugar, apresentemos primeiro a versão condensada que Derrida

dá ao momento da linguisticidade e da possibilidade dentro do *terminus* da coisa. Tal é o cumprimento dos desejos submodernos de tornar liquefeitos e de transfigurar de uma vez as instituições sociais.

1 a. Afinal, em que função aparece aí a filosofia? Para dizê-lo logo: a coisa do pensar é conservada mais na chamada literatura. A sua cunhagem submoderna já não permite prestar atenção à divisão tradicional das artes, para não falar nas belas-artes. Qualquer instalação se pode aqui tornar válida, contanto apenas que traga para a comunicação social a mensagem de uma democratização infinita.

É aí que é válido: “Nem democracia sem literatura, nem literatura sem democracia”¹⁰. Mas porque reivindicam estes extremos a literatura em vez da filosofia? Só aquela está autorizada a dizer tudo, sem restrições da parte de um qualquer direito vigente em relação a ela. A filosofia, pelo contrário, permanece responsável perante este, mesmo quando quebra os seus limites. Só a mencionada literatura tem o “direito ilimitado de pôr todas as questões, de suspeitar de todos os dogmatismos, de analisar todos os pressupostos, mesmo quando são os da ética ou da política de responsabilidade”¹¹. Sem qualquer censura! Além disso, só a literatura “apaixona” para uma expressão desinibida.

Democracia – tal é, para ela, não tanto uma forma de constituição como uma forma de linguagem e, por isso, uma forma de vida. Para os seus defensores, o autor surge como alguém “que não é responsável diante de ninguém, nem sequer diante de si, por aquilo que dizem e fazem, por exemplo, as pessoas ou os personagens das suas obras”¹². Ele não tem de ter nenhum escrúpulo [*Gewissen*] por causa daquilo que por ele é dito. Só a ele cabe o privilégio de falar fora de toda a remissão para a prestação de contas.

No entanto, tal é acompanhado por uma “hiper-responsabilidade” pela democracia. A sua “condição hiperbólica parece contradizer um certo conceito determinado e historicamente limitado de democracia, um conceito que a liga ao conceito do sujeito calculável, enumerável, imputável e responsável”¹³. Desligado disso, cabe ao literato comunicativo até “um direito à não resposta absoluta, mesmo onde a questão de responder, de poder ou de dever responder, não se põe. Esta não resposta é mais originária e mais secreta, porque é, no fundo, heterogénea às modalidades do poder e do dever”¹⁴.

¹⁰ Jacques Derrida, *Passions*, Paris, 1993, p. 65 (Todos os restantes escritos que serão citados sem a indicação do nome do autor são de Derrida. Se uma citação se encontrar na página que foi citada na nota imediatamente anterior, é válida a última indicação).

¹¹ *Passions*, pp. 65-66.

¹² *Passions*, p. 66.

¹³ *Passions*, pp. 66-67.

¹⁴ *Passions*, p. 66.

Nela, enraíza-se a existência do literato, revela-se “o direito da linguagem, o direito à linguagem” – separado de pessoas.

Na originariedade e na irreverência do seu falar, o literato releva a linguagem na sua produtividade infinita. Isto a partir da sua originária abertura que, na demanda deles, na demanda do inaudito ou também do indizível, dissolve a aparência do impossível, do contraditório. Mas tal é, em última instância, o ἄλογον.

1 b. Depois, a descida deste momento linguístico da coisa até aos seus “pressupostos” mundanos – procurados hoje em vez de um fundamento. Eles afirmam uma “responsabilidade sem limites”¹⁵ diante do respectivo outro. Este depara-se-nos constantemente, porque originariamente, com esta reivindicação; mas com uma reivindicação des-necessitada; pois ele não é, em primeiro lugar, um eu, mas sempre já o outro dos outros. Estes ou partilham com ele o horizonte de hábitos comuns; ou são acima de tudo, segundo os seus costumes, inteiramente estranhos¹⁶. Enquanto tais, põem a nossa própria identidade em questão, provocando por isso uma violência variada – a partir de uma memória exacerbada daquilo que é próprio. A esta responde uma hospitalidade ilimitada que oferece refúgio ao outro¹⁷. Vigora aí, em primeiro lugar, a fraternidade; depois, esta como humanidade; e, finalmente, um acolhimento femininamente cunhado, o asilo, o abrigo. Contudo, semelhante engajamento pelo outro só está politicamente assegurado numa democracia.

O seu mundo politizado está originariamente sob a lei do Sinai. No entanto, pré-originariamente, os outros não são os camaradas do povo [*Volksgenossen*], mas simplesmente co-homens [*Mitmenschen*]¹⁸. Enquanto tal, eles determinam aquilo que são hoje problemas relevantes; os quais requerem tomar-se conta do ser-outro dos outros. Isso numa co-linguagem de alcance mundial, movida pela solidariedade que é precisa – não apenas interpelando o indivíduo, mas, mais ainda, reclamando-o. Ela reveste o segredo vazio da democracia, o qual, no entanto, institui comunidades¹⁹. A sua ausência de fundamento é tão pouco uma falta quanto apenas garante uma ilimitada possibilidade de reclamação. Aquele segredo vazio torna-se compreensível para qualquer um no requerer de “mais democracia”.

1 c. E ainda uma última descida – da mundaneidade do incompletável democratizar até à sua historicidade. Aí, as relações dos outros sedimenta-

¹⁵ *Force de loi*, Paris, 1994, p. 44 [trad. port.: *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 32].

¹⁶ “Le passage dès frontières”, *Apories. Mourir – s’attendre “aux limites de la vérité”*, Paris, 1996, pp. 309-338 (aqui p. 315).

¹⁷ *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, 1997, p. 122.

¹⁸ Cf. *Force de loi*.

¹⁹ *Sauf de nom*, Paris, 1993, p. 110.

ram-se debaixo de uma ordem jurídica. Com que resultado? Com um resultado revoltante – exacerbado no holocausto enquanto o acontecimento histórico puro e simples. Os crematórios des-efectivaram a efectividade histórica da cultura do direito, incineraram-na. Derrida joga aqui com o arco que vai da cinza do cigarro até à cinza da amada androgenizada e dele mesmo – por cima do meio do holocausto²⁰.

