

## Considerações sobre “posições” de Derrida

### 1. Uma an-arquitetura

Em seu *Humanismo do outro homem*, Emmanuel Lévinas criva o termo *an-arquia* para designar não uma teoria política, mas uma teoria do conhecimento, uma ausência de *arché* que seria fundamental a um pensamento ético: uma não-orientação na qual o sentido é o “completamente outro”. Rompendo-se com a temporalidade do presente e da presença, do passado como origem e do futuro como *telos*, a razão deixa de ser uma *arqueologia*. Como pretendo mostrar, se há alguma forma de “objeto” na desconstrução, este seria o *rastro* e, neste sentido, uma desconstrução não pode propor nem supor nenhuma *arché* e, por isso, apresentar uma *arquitetura*.

A dificuldade de se compreender a obra de Derrida segundo uma arquitetura clássica é tamanha que o próprio teria definido esta sua “estranha geometria” do seguinte modo: “Seria impossível, pois, fornecer uma representação linear, dedutiva, da organização interna dessas obras, que correspondesse a alguma ‘ordem das razões’”<sup>1</sup>. Henri Ronse, em “Implicações”, primeira entrevista da obra *Posições*, inicia questionando se, na obra derridiana, o *deslocamento* formaria um sistema. A resposta de Derrida é emblemática: “Eles [seus livros], de fato, formam um certo sistema, aberto – em algum lugar – a algum recurso indecível que o coloca em movimento, mas antes como *deslocamento* e deslocamento de uma *questão*...”<sup>2</sup>. E Ronse insiste: “E, entretanto, esses livros não formam um único Livro...”. Derrida replica:

---

\* Professor do curso de Especialização em Filosofia Contemporânea da PUC-Rio.

1 Derrida, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 10.

2 *Idem*, p. 9.

Não. Naquilo que você chama de “meus livros”, o que está sobretudo colocado em questão é a unidade do livro e a unidade “livro”, considerada como uma perfeita totalidade, com todas as implicações de tal conceito. E você sabe que elas envolvem, de uma maneira ou de outra, toda a nossa cultura. No momento em que uma tal clausura se *delimita*, como poderia alguém ousar continuar afirmando-se como autor de livros, qualquer que seja seu número: um, dois ou três? Trata-se unicamente, sob esses diferentes títulos, de uma “operação” textual, se assim se pode dizer, única e diferenciada, cujo movimento inacabado não se atribui qualquer começo absoluto [e, portanto, qualquer *arquia*] e que, inteiramente consumada na leitura de outros textos, não remete, entretanto, de certa maneira, senão à sua própria escrita.<sup>3</sup>

A este fato soma-se a impossibilidade de se esquematizar cronologicamente suas três primeiras obras, que foram publicadas em 1967 e escritas quase concomitantemente, pois elas entrelaçam-se, copulam, remetem uma à outra, não sendo possível distinguir, nem mesmo em sua obra, um “primeiro livro”. *Há livros*; livros de toda uma *fase* ou toda uma *face* de seus textos e é por isso que “é preciso, sobretudo, ler e reler aqueles autores nos rastros dos quais eu escrevo, aqueles ‘livros’ em cujas margens e entrelinhas eu desenho e decifro um texto que é, ao mesmo tempo, muito semelhante e completamente outro”<sup>4</sup>.

Mas, então, por onde *começar* uma leitura desconstrutiva? Derrida responde que se pode tomar *Gramatologia* como um longo ensaio composto de duas partes no meio da qual se poderia inserir *A escritura e a diferença*. Do mesmo modo, poder-se-ia tomar *A escritura e a diferença* como um prefácio e uma conclusão à *Gramatologia*. Isso sem entrar nos méritos de *A voz e o fenômeno*, que poderia ser anexado como uma longa nota a qualquer uma das duas outras obras. Mas objeta que, devido ao seu conteúdo, “em uma arquitetura filosófica clássica” este último livro viria em primeiro lugar. Ronse desilude-se com o labirinto no qual o filósofo o encerrara, e Derrida explica:

