



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
Departamento de Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Letras:
Linguagens e Representações



NIVANA FERREIRA DA SILVA

LÍNGUA E IDENTIDADE DE/EM JACQUES DERRIDA:
rastros de uma escritura otobiográfica

ILHÉUS-BAHIA
2016

NIVANA FERREIRA DA SILVA

LÍNGUA E IDENTIDADE DE/EM JACQUES DERRIDA:
rastros de uma escritura otobiográfica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações, da Universidade Estadual de Santa Cruz, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Letras.

Linha de pesquisa: Língua/linguagem em perspectiva interdisciplinar.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Élide Paulina Ferreira

ILHÉUS-BAHIA
2016

S586

Silva, Nivana Ferreira da.

Língua e identidade de/em Jacques Derrida:
rastros de uma escritura otobiográfica / Nivana
Ferreira da Silva. – Ilhéus, BA: UESC, 2016.
94f.

Orientadora: Élide Paulina Ferreira.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Esta-
dual de Santa Cruz. Programa de Pós-Graduação
em Letras: Linguagens e Representações.
Inclui referências.

1. Linguagens e línguas. 2. Identidade. 3. As-
sinaturas. 4. Escrita. I. Título.

CDD 400

NIVANA FERREIRA DA SILVA

LÍNGUA E IDENTIDADE DE/EM JACQUES DERRIDA:
rastros de uma escritura otobiográfica

Ilhéus, 19/02/2016.

Dr.^a Élide Paulina Ferreira – UESC
(Orientadora)

Dr.^a Érica Luciene Alves de Lima - Unicamp

Dr.^a Zelina Márcia Pereira Beato – UESC

Às minhas tias, Dinalva e Niva, e à memória
que sobrevive.

AGRADECIMENTOS

À professora Élide, por me conduzir pelos caminhos da desconstrução de forma tão sábia e generosa; pela inspiração, pelos textos presenteados e pelas boas conversas. Agradeço os desafios lançados, o incentivo e a confiança, disseminados na sua enorme sensibilidade ao ouvir o outro e ao dizer “sim”. Meu mais sincero reconhecimento!

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, pelo apoio financeiro.

À professora Zelina Beato, pela solicitude, leituras e diálogos. Agradeço a acolhida no grupo de estudos e no estágio docente: pelo conhecimento compartilhado e pelas “desconstruções”.

Ao professor André Mitidieri, pelas leituras e sugestões valiosas, oportunizando que eu conhecesse mais o “espaço biográfico” e as suas possibilidades.

À professora Érica Lima, que gentilmente aceitou contra-assinar essa escritura, agradeço as cuidadosas e positivas contribuições.

Às companheiras de caminhada, Aryadne e Hellen, por dividirmos tantos momentos de parceria, de ansiedade e de risos dentro e fora da Uesc.

Aos meus pais, Nivaldo e Ana, minha constante gratidão pelo apoio e suporte desmedidos; pelas palavras de estímulo, de reconhecimento e de afeto; por acreditarem desde o início, desde sempre; por possibilitarem que eu buscasse uma identidade e firmasse uma assinatura naquilo que escolhi para a vida. Meu muito obrigada!

A Victor, pelo companheirismo, cumplicidade e presença de todos os dias; pelas longas conversas e também pelo silêncio.

Às amigas-irmãs, algumas a quilômetros de distância, que torceram e, várias vezes, entenderam a ausência justificada; pelas vibrações positivas e abraços apertados a cada novo reencontro.

*“O rastro que deixo significa para mim,
ao mesmo tempo, a minha morte, vindoura ou já
advinda, e a esperança de que ela me sobreviva”.*

(Jacques Derrida)

RESUMO

Na esteira dos estudos da linguagem, o trabalho discute as noções de língua e identidade de/em Jacques Derrida, a partir do que o filósofo franco-argelino denominou de *otobiografia* e considerando a sobrevida de sua escritura. Diante da questão da assinatura e do nome próprio, Derrida problematiza o conceito tradicional de autobiografia e indica a complexidade que envolve o falar de si, haja vista a impossibilidade da presença *enquanto tal* e do chamado “significado transcendental”. Para tratar dos *rastros* de *otobiografia* na escritura derridiana, levamos em conta que as noções de língua e identidade, legadas pelo pensador da desconstrução, estão, de alguma forma, relacionadas à sua vida e ao seu não pertencimento linguístico e identitário: um francófono da Argélia que escreve em uma língua que vem sempre do outro; um judeu magrebino cuja identidade nunca é plena. Língua e identidade caminhando no sentido da *différance*, ou seja, do adiamento da presença e da verdade. Derrida assina e rasura o *autos* da autobiografia, fazendo emergir o prefixo *-oto* e argumentando acerca do *ouvido do outro*, o outro da linguagem, o outro de si que escuta e contra-assina. Atendendo ao chamado da desconstrução, contra-assinamos a obra derridiana, que, enquanto escritura, traz uma extensão secreta, aberta à promessa e à hospitalidade do outro. *Ouvindo* o legado de Jacques Derrida, mesmo após a morte do filósofo, asseguramos a sobrevida de sua língua e de sua identidade, bem como a disseminação e o transbordamento dos *rastros* de sua escritura.

Palavras-chave: *Otobiografia*. Assinatura. Contra-assinatura. Sobrevida. Rastro.

ABSTRACT

Following the language studies, the thesis discusses the notions of language and identity by/in Jacques Derrida, based on what the French-Algerian philosopher designated as *otobiography* and considering the survival of his writing. Facing the matter of signature and the proper name, Derrida questions the traditional concept of autobiography and indicates the complexity that involves talking about oneself, given the impossibility of presence *as such* and the so-called "transcendental meaning." To address the *otobiography