Derrida só entra na sua particularidade quando se vira para a violência feita ao povo sacrificado – isso com a diferenciação entre a instituição grega do direito, a partir de mitos sanguíneos, e o cuidado do Deus de Israel em relação aos seus justos, superior a todo o direito. O seu sacrifício não brota de qualquer destino [*Geschick*]²¹, mas da eleição do seu povo. Este, a partir da “experiência da alteridade absoluta”, abrigou o seu rasto. A particularização étnica só se dissolve com a democracia des-limitada – não apenas uma forma de constituição, mas uma forma de vida – numa comunicação de grupos des-estadualizada, sem uma relação exclusiva.

A história da exclusão social foi especialmente a do eurocentrismo – com a dominância do “europeu adulto, macho, branco, carnívoro e capaz de sacrifícios”²². De modo paradoxal, esta cresceu a partir da neutralização da diferença sexual a favor da diferencia ontológica²³; pois o pensar europeu foi logo alienado da sua corporeidade – em particular, com o destacar-se do homem, enquanto ser racional, em relação ao animal. Assim, também a mulher pôde ser arrastada para um papel de vítima. Em geral, a história é a história de uma opressão variada. A isso responde o desejo de Derrida: “des-sedimentação das super-estruturas do direito que, ao mesmo tempo, escondem e reflectem os interesses económicos e políticos das forças dominantes da sociedade”²⁴. A sua violência é bem sem fundamento, sem *ratio*. Aquilo que resiste à correspondente desconstrução é unicamente uma justiça que, precisamente enquanto inconcebível, é o agulhão para a prosseguir até ao infinito.

Em semelhante esboço da coisa em Derrida deve ter-se tornado claro como ela reúne todos os clichés que são caros aos submodernos socializados. Já isto tem o seu mérito.

²⁰ *Feu la cendre*, Paris, 1987, p. 45.

²¹ *N. do T.*: No presente caso, a tradução de *Geschick* por destino pode suscitar confusão, sendo porventura mais apropriada a proposta da sua tradução por *missão* ou por *envio*, aproveitando as sugestões de Heidegger para a clarificação de tal termo por si cunhado. No entanto, ao contrário do que foi genericamente adoptado em traduções inglesas e castelhanas dos textos de Boeder, que preferem o termo *missão*, parece-nos que é possível manter em português – tanto para Heidegger como para Boeder – a tradução de *Geschick* por *destino* (reservando *fado* para *Schicksal*).

²² *Force de loi*, p. 41 [trad. port., p. 31].

²³ Cf. *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, 1987.

²⁴ *Force de loi*, p. 32 [trad. port., p. 23].

2. a. Como articula ele o *terminus* seguinte – o do pensar? Em ligação à sequência anterior, este deve ser tomado, à partida, segundo o seu significado histórico. Captado naquilo que na filosofia foi pensado. Contra esta filosofia, ele movimenta-se para a “invenção do outro”²⁵. Aqui trata-se de quebrar o egocentrismo da tradição, tal como ela foi fundada no “eu quero” e “tu deves” – mas, em última instância, no λόγος ocidental. A sua efectividade repressiva deve ser des-efectivada.

O pensar correspondente é, antes de mais, uma suspeição daquilo que anteriormente foi pensado em relação ao seu sujeito ou à sua substância – fundado numa razão que era ela mesma efectiva. No rasto dos rastos de um outro pensar que a filosofia deixou atrás de si e apagou ela própria, trata-se de desconstruir as arquitecturas daquilo que por ela foi pensado, de fazê-las abalar e colapsar. O suspeitar decorre aí no procurar de fissuras na sua articulação. Ele passa em revista as superfícies e espreita, através dos arranhões, o interior daquilo que é reprimido pelo λόγος – especialmente em Platão e Hegel²⁶.

Já em *L'écriture et la différence* Derrida era impelido a matar o pai grego²⁷. Mas será que ele o podia, em geral, ter? A simulação do parricídio platónico fala meramente dos desejos próprios. O rastreio de Derrida não conhece qualquer método, mas apenas uma variedade de “estratégias” – tal como ele as chama, com os seus vizinhos submodernos. Ele não quer ser compreendido em referência a enunciados, para não falar de verificações. A sua vistoria à tradição filosófica não permite quaisquer juízos.

Assim, torna-se cada vez mais difícil ao leitor conter-se – não se deixar levar para correcções ou também para objecções, ou mesmo para uma análise da linguagem. Deixemos Derrida expressar os seus desejos – não por ele, na empresa universitária, ter inseminado muitos *poetae minores*, mas porque as suas expressões são usadas para abrir o seu lugar an-árquico. O desenrolar-se logotectónico da submodernidade requer que também se o escute pacientemente mesmo quando atribui à metafísica o ter sido “o querer-ouvir-se-falar absoluto”²⁸; nem isto deve provocar um contra-discurso; pois apenas confirma como o eco daquilo que anteriormente foi pensado tem de permanecer “de fora” – com Foucault, uma *pensée du dehors*, depois de o estar-junto-a-si que é peculiar à razão estar inteiramente des-efectivado.

²⁵ “Psyché: invention de l’autre”, *Psyché: investions de l’autre*, Paris, 1987, pp. 11-60 (aqui p. 23).

²⁶ Cf. *Glas*, Paris, 1974, e “La pharmacie de Platon” e “La dissémination”, in *La dissémination*, Paris, 1972, pp. 69-180 e 319-399.

²⁷ *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 133.

²⁸ *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1967, p. 115 [trad. port.: *A voz e o fenómeno*. trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito, Lisboa, Ed. 70, 1996, p. 121].