Todos esses textos, que são, provavelmente, o prefácio interminável a um outro texto que eu gostaria de ter, um dia, a força de escrever, ou ainda a epígrafe a um outro que eu não teria nunca a audácia de escrever, nada mais fazem, na verdade,

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 9-10.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 10. Epígrafe esta que cito: “Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e à última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc.” (Husserl, E. *Idées...I*, *apud*. Derrida, J. *A Voz e o Fenômeno*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994, p. 7.).

do que comentar aquela frase, sobre um labirinto de inscrições, que está na epígrafe de *A voz e o fenômeno*.<sup>5</sup>

Diante desta impossibilidade, resta ao entrevistador a tentativa de tematizar o *estilo*, pois o que impressiona em um pensamento como este é a dificuldade de situar o estilo de seu comentário e definir o estatuto de seu discurso. Isto porque o filósofo esforça-se para se manter *no limite* do discurso filosófico, o que somente é possível através *duplo gesto* que comporta os dois momentos da atividade desconstrutiva, a saber, a *inversão* e o *deslocamento*. Na inversão, tudo aquilo que foi recalcado, reprimido, abafado ou marginalizado pela filosofia é enfatizado e, deste modo, dá-se em um primeiro momento um olhar especial à escrita, ao significativo, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido pela tradição filosófica: a fala, o falo, a razão, o significado e assim por diante. No entanto, o que a desconstrução almeja mesmo é efetuar um deslocamento das oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. Assim, se há antes uma certa “aposta” no feminino, na escritura ou em qualquer um dos pólos esmagados pela tradição, isso se dá em razão deste pólo ser justamente a possibilidade de se romper com a própria polaridade.

O que Derrida chama de feminino, por exemplo, está para-além da mulher, está para além da distinção sexual homem-mulher: é o fim da distinção polar e a abertura para uma pluralidade de sexualidades. Enquanto se permanecer preso a um discurso classificatório, seja nos discursos machistas dos heterossexuais masculinos ou nos discursos libertários das feministas ou dos homossexuais, ainda assim se estará insistindo em divisões dualistas tais como a metafísica tradicional sempre impôs. Sob este prisma, o feminino não é “a mulher”, mas sim a possibilidade de se lidar com a ausência da verdade fálica e masculina; é a possibilidade do desconhecido e do novo e, por isso, a chance de se pensar para-além de qualquer classificação sexual, seja hetero, homo, trans, metro ou mesmo panssexual. Insistindo no exemplo do feminino como fim da distinção sexual, a coisa nunca é tão simples como parece, pois Derrida é criticado por alguns “movimentos” pelo fato de não defendê-los irrestritamente. De fato, o filósofo apóia qualquer movimento das “minorias” até o ponto em que ele se torne realmente um movimento, pois aí sim já deve ser alvo de suspeita, logo, de desconstrução (o que quer dizer que só se deve apoiar uma *posição* e nunca uma tomada de *partido*, pois quando uma posição se torna um “partido” ela já está se fazendo representar nos mesmos moldes do “opressor” que tanto fora combatido pelo recém-formado “partido”).

5 Derrida, J. *Posições*, pp. 11-12.

É nesse sentido que a desconstrução só é possível através de tomadas de posições, de um posicionamento frente aos fatos, aos textos, momentânea e singularmente.

## 2. Um pensamento que nada-quer-dizer

O *deslocamento* da desconstrução se dá quando, ao mesmo tempo, se respeita e se desordena a “ordem interna” de um texto e, por conseguinte, desconstruir a filosofia seria “pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior” e, ao mesmo tempo, “a partir de certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar”<sup>6</sup>. Mas um trabalho como este não pode ser guiado por um desejo de ultrapassar a metafísica, já que, para o filósofo, nada morre, não sendo possível decretar nenhuma espécie de “fim”. Contudo, há uma certa *transgressão* da metafísica, o que não deve ser pensado de modo algum como uma instalação em um “além da metafísica”, muito menos em um “além da linguagem”, pois “mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós utilizamo-nos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio”<sup>7</sup>. O tipo de transgressão que faz justiça ao próprio movimento interno do pensamento, a desconstrução, só se dá *no interior* mesmo do pensamento e não em um “fora”, pois nunca se poderá habitar outro lugar senão o da linguagem, e é por essa razão que este tipo de transgressão implica somente o fato de o *limite* ou as *margens* do pensamento estarem sempre em movimento.