2 b. A suspeição histórica em relação àquilo que foi anteriormente pensado retrocede para a abertura linguística de um pensar que é desvinculado do logocentrismo. Encontram-no, à partida, morfemas despojados de alma. Eles falam como cenotáfios – como signos que não podem vincular a nenhuma interpretação egóica. O que os cunha é unicamente a comunicação enquanto tal; os seus signos só falam em conjunção com outros – desligados do vínculo a algo que seja presente. Pois o isto escapa na sua verificável delimitação, desintegra-se no curso de uma espacialização e temporalização mais originárias. Despedindo o repousar da presença [*Präsenz*] no ideal – conjuntamente com a representação de acordo com a consciência.

Derrida elimina o tradicional “egoísmo” desta com a sua “invenção do outro”²⁹. Esta tematiza a posição peculiar da fábula, oscilando entre ficção e não-ficção. Perturba normas, estatutos, regras, esgota a força excludente de uma lógica contraposta, revela sobretudo a origem da invenção. O pensar, no sentido da “desconstrução”, “é inventivo ou não é”³⁰. Aí, o acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*] torna-se num *happening*, irrompendo em possibilidades. Em vista da sua abertura, “a desconstrução não se contenta com procedimentos metódicos”. O seu inventar é tão desintegrador quanto produtivo – no “novo universo dos discurso”, depois de até agora “a verdade” ter sido compreendida “unicamente como a do enunciado”.

A linguagem da invenção tem de se emancipar, antes de tudo, da versão categorial da possibilidade, da “invenção do sujeito, da sua legislação e das instituições correspondentes com todas as suas consequências para a socialização” – até à “invenção programada de programas”³¹. Mas nada há para inventar quando o outro permanecer excluído. Pensando nele, “dever-se-ia dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível”. Pois “uma invenção deve anunciar-se como invenção daquilo que não pareceria possível, sem o que ela não faz senão explicitar um programa de possíveis, na economia do mesmo”. Destas velhas repetições, no entanto, “estamos cansados”.

A única invenção que nos inventa a nós mesmos é “o outro” enquanto outra origem da linguagem. É tendo isto em conta que, contra a nossa tradição, se deve “re-inventar a própria invenção, uma outra invenção”³² – o pura e simplesmente inaudito. “Tal é a invenção do outro que pode vir – a quem se deve dar lugar”. Contra a sua ameaça por um direito que o exclui, contra a exigência de legitimar o seu vir, vai a aventura do endereçar-se – não por, mas a alguém no mais extremo. Como ele é o outro em carne, não se misturará com o deus ou também o homem da onto-teologia.

²⁹ Cf. “Psyché: invention de l’autre”.

³⁰ “Psyché: invention de l’autre”, p. 35.

³¹ “Psyché: invention de l’autre”, p. 59.

³² “Psyché: invention de l’autre”, pp. 59-60.

2 c. Será que o pensar de Derrida permite também voltar a inventar a filosofia? Isso decide-se numa última descida ao mundo da dissimulação [*Verstellung*]. Notar bem: não do encobrimento [*Verbergung*].

O mundo da alma era anteriormente equiparado ao “ente”. Na submodernidade, só se fala dele como alma de um doente. Será ele o inconsciente, tal como traz à luz uma análise da nossa estrutura de impulsos? Derrida vai para além da diferenciação entre id e eu. Como? Na interpretação renovada do “homem lobo” de Freud, da sua psicose – isto com base na análise de Nicolas Abraham e Maria Torok³³. Não para ajudar um doente – este está já morto há muito –, mas para liquefazer a hermenêutica deste caso. A pergunta psico-analítica sobre o que significa pensar, quer dizer, sobre o que impulsiona para ele, requer uma *décryptage* pós-freudiana, a decifração de uma petrificação anímica, de um “monumento arqueológico” escondido já não no inconsciente natural, mas num inconsciente artificial. Não são os disfarces do id, mas uma cripta do próprio eu que aqui, apesar de ser feita por ele mesmo, o mantém diligentemente de fora. Um desejo que está em conflito consigo mesmo: observar o pai que abusa da sua filha e, ao mesmo tempo, querer fazer o mesmo como irmão. Tal desejo não se deixa interiorizar nem trazer à linguagem, mas apenas incorporar mudamente no eu.

Enquanto as introjecções do inconsciente permitem ao eu multiplicar os investimentos do seu amor-próprio, a incorporação traz ao eu uma resposta económica à perda do objecto do seu desejo, mas mantém-no seguro através da sua reorganização como fantasma. A incorporação só fala para distrair da sua construção, um túmulo. Aí é escondido não o objecto, mas antes o desejo dele. Mas que tem uma tal historiografia a ver com filosofia? Derrida remete para o exercício de definir e de inferir na metafísica. Também aí algo incorporado “foi guardado para ser reprimido”³⁴.

De volta à análise. Ela já não se assume autenticamente como a de uma *psyche*, mas antes como a de um *bios*. Este abre-se “à topologia e fisiologia das totalidades simbólicas”, e já o corpo é aqui símbolo; pois este designa o corpo antes do seu nome próprio. O próprio organismo emprega a linguagem de um texto hieroglífico, sedimentado na génese de uma espécie até às raras modificações do código genético. Este corpo transporta a linguagem dos símbolos. O seu solo impensado deve ser aberto numa “espécie de teoria do contra-senso”³⁵ – partindo da descoberta de uma não-presença [*Nicht-Präsenz*] peculiar no eu dividido. O silêncio da sua cripta artificial é “o núcleo e última razão de todo o discurso”³⁶. *Voilà!* Decifrá-lo é “uma

³³ “Fors”, prefácio a Nicolas Abraham e Maria Torok, *Cryptonymie: le verbier de l'Homme aux loups*, Paris, 1976, pp. 9-73.

³⁴ “Fors”, p. 37.

³⁵ “Fors”, p. 44.

³⁶ “Fors”, p. 45.

recordação daquilo que nunca foi, e só um relato mítico se pode adequar a essa estranha anamnese³⁷. A sua análise tem de se virar para a fase mais activa e mais originária do eu que se esconde.

Aquilo que está no sofá já não é alguém, mas aquilo que por ele é dito – mesmo que seja a *Fenomenologia do Espírito*, que Derrida, em *Glas*, põe em paralelo com as ejaculações de Genet. Só se pode irromper em ambas as criptas artificiais na medida em que o significado vigente das palavras seja “repensado” tendo em conta uma outra ocorrência diferente daquela que foi trazida à linguagem. Isto na convicção de que aí está em obra uma maquinação [*Machenschaft*] que tem de “dissimular os arqueónimos debaixo dos criptónimos”³⁸. A categoria da necessidade é aqui reinterpretada como a categoria de uma compulsão [*Zwang*]; e isto com a intenção de soltar a criptonomia no jogo da polissemia. Só assim pode ser dissolvida “a prótese de um inconsciente artificial no interior de um eu dividido”³⁹. É precisamente aí que Derrida põe a sua tarefa: jogar com a tradição metafísica, para a desvincular das alegadas compulsões e constrangimentos do λόγος – na modernidade, para a desvincular da carência [*Not*] de projectar, para a essência expropriada do homem, o seu outro futuro. Assim, despede-se de Heidegger no seu todo. Efectivamente? Não. Pois ainda lhe resta a tarefa de eliminar não apenas o pensar que lhe é peculiar, mas também ainda a destinação sob a qual ele acreditava estar.

3. a. O caminho para trás através da *ratio* que se impôs a Derrida tem, finalmente, de pôr diante dos olhos o seu pôr fora de vigor de qualquer padrão [*Maßgabe*]⁴⁰ – seguindo a sequência do pensar, surgirá, à partida, o seu momento mundano. Depois de a suposição mundana de uma alma ter sido já removida, o significado paradigmático da divindade, tal como o Ocidente o conhece, está prestes à dissolução. Depois do empurrão para a submodernidade, já não se pode ligar ao “Último Deus” de Heidegger. Aí já não se precisa de nenhum Deus salvador, mas uma religiosidade da comunicação submoderna encontra a sua linguagem – isto de modo nenhum como o rema-

³⁷ “Fors”, p. 46.

³⁸ “Fors”, p. 54.

³⁹ “Moi – la psychoanalyse”, in *Les fantômes de la psychanalyse. Confrontation* 8 (1982), pp. 145-158, aqui p. 157.

⁴⁰ *N. do T.*: O termo *Maßgabe*, aqui traduzido por *padrão*, corresponde, para Boeder, à *destinação* [*Bestimmung*] da expressão heideggeriana: “a destinação da coisa do pensar” [*Die Bestimmung der Sache des Denkens*]. Assim, neste contexto, se a sequência 1 aborda o *terminus* da “coisa”, em Derrida, segundo o seu significado linguístico (1a), mundano (1b) e histórico (1c); e se a sequência 2 aborda o *terminus* do “pensar submoderno” de Derrida segundo o seu significado histórico (2a), linguístico (2b) e mundano (2c), trata-se agora, na sequência 3, de abordar o pensar de Derrida de acordo com o *terminus* do seu “padrão” ou da sua “destinação”, encontrando o seu *significado paradigmático* (*maßgebliche Bedeutung*) numa significação primeiramente mundana (3a), depois histórica (3b) e, finalmente, linguística (3c).

nescente da religião que existiu historicamente; Derrida não permite nenhum “senhor”, mas requer explicitamente “a subversão de todo e qualquer reino”⁴¹.

Como introduz ele a sua religiosidade? Com uma “configuration”, para ele não habitual, de escritos – designadamente *Passions*, *Sauf le nom*, *Khôra*. Em cada um, trata-se do “nome” – não de um Deus, mas “do nome”⁴². À partida, do nome do “*mysterium*” de uma comunidade – trata-se da *compassion*, para ela constitutiva, dos seus membros. “Há aí um segredo”⁴³ – para além do velamento e desvelamento, porque sem referência à fenomenalidade. “O inesgotável *Unheimliche*”⁴⁴ revela-se não como palavra, mas antes como “não resposta absoluta”⁴⁵, não permitindo assim também qualquer *reddere rationem*. Não pode ser de nenhum modo trazido à compaixão – mantém-se distante, neutralizado. No entanto, “não se pode não o respeitar, quer se queira quer não, quer se saiba quer não”⁴⁶. Ele surge no encontro do outro despojado de si-mesmo (*des selbst-losen Anderen*) com o outro. “Se houver dever, não deveria ele consistir precisamente em não dever, em dever sem dever, em não dever dever? Em não dever agir “conforme o dever”⁴⁷. Tal necessidade é apagada – mesmo quando Derrida aponta para as “consequências éticas e políticas” do desaparecimento de qualquer vinculação. O conceito normativo põe meramente uma regra “que se conhece, mas em que não se se detém”⁴⁸. Aquilo que se deve ao outro é *responsiveness* – “uma palavra preciosa” sem correspondência em francês⁴⁹.

No entanto, quem são os *religiosi* de Derrida? Que faziam os anteriores? Celebravam, como comunidade, a eucaristia. “Mas, na sua “retórica do canibalismo”, não conheciam quaisquer vegetarianos”⁵⁰. É escusado entrar na acusação de um canibalismo. Seria um equívoco supor nas expressões submodernas uma qualquer base de vergonha ou mesmo de timidez. Tal base está desintegrada sob a pergunta aventada: porque não?, em vez de: porquê?.

Derrida vai ao encontro das ofertas dos seus, que são aliás em número de doze, com uma emoção “oblíqua”⁵¹. Pois todos eles partilham o segredo

⁴¹ “Différance”, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp. 1-29, aqui p. 22 [trad. port.: *Margens da filosofia*, trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Porto, Rés, s.d., p. 58].

⁴² *Sauf le nom*, p. 61.

⁴³ *Passions*, p. 56.

⁴⁴ *Passions*, p. 61.

⁴⁵ *Passions*, p. 62.

⁴⁶ *Passions*, p. 63.

⁴⁷ *Khôra*, Paris, 1993, p. 2.

⁴⁸ *Passions*, p. 24.

⁴⁹ *Passions*, p. 37.

⁵⁰ *Passions*, pp. 45-46.