De acordo com a “definição” que encontro para isto que Derrida tenta, de diversos modos, enunciar, “o ‘pensamento-que-nada-quer-dizer’, que excede – interrogando-os – o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como o pensamento que não está certo quanto à oposição entre o fora e o dentro”<sup>8</sup>. É por este motivo que este pensamento, *que não pode querer dizer nada*, é sempre um pensamento que se situa *às margens*: impossibilitado e impossibilizante de qualquer situação fundamental ou centralizadora: sempre marginal. Tal é a razão de Derrida nunca ter apontado a um “grafocentrismo”, oposto ao tão denunciado

---

6 *Idem*, p. 13.

7 *Idem*, pp. 18-19.

8 *Idem*, p. 19.

por ele logocentrismo. Na desconstrução não há centrismo, seja ele qual for. E, para isso, é necessário que “a escrita literalmente não-queira-nada-dizer”. Para Derrida, isso não significa (se é que isso *signifique*) que a escrita seja *absurda*, longe disso, “simplesmente ela se tenta, ela se tende, ela tenta deter-se no ponto de esgotamento do querer-dizer”. E prossegue:

Arriscar-se a nada-querer-dizer é entrar no *jogo* [grifo meu] e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças. (...) É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer que possa simplesmente se entender [e ouvir], que seja simplesmente questão de entendimento [e de escuta]. Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo, como você pode observar, até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse “nada-querer-dizer”, não é, você haverá de concordar, um exercício tranqüilizante.<sup>9</sup>

Como se pode supor, a filosofia não pode se resignar a ser um pensamento tranqüilizante, que ofereça “remédios” ou “sombrihas”, para me servir da metáfora do Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*. Aliás, talvez esta seja a postura que alie tanto a metafísica como seu arquiinimigo declarado, o “senso comum”. Através do jagunço, Guimarães Rosa envereda: “Tudo me quieta, me suspende. *Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório* [grifo meu]”<sup>10</sup>. A desconstrução é, por isso, um pensamento de eterna vigília, de uma certa prontidão e, como diz Derrida em *Força de lei*, quase um iluminismo. É um pensamento destranqüilizante e, por essa razão, quase insuportável (e creio que posso até mesmo arriscar a dizer que é um pensamento insuportável: tanto para a filosofia, que literalmente não suporta a desconstrução, como – possivelmente – para os próprios pensadores, que se pretendem “desconstrucionistas” – se é que isso existe). Digo insuportável porque a atitude típica do pensamento é oferecer estas *sombrihas metafísicas*, e, com isso, percebe-se que nossa própria atitude – inclusive a minha, que aqui pretendo assumir uma posição desconstrutiva –, nossa, pertencente a *nós*, seres humanos, é a de buscar sempre as *sombrihas da metafísica*. E Derrida não seria

<sup>9</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>10</sup> Guimarães Rosa, J. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 11.

ingênuo de pensar que há o fora-da-sombrinha, que existiria uma possibilidade de se saltar fora da metafísica. No entanto, pode-se permanecer atento às sombrinhas, aos remédios e, sobretudo, à nossa incansável tentativa de buscar abrigo neste confortante pensamento.

É por isso que “é necessário, pois, que... a escrita literalmente não-queira-nada-dizer”<sup>11</sup>. E, no entanto, que ela, com isso, diga tanto... Mas o que seria esta “escrita”? Isto que, de acordo com Derrida, nada quer dizer? Para Ronse, pode-se distinguir dois sentidos de “escrita” na obra derridiana: o primeiro, o corrente, que opõe a escrita fonética à fala; e o outro, o propriamente desconstrutivo, que, para Ronse seria um “sentido mais radical”, algo como isto que seria a “raiz comum da escrita e da fala”<sup>12</sup>. Em muitas das traduções para o português, optou-se traduzir este termo cunhado por Derrida por *escritura*, para diferenciar-se, assim, da escrita e da fala, para apontar a este aspecto de *escritura* que possibilita ambas. Como muitos tradutores, também optarei doravante pelo termo “escritura” em detrimento de “escrita”, seguindo a maior parte dos livros de Derrida em português. Outra maneira que Derrida apresenta a referir-se a este termo, em *Gramatologia*, é “arquiescritura”, termo este que não vejo repetir-se a não ser nesta obra. E isto, uma vez mais, reforça a opção pela adoção de um mesmo termo, *escritura*, para referir-se a isso que, de certo modo, está envolvido em toda cadeia de *significantes*, ou melhor, de *rastros*. Em muitos de seus textos, Derrida parece ilustrar esta *cadeia de remetimentos* que é a *escritura* através de seus *indecidíveis*, que, por serem quase-conceitos, não suportam nenhuma espécie de conceitualização. Aliás, sempre escapam e escaparão a qualquer tentativa de conceitualização: mas, para exemplificar, são eles *rastro*, *brisura*, *hímen*, *sobrevida*, *espectro*, e *différance*, entre outros – talvez sendo este último um dos *indecidíveis* mais importantes para que se compreenda o que é a proposta desconstrutiva.

### 3. A Différance

Quando, na tão mencionada obra, Ronse pergunta ao filósofo franco-argelino o que significaria este “a” da *différance* e Derrida responde que não sabe se ele *significa*. E explica:

Como se pode notar, esse “a” se escreve ou se lê, mas não se pode ouvir. Eu insisto, sobretudo, no fato de que o discurso (...) sobre essa alteração ou essa agressão gráfica

11 Derrida, J. *Posições*, p. 20.

12 *Idem*, p. 14.

e gramatical implica uma referência irreduzível à intervenção muda de um signo escrito. O particípio presente de o verbo diferir [“différant”], a partir do qual se forma este substantivo, reúne uma configuração de conceitos que eu considero sistemática e irreduzível.<sup>13</sup>

A partir disso, Derrida vai apresentar um quádruplo movimento da *différance*. Segundo ele, “*primeiramente, différence* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, prorrogação, reserva”<sup>14</sup>. E, por conseguinte, este diferimento infinito não pode ser precedido por nenhuma unidade original e indivisa de uma “possibilidade presente”. Ou seja, nos termos filosóficos tradicionais, não há como se pensar nenhum *fundamento*, nenhuma substância – o que afasta, de certo, as infundadas críticas que Derrida, repetindo Heidegger, faria da desconstrução uma Ontologia, substituindo, dessa forma o Ser pela *différance*. Não há origem metafísica, mas, ao contrário, a *différance* não expressa nem o Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, é ao mesmo tempo um *efeito* e aquilo que produz *efeitos*, mas só “existe” enquanto diferimento. É, por isso, uma tentativa de Derrida de conseguir escapar da Metafísica da Presença – ainda tão presente (ao contrário do que gostam de pensar seus especialistas) no discurso heideggeriano.

Além disso, mais que um “conceito econômico”, no sentido freudiano, para Derrida este seria “o” conceito da economia, posto que não há economia sem *différance*. Por isso, “*em segundo lugar*, o movimento da *différance*, na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem”<sup>15</sup>. Deste modo, as oposições clássicas da metafísica (razão/sentidos, natureza/cultura, mente/corpo etc.) têm sua raiz comum no processo econômico da *différance*, raiz esta na qual a própria diferença entre estes pólos se anuncia.

“*Em terceiro lugar*, a *différance* é também a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que (...) são a condição de toda significação e de toda estrutura”<sup>16</sup>. Ou seja, além de ser a raiz das diferenças, ela é também o que produz os efeitos das diferenças, sem que elas estejam de modo algum inscritas em algum lugar, ou sujeito, ou seja lá o que possa ser tomado como substrato ou substância. De acordo com Derrida, esta alternativa

13 *Idem*, p. 14.