⁵¹ *Passions*, p. 45.

do vazio. Trata-se aí, contudo, de afugentar o fantasma do Deus cristão e da sua imitação – para escapar do “impasse logocêntrico da domesticidade europeia”⁵². “Deus, como outro nome do desejo, trata (os seus) no deserto com ateísmo radical”⁵³. Derrida abre assim a teologia negativa a “uma política futura”⁵⁴ – com o seu sentido para a saudação “salve – *salut*, bom dia e *adieu*”⁵⁵. Dedicado ao “desconhecido inconcebível”.

Só uma religião tem a submodernidade de excluir: a da herança imperial ou da tradição cristã da violência. O seu “em nome do Senhor” era transportado pela “loucura pura da fé pura”⁵⁶. Para ele, é válido: “A possibilidade do mal radical destrói e institui ao mesmo tempo o religioso” (§ 51). A fé nele cria uma “violência contra si mesma”, assegura-a através da “auto-imunização”. De um modo semelhante à “cripta” psicótica.

Dela diferencia Derrida a *khora* de amanhã, igualmente “sem solo”, o vazio originário. “É um lugar único, é o Um sem nome. *Dá lugar, talvez*, mas sem a menor generosidade”⁵⁷. De modo nenhum por graça. Aí “nem sequer é prometido que se espalhem as cinzas”. O silêncio “em que a *khora* parece chamar o seu nome” não conhece qualquer necessidade inicial. Aqui nada é devido – nem a um uso, nem sequer a um Deus. Pois o “totalmente outro” é alguém que é qualquer um – comunicativamente. Ele pode interperlar cada outro, mas não pode excluir ninguém. Aqui não haverá qualquer juízo.

3 b. A desintegração do padrão religioso aprofunda-se até ao seu momento histórico – também aqui próprio da filosofia. Derrida segue a suposição de Heidegger de que ela foi “onto-teo-logia”. Este interpretou a sua historicidade a partir de um envio [*Schicken*] que desponta na subtracção [*Entzug*] e retraimento [*Vorenthalt*] do ser. Mais precisamente, este revela-se na diferença que a essência da técnica faz na essência do homem. Mas, para Derrida, esta interpretação a partir de uma efectividade escatológica ou apocalíptica, com o empurrão para a submodernidade, tornou-se sem solo. O ficar de fora do outro mundo do mortal é, para ele, des-efectivado.

O não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*] remete-o para um estar-encoberto e para um albergar de uma essência diferente. Tal já o descobrimento da cripta e da sua origem já não “psíquica”, mas maquinal, permite reconhecer. Lá foi escondido algo completamente sem “destino” [*Geschick*];

⁵² *Sauf le nom*, p. 100.

⁵³ *Sauf le nom*, p. 103.

⁵⁴ *Khôra*, p. 2.

⁵⁵ *Khôra*, p. 3.

⁵⁶ “Foit et savoir – les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison”, in: Jacques Derrida e Gianni Vattimo (ed.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 9-86; aqui: p. 85 (§ 50). [trad. port. Jaques Derrida e Gianni Vattimo, *A religião*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d’Água, 1997, p. 92].

⁵⁷ “Foi et savoir”, p. 86 (§ 52) [trad. port., p. 93].

e onde? Num “passado que nunca foi actual”. A isso responde não qualquer meditação [*Besinnung*], mas a reflexão [*Reflexion*] do analítico sobre um desejo escondido. Escondido onde? Naquilo que moveu o pensar “árquico” da filosofia – a sua visão dos “primeiros fundamentos e causas”.

Derrida concorda inteiramente com a suposição heideggeriana de que, para a metafísica, por toda a parte se tratou do “ser do ente” – da sua “diferença” [*Differenz*] que, no entanto, obstruiu a diferença mais originária do próprio ser. Aparentemente, Derrida segue o seu traçado até um pensar mais originário, mesmo “pré-originário”, na medida em que também despede o “diferir originário” [*Austrag*] do “ser mesmo” a favor da diferença enquanto tal ou do processo de mero diferir. Queria assim fazer escorregar o pensamento do seu predecessor.

Ele supõe, simulando o gesto do pensar heideggeriano: “O desdobramento da *différance* talvez não seja apenas a verdade do ser ou da epocalidade do ser. Talvez seja necessário tentar pensar este pensamento inaudito, este sulcamento silencioso: que a história do ser, cujo pensamento compromete o logos grego-ocidental, ... não é ela própria mais do que uma época do *diapherein*”⁵⁸ – uma entre outras, de tal modo que a singularidade heideggeriana da história do ser é removida; des-limitada numa pluralidade incontida de histórias sem padrão. Que deve ser inaudito neste afundar-se no entendimento quotidiano – protegido por um “talvez”? Prosseguindo: “Uma vez que o ser jamais teve “sentido”, jamais foi pensado ou dito como tal senão dissimulando-se no ente, a *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica”. Também aqui emerge o desejo de minar o pensamento do mestre, que perseguia com o pensamento “o mais antigo do antigo”. Mas agora completamente des-efectivado – livre de destino. “É a essa idade idade que se pode chamar jogo do rasto. De um rasto que já não pertence ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser”⁵⁹. É a isso que se chama “continuar a pensar”, mas com o simples entendimento.

3. c. Mas como inaugurou Derrida toda a figura das suas reflexões? “Parto, pois, estrategicamente, do lugar e do tempo em que “nós” estamos, ainda que, em última instância, a minha abertura não seja justificável”⁶⁰. Numa área do falar que, enquanto submoderna, tem de ser aberta a partir do outro. Talvez metodicamente? Já Heidegger tinha desmascarado uma tal sugestão como um “perseguir”. Mas, pelo menos, como proceder “estrategicamente”? Com a intenção de retirar o solo ao padrão também na sua última versão, na sua versão linguística.

⁵⁸ “*Différance*”, p. 23 [trad. port., p. 59].

⁵⁹ [trad. port., p. 60].

⁶⁰ “*Différance*”, p. 7 [trad. port., p. 34].