14 *Idem*, p. 14.

15 *Idem*, p. 15.

16 *Idem*, p. 15.

que não pode ser compreendida como uma atitude geneticista, nem mesmo estruturalista, torna o próprio “conceito” de *différance* um “efeito” da *différance* – fato este que o levará, mais tarde, a afirmar que “não se trata simplesmente de um conceito”<sup>17</sup>.

Uma outra paragem aqui se torna necessária quando Derrida assume que a noção de *différance* é herdeira de Nietzsche, de Freud e, sobretudo, de Heidegger. “Sim, sobretudo”, diz Derrida<sup>18</sup>. E prossegue: “nada do que eu tento fazer seria possível sem a abertura das questões heideggerianas”. Não podendo entrar aqui mais a fundo no mérito desta questão, atendo-me a ela muito rapidamente, já que se sabe que a própria noção de *différance* seria herdeira da “diferença ontológica” de Heidegger, ou seja, do fato de se pensar filosoficamente a diferença entre o ser e os entes. Na verdade, Derrida vê neste gesto heideggeriano (que diz que o Ser não é de modo algum entificável e que, por isso, permaneceria impensado pela metafísica) de inaugurar sua ontologia através de uma certa “aposta” na diferença uma possibilidade, sim, de se colocar a metafísica em questão – através justamente desta espécie de “diferencialidade” original que não pode ser entificada. É claro que, para Heidegger, isto que foi impensado, talvez e provavelmente por ser impensável, é o que *deve ser* pensado, é a *tarefa do pensamento* que pode nos “salvar” de uma metafísica e nos afastar da *decaência* da impropriedade do desenraizamento.

Talvez seja por esta razão — e creio que por certo é — que Derrida, ao se deparar com estes impasses “fundamentalistas” de Heidegger acaba recorrendo a um “estilo nietzschiano” de pensamento. Ele diz que “talvez seja, pois, preciso — de acordo com um gesto que seria mais nietzschiano do que heideggeriano, ao ir ao extremo desse pensamento da verdade do ser— abrir-se a uma *différance* que não esteja ainda determinada, na língua do Ocidente, como diferença entre o ser e o ente”<sup>19</sup>. Assim, “*em quarto lugar, a différence* nomearia, pois, provisoriamente, esse desdobramento da diferença — em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica”<sup>20</sup>. *Em particular, mas não apenas, nem sobretudo* — neste caso, então, nem sobretudo com relação a Heidegger, mas talvez para esta experiência de pensamento que se possibilita *a partir de Ser e tempo*. Se esta experiência é a desconstrução – e é o que acredito ser – a diferença é que, neste caso, para além do óbvio fato de, em Derrida, não haver nenhuma ontologia, também não há origem. Não há

17 *Idem*, p. 16.

18 *Idem*, p. 16.

19 *Idem*, p. 17.

20 *Idem*, p. 17.

heideggerianismo nem anti-heideggerianismo em Derrida. *Há heranças*. E isso, a meu ver, seria uma herança bem mais marcante da psicanálise e da metafóricidade nietzschiana, da completamente outra alteridade levinasiana, da convocação abraâmica de Kierkegaard e dos cacos históricos benjaminianos do que de um pensamento como este que está preocupado, *sobretudo*, em “corrigir” a inautenticidade, a impropriedade e o nomadismo de um pensamento perdido – talvez, assim, configurando mais uma das grandes tentativas de corrigir o que não deve de modo algum ser corrigido: a errância, o nomadismo, a “umidade”...

#### 4. O deslocamento

Aliás, talvez — e isso é uma hipótese — a possibilidade de se pensar esta “an-arquitetura” da desconstrução deva justamente partir de um pensamento da *différance*. Compreender, tangenciar, ilustrar esta economia é, de fato, pensar a desconstrução. Não é por acaso que este termo é um dos mais recorrentes no léxico derridiano até os dias de hoje. Uma das entrevistas mais importantes de Derrida na sua primeira década de escrita, concedida a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, e que dá título às *Posições*, começa e se desenvolve justo a partir deste “indecidível”.