A *différance* – este antípoda do conceito de outrora, que se determina pela diferenciação nele mesmo; “não houve nunca, não haverá jamais uma palavra única, um nome-mestre”⁶¹ – atribuído por um pensador-mestre antigo ou moderno. O seu vazio de determinidade permite sempre apenas uma pluralidade de nomes. Aqui, já nem sequer se anuncia o nada como pre-nome do ser, para não falar de uma experiência de expropriação – em vez disso, a emancipação da repressão de há muito daquilo que permanece sem solo: uma *destinerrance*. Uma errância que finalmente se solta do destino da história.

Isto depois do golpe não apenas contra o *principium rationis*, mas também ainda contra o *principium contradictionis e identitatis*, ou seja, até contra a possibilidade do tradicional privilégio da presencialidade; contra a sua fortificação do carácter de padrão do λόγος ou, mais precisamente, da declaração ou ἀποφασίς que tem de ser verdadeira ou falsa. A universalidade do estado de coisas, captada axiomáticamente, designadamente “isto e aquilo é atribuído a isto ou aquilo, nesta ou naquela perspectiva”, era válida, desde há muito, como um princípio inabalável. O seu carácter decidido fundou a força persuasora do saber e, por último, da ciência. Na submodernidade, no entanto, já não se pode manter a prioridade do seu reconhecimento daquilo que se estabelece fixamente em relação a tudo o mais que se diz.

Acusou-se Derrida de se ter espraído em associações, mas de nisso ter esquecido que só representações delimitadas eram associáveis. Mas ele dissolveu ou fez escorregar a sua identidade – ao longo de evocações cuja interpretação, por sua vez, desregula.

Regressemos do juízo – não para o conceito, mas para os nomes. Derrida reflecte não apenas a sua pluralidade de interpretações, mas antes a infinita pluralidade de nomes daquilo que de cada vez está em discussão. Contudo, esta brota da mencionada *différance*. Ela ultrapassa até a função diferenciadora da linguagem, observada por Saussure. Já aí independente do sujeito falante. Mas aqui é suportada pela intercorporeidade da comunicação submoderna. Neste elemento, está dissolvida a herança de um pensamento autónomo. Ele é des-animado e, assim, também o é o trazer-à-manifestação daquilo que na vocalização é pensado. Assim desvinculados, a atenção dirige-se aos fonemas, tal como morreram nos signos escritos. A isso dedica-se tanto a *Grammatologie* como *L'écriture et la différence* de Derrida. Ambas visadas como um destronamento do λόγος.

Mas porque regredir do que é vocalizado para o escrito? Separado do pensamento de uma alma, daquilo que por ela é visado, este possibilita uma interpretação como rasto – não daquilo que é pensado, mas de um desejo no

⁶¹ “Différance”, p. 28 [trad. port., p. 68].

“querer dizer”. Aí até o vazio fala – nos intervalos do falar que interrompem o *continuum* da sequência de signos.

A *différance* não permite qualquer explicação de um nome singular – para não falar da sua coisa. Ela não é “nem uma palavra nem um conceito, e pareceu-me ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado”⁶² – sítio dos rastros de um desejo cuja satisfação é sempre de novo adiada; “suspendendo-se a consumação e a satisfação do “desejo” ou da “vontade”, ela é efectivada de um modo que lhe anula ou tempera o efeito”⁶³. Trata-se então sobretudo de repressões às quais é sempre já próprio um apagar de rastros. Os signos são liquefeitos na dissolução da sua remissão a uma presença [*Präsenz*] definida. Assim, eles já só indicam ao desvanecerem-se.

Para além disso, o desejo conhece ainda mais uma referência à presença [*Präsenz*] impossível. Isto num gastar-se sem reservas que, como vizinho do prazer sexual, atesta o impulso de morte. Este toca o puro e simplesmente ilógico, aquilo que, em geral, é o primeiramente reprimido. No entanto, também este se pode fingir – por exemplo, com a representação da namorada cremada cujas cinzas o logodédalo mistura no seu chá matinal⁶⁴. Seria esta lida com a morte o fim de jogo de Derrida? Se fosse assim, tal permaneceria privado, e não deixaria rasto do pensar-de-outro-modo, para não falar do ser-de-outro-modo dos submodernos.

A isso corresponde uma filosofia que, quando não aprofunda as heranças de Merleau-Ponty e de Foucault, desloca-as. Nas relações que são próprias aos outros enquanto tais, elas requerem “mais justiça”. Mas onde? No muito que, de cada vez, lhes parece ser “relevante”: nas “leis relativas ao ensino e à prática das línguas, na legitimação dos cânones, na utilização militar da investigação científica, no aborto, na eutanásia, nos problemas da enxertia de órgãos, na geração extra-uterina, na *bio-engineering*, na experimentação médica, no tratamento social da SIDA, nas macro ou micro-políticas da droga, nos sem-abrigo” – e, com algo característico do entendimento de Derrida – “etc., sem esquecer, claro está, o tratamento do que se chama a vida animal, a enorme questão dita da animalidade”⁶⁵ – tanto mais enorme quanto a humanidade do homem, anteriormente muito pensada, se desvanece no indeterminado. Democratizada, a filosofia apropria-se da conglomeração daquilo que, antes dela, a “literatura” hodierna dá a pensar àqueles que já só são apenas hodiernos, aos “efémeros”. No seu fim de jogo que não quer terminar. Já não conseguem partir. Mas porquê?

Depois do caminho através da sequência regressiva de termos da *ratio* derridiana, pode-se aspirar a chegar ao fim que lhe é próprio: o regresso

⁶² “Différance”, p. 7 [trad. port., p. 34].

⁶³ “Différance”, p. 8 [trad. port., p. 35].

⁶⁴ *Feu la cendre*, p. 60.

⁶⁵ *Force de loi*, p. 63 [trad. port.: p. 48].

desde o começo na *différance* até à proclamação da liberdade dos desejos submodernos. Aí, aquela condição é facilmente esquecida: a eliminação do privilégio da *présence*. Não como se nisso permanecesse algo para investigar. Trata-se antes de medir aquilo que está em causa com a recriminação de Derrida em relação ao “logocentrismo” da tradição. Será talvez para a criticar? Mas não seria isso néscio, depois de a consideração logotectónica se ter empenhado em destacar também as posições da submodernidade, como já fizera com as da modernidade, no seu direito, enquanto diferenciações que são precisas numa esfera do pensar? A partir das tarefas próprias de cada qual, limitadas ao respectivo campo de visão.

Clarifiquemos isto ainda na interpretação por Heidegger da presencialidade [*Anwesenheit*] e na reflexão por Derrida da *présence*.

Afirmemos assim – *salva reverentia* – que a tese de que em toda a metafísica, juntamente com as suas ramificações, o sentido do ser é “presença” nem remonta para além da modernidade, nem vai além dela. Porquê?

Em toda a meditação sobre a história, Heidegger não pôde chegar à diferenciação das épocas segundo o seu respectivo princípio próprio. A rejeição da metafísica impediu a *epoché* que lhe era apropriada – o retraimento não tanto diante dos seus princípios, mas diante do seu traço epocal fundamental. Nisso não podia ajudar sequer a desesperada intenção de entregar o seu pensar a si mesmo. Desesperada, porque a pergunta heideggeriana “o que é a metafísica?” não podia alcançar o saber que lhe era peculiar. A este contrapunha-se o seu ponto de partida nos chamados fenómenos, particularmente no mundo técnico. Só a partir do reconhecimento daquilo que pela Filosofia Primeira foi consumado, assim como do falecimento por este determinado, se torna claro também que, e como, a modernidade completou as suas tarefas. Com ela, também se afundou o mundo do “ser-aí”.

Que se encontra aí? Apoiemo-nos, com o próprio Heidegger, no dizer grego. Diferentemente do que se passou para ele, surge aí para nós: o sentido primário da presença [*Anwesen*], porque se despede do aparecer [*Erscheinen*], abre-se a partir de um estar junto-de [*Dabei-sein*] que, já no dizer de Homero, só é próprio de um racional. Além disso, o sentido epocal do ser não é apenas a presença, mas, com a mesma dignidade que ela, na Época Média, um ser-dado [*Gegeben-sein*] a partir da superabundância e, na Última Época, um produzir [*Produzieren*] a partir da liberdade. Será que Heidegger descurou isto? De modo nenhum. Foi porque permaneceu rigorosamente nos limites da sua tarefa que aquelas diferenças epocais não se lhe puderam mostrar. É precisamente nisso que ele prova o seu destino.

Regressemos à presença, tal como os gregos a diferenciaram no aparecer – por exemplo, no provérbio citado por Heraclito segundo o qual alguém, estando presente, está ausente. Que quer dizer isso? Só a presença com a

razão o torna apto a ser testemunha e, assim, a ser capaz de dar e também de receber um λόγος.

Na σοφία desta Época não se trata primeiramente, no entanto, do saber distinto que se baseia na presencialidade a tudo – assim a vocação das musas e do vidente –, mas antes da autorização, que cresce a partir daí, para tomar conta das relações jurídicas – começando pela igualdade dos lotes do domínio sobre tudo. Revela-se aí o privilégio do pai dos deuses e dos homens. Enquanto tal, ele não é apenas senhor, ἄναξ, mas também ἄρχων, o iniciador que, de acordo com o seu mérito no que toca ao império do direito, tem a última palavra. Reclama-se aí não apenas uma razão que vê como é, como será e como foi antes, mas, em última instância, uma deliberação [*Bedacht-samkeit*] que considera o que é melhor e decide. Através desta, ele ensina aos mortais aquilo que deve ser aprendido a partir do seu sofrimento – designadamente o pensar⁶⁶. Manifestamente, com uma diferenciação em relação àquele pensar que é exercido desde criança. Qual?

A consideração conclusiva daquilo que é melhor requer de qualquer agir um olhar prévio para a sua completude. Contudo, completo, e não apenas terminado, só pode ser aquilo que é do modo como tem de ser. O seu brilho ou o belo, na visão grega, já não está na mão do agente. Pois ele deve-lhe antes ser dado como dádiva de uma σοφία. Mas esta sabe, antes de tudo, “como não tem de ser” – aquilo que é inalcançável a uma interpretação da φύσις ou da essência daquilo que aparece.

Enquanto a filosofia via o “como tem de ser” confirmado no κόσμος daquilo que aparece, trazendo-o até ao conceito enquanto todo da “natureza física e espiritual”, a σοφία anterior não pode de todo apoiar-se numa “natureza que tende para encobrir-se” para o carácter vincutivo do “como não tem de ser”. O seu carácter decisivo repousa naquilo que já sempre se estabeleceu no costume. A sua indicação [*Weisung*] permitiu a um poderoso tornar-se “pai dos deuses e dos homens”, ao quebrar e submeter, tanto com inteligência como com violência, o domínio de violência dos seus antepassados⁶⁷. Pois diferenciou a origem da violência, que nunca pode ser reconhecida, do fundamento do direito. É precisamente esta diferença que é confiada à razão. Mais precisamente, a diferença polémica entre ἄλογον e λόγος.

O fundamento para que a “presença” determinasse o sentido do ser, na primeira Época da nossa história, é transparente; não foi nenhum destino que se encobre. Que ela se pudesse converter na modernidade, não é menos inteligível – mas só na actualidade que for excêntrica em relação às posições submodernas. Isto remetendo para as figuras epocais da sabedoria, que não querem ser compreendidas como poéticas ou religiosas ou fantasiadas. Também estas, com o seu dizer, foram, de cada vez, excêntricas em relação ao

⁶⁶ Cf. Ésquilo, *Agamemnon*, ed. J. D. Denniston und D. Page, Oxford 1960, 176.

⁶⁷ Cf. Hesíodo, *Theogony*, ed. West, 453 ss.

tipo de pensar do quotidiano. Porquê? Porque cada uma delas requer uma diferenciação do homem em relação a si mesmo – isto explicitamente com uma diferenciação do pensar e, assim, da razão. Na determinação recíproca de Derrida entre democracia e literatura, esta diferenciação desvaneceu-se inteiramente.