De acordo com a primeira pergunta da entrevista, Houdebine diz que “nós poderíamos talvez partir dessa ‘palavra’ ou desse ‘conceito’ de *différance*”<sup>21</sup>, “que não é, estritamente, nem uma palavra nem um conceito”, mas que é uma espécie de “feixe” que reuniria as diferentes direções que a pesquisa derridiana teria tomado até então. E, ao contrário do que se poderia supor – e que a este momento não pode causar mais surpresa nos leitores deste pensamento — o fato deste termo não atuar como conceito ou como palavra “não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais ou nominais”<sup>22</sup>, através de uma estranha “lógica” impressa pela marca silenciosa da letra “a”.

Para Derrida, este “feixe” citado por Houdebine nada mais seria que um ponto de “cruzamento histórico e sistemático”, mas não se trataria, portanto, de um feixe como se poderia simplesmente conceber, já que representa a própria *impossibilidade estrutural* de enclausuramento da rede de diferenças, de “traçar-lhe uma margem que seja uma nova marca”. Deste modo,

Não podendo mais se elevar como uma palavra-mestra ou como um conceito-mestre, barrando toda a relação com o teológico, a *différance* encontra-se envolvida

21 *Idem*, p. 45.

22 *Idem*, p. 46.

em um trabalho *que ela põe em movimento* [grifo meu], por meio de uma cadeia de outros “conceitos”, de outras “palavras”, de outras configurações textuais.<sup>23</sup>

E é por essa razão que, de acordo com o filósofo, dever-se-ia insistir nestas “palavras” ou “conceitos” que são postos *em movimento* pela *différance*, como “grama”, “rastros”, “espaçamento”, “brisura”, “*pharmakon*”, “*margin*” etc. Derrida diz que esta lista que apenas indica alguns de seus “indecidíveis”, mas que é, ela mesma, interminável, não tem nem é ela própria nenhuma “clausura taxonômica” – e nem constituiria, muito menos, nenhum léxico “próprio”. Isto devido a fato de que estes quase-conceitos não são de modo algum *átomos*, mas tão-somente “pontos focais de condensação econômica, de locais de passagem obrigatórios para um número bastante grande de marcas, de crises um pouco mais efervescentes”<sup>24</sup>. Além disso, os efeitos destes “pontos focais” também não são de maneira alguma auto-afetivos ou auto-afetáveis: só há *abertura*, uma espécie de constante e infinita “propagação em cadeia”, sempre e a cada vez de uma forma diferente – pseudodefinição esta que acredito ser plenamente “adequável” à noção derridiana de *disseminação*.

Estas reflexões sobre a *différance* nada mais são que formas de se pensar uma “economia geral” da desconstrução, que se constituiria por um *gesto duplo*: isto que ele chama em *La double séance* de “dupla ciência” [*double science*], que, como se viu, trata de se passar por um primeiro momento de *inversão* e um de *deslocamento*. Sobre a inversão metafísica, poder-se-ia desconfiar do fato de Derrida apostar na importância e, mais ainda, na *necessidade* desta inversão – sobretudo devido ao fato de Heidegger ter, poucas décadas antes, acusado Nietzsche de ser *ainda* metafísico por inverter a metafísica. Mas, ao contrário de Heidegger, Derrida vê nesse ato de se “fazer justiça” a esta necessidade de inversão a única maneira de se “reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta”<sup>25</sup>, na qual um dos termos “comanda” ou “ocupa o lugar mais alto” da oposição. É por isso que, em um primeiro momento do duplo gesto, *para se desconstruir a oposição metafísica deve-se inverter a hierarquia*. Passar por cima disso, com o medo de se recair na metafísica, é não se ter em mente o aspecto necessariamente “político” desta atitude, deste “salto” para-além da metafísica; é acreditar em uma *neutralidade* do saber, completamente obsoleta e injusta, que nada mais faz que insistir na manutenção, querendo ou não, desta hierarquia.

23 *Idem*, p. 46.

24 *Idem*, p. 47.

25 *Idem*, p. 48.

Ao falar de um primeiro momento não quero dizer que haja uma anterioridade cronológica da inversão, que prepararia o terreno para um posterior deslocamento. Existe uma necessidade *estrutural* neste duplo gesto de que haja sempre e ao mesmo tempo este duplo movimento, que é um *duplo vínculo*. É por esta razão que não se pode de modo algum exercer *apenas* esta operação. Assim, permanecer-se-ia sempre *no interior* do sistema desconstruído, sem que haja a também necessária *mudança de terreno*.<sup>26</sup>

É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o *afastamento* [grifo meu] entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior.<sup>27</sup>

Antes afirmei que vejo nesta atitude de Derrida uma *herança* de estilo tipicamente nietzschiano. Sobre este “duplo gesto” em Nietzsche, tomo emprestadas as palavras de Roberto Machado:

Não há dúvida de que a transvaloração significa uma desvalorização dos valores dominantes na filosofia e uma valorização dos valores subordinados. Mas ela é muito mais do que isso, ou melhor, isso é apenas um de seus aspectos. (...) Tirar os valores morais do lugar de valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este lugar que foi instituído pela própria moral. O que implica necessariamente *mudar o elemento* [grifo meu] de onde se originam os valores, o princípio de avaliação, a própria maneira de ser de quem avalia.<sup>28</sup>

Ou seja, como Derrida já teria dito antes, este seu “gesto” seria bem mais nietzschiano que heideggeriano.

Sobre estas duas formas de “desconstrução”, ou de *destruição* como Heidegger e Nietzsche chamavam, Derrida já havia apostado em uma “terceira margem” no texto “Os fins do homem”. Aí, Derrida não opõe a “desconstrução

26 Para isso, indico a leitura das primeiras páginas do artigo “Derrida e a escritura”, de Paulo Cesar Duque-estrada, sobretudo o item intitulado “A estratégia desconstrucionista” (Duque-Estrada, P.C. *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. PUC-Rio, Edições Loyola, 2002, pp. 11-15).

27 Derrida, J. *Posições*, 2001, pp. 48-49.

28 Machado, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 88.

heideggeriana” ao movimento que pode ser visto como uma reação ao heideggerianismo e que representaria o estilo dominante na França de 1968, que visaria a “decidir mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e as diferenças absolutas”<sup>29</sup>. Neste caso, a crítica de Derrida a este pensamento do “fora” consiste em afirmar que, com esta atitude, continua-se “habitando mais ingenuamente, mais estreitamente que nunca, o dentro do qual se declara desertar”. Assim, de modo diferente do “autismo” heideggeriano, este tipo de “cegueira” francesa dá-se por não se perceber, algo aparentemente óbvio, que “a simples prática da língua reinstala continuamente o ‘novo’ terreno sobre o solo mais antigo”.

Para fazer aqui ecoarem as palavras de Roberto Machado, ao apontar que, além da inversão, Nietzsche opera uma “mudança de elemento”, como o fato de, após apresentar estas duas “desconstruções”, Derrida diz que ambas não são suficientes para a “mudança de terreno” de que se necessita. Não se deve, por conseguinte, tomar uma das duas opções em detrimento da outra, e sim apostar em *uma nova escrita* que teça e entrelace os dois motivos: ou seja, que inverta e desloque, que aja duplamente. De acordo com Derrida, “o que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente”. E, então, vê-se Nietzsche aparecer como o inaugurador deste estilo. Ou, ao menos como aquele que percebeu a necessidade deste estilo... Tal é a razão que me faz apostar no pensamento de Nietzsche rumo à aprendizagem de uma escrita metafórica e a atenção à necessidade de “estilo” na filosofia.

*“Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural”*<sup>30</sup>.

---

29 Derrida, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991, p. 176.

30 *Idem*, p. 177.