A reflexão an-árquica tem de, em última instância, eliminar o “privilégio da actualidade” porque este era próprio de uma palavra autorizada para a indicação. Dizer como não tem de ser recebe a sua autorização a partir de uma ultrapassagem que foi consumada – de uma ultrapassagem não da violência em geral⁶⁸, mas de uma violência que não presta contas, de uma violência muda. Esta não consegue nem dar um λόγος, nem recebê-lo. λόγος ou *ratio* quer dizer: uma relação fechada de *termini* que são ganhos através da diferenciação. Daí que este λόγος seja uma essência crítica antes ainda de ser “colector”⁶⁹. Quando ele já não dominar, não faltará de modo nenhum o falar, mas uma diferenciação da linguagem em relação à palavra que, no sentido do direito, é indicadora.

Por causa desta, deve-se partir da diferença que ela faz em relação ao falar, em relação ao seu temporalizar e espacializar. As palavras servidas por aquilo que é lógico furtam-no à originariedade do tempo e dos seus éxtases, em particular ao *futurum*. Não é por acaso que este permanece, para a gramática homérica, de pouco significado em relação às modalidades. Se, depois, a tradição filosófica da Primeira Época não pensa em direcção à eternidade, mas a partir dela – para repartir o tempo, que já é sempre parte, κατὰ κόσμον ou *ordine* –, isso é assim a partir da inspecção daquilo que aparece em referência à sua “natureza”, ou seja, a partir da fundação do saber. Ao invés, Heidegger tornou válido, com a modernidade, o horizonte de tempo do ser-aí radicalmente finito e o futuro que, para este ser-aí, é prioritário; assim, já tinha despedido a intenção de uma fundação do saber na presencialidade da razão.

E Derrida? A sua eliminação do privilégio da presença [*Präsenz*] já não conhece a diferença do pensar meditativo [*besinnlichen Denkens*] em relação ao técnico, ou mesmo ao metafísico, porque se atribuiu uma origem a partir da intercorporeidade ou, mais precisamente, a partir do desejo e do seu “diferir”. Mas, mesmo aí, ele não se pode libertar da tripartição do tempo “teo-

⁶⁸ N. do T.: O termo *violência* traduz aqui a palavra alemã *Gewalt*, a qual abarca também o sentido de uma potência ordenadora, ou de um “poder constituinte” (*verfassungsgebende Gewalt*), que esteja na origem da ordem jurídica. Embora tenhamos optado por manter sempre a tradução de *Gewalt* por *violência*, para não perturbar a coerência do texto, importa ter aqui em conta esta sua abrangência de significado, a qual permite a Boeder aludir à ultrapassagem não da “violência em geral” (*Gewalt überhaupt*), mas apenas de uma “violência que não presta contas” (*rechenschaftslose Gewalt*), determinando esta especificamente pela sua irracionalidade.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 207.

reticamente” determinada – de uma aparente obviedade, justamente depois de a história ter entrado em ruptura. Surge então à vista não o “era”, o tempo que passa, mas o tempo que prossegue do quotidiano submoderno. Mas as palavras da σοφία não estão ligadas ao tempo deste quotidiano, que está reduzido ao hiato de um adiamento da satisfação ou da sua impossibilidade. Em vez disso, para elas é válida a simples diferenciação entre o que está completo e aquilo que está para completar. Só aquilo que é incompletável pode degenerar como passado. Não aquilo que é o sido [*das Gewesene*] da filosofia.

E a actualidade da σοφία? Aparentemente, já não tem nenhuma – a não ser como algo distante, tal como é desempoeirado e marcado pela historiografia. Só separado do vizinho submoderno pode o nosso pensar assumir a orientação para aquela – designadamente, “para a sua actualidade”. Mas tal significa, à partida: não em direcção ao futuro, que nunca chega, da justiça submoderna, juntamente com tudo aquilo que para ela é desejável. Antes, em direcção ao construir da filosofia, que veio a ser – em relação às figuras epocais das suas *rationes*, tal como são respectivamente um todo fechado a partir da razão natural, mundana e conceptual.

Mas para quê um tal empreendimento não apenas estranho, mas inimaginável para o pensar hodierno? Aquilo que foi consumado na história da filosofia permite exercer aquele diferenciar que – pensando com Aristóteles – foi baseado primeiramente não na presença e na possibilidade de decidir o “como é”, mas num louvar ou num censurar decididos. Ou seja, “críticos” desde o seu fundamento.

A tectónica da filosofia que veio a ser tem, por seu lado, a sua conjuntura em trazer à luz as figuras da sabedoria da nossa tradição, pela primeira vez, na sua associação “logo-TECTÓNICA”. Cada uma segundo o que é a partir do seu direito próprio. Cada uma ajudando ao reconhecimento das outras. Isso não era preciso enquanto o pensamento de uma diferenciação do homem em relação a si – a quintessência da σοφία – foi sustentada ainda pela modernidade apocalíptica. Com a submodernidade, também esta foi afastada num significado paradigmático. Precisamente por isso, o respeito para com o “mais antigo do antigo” pôde realizar a viragem para ver o deixar-saber com o carácter decisivo inicial do “como não tem de ser”. Diferenciando-o do “como tem de ser” da filosofia, na medida em que permanece ligado ao “como é”.

Nem o nada nadificador de Heidegger, nem sequer o vazio esvaziador de Derrida, movem para uma tal tomada de direcção do pensar. Derrida excluiu-a em sentido próprio. As suas estratégias passam ao largo disso. Mas a reprimida diferenciação da presença permanece nas suas costas. Diante de si, só tem o isolado “como não é”. Os seus jogos de desconstrução com a

filosofia. Eles são, de facto, infinitos; mas enterram-se numa “literatura” e “democracia” efémeras.

No entanto, mesmo na sua recusa do λόγος, o próprio pensar permanece passível de ser “logotectonicamente” aberto. Pois o λόγος conseguiu manter-se afastado da “justiça” da religiosidade submoderna do “outro”. Q. E. D.: *quod erat demonstrandum*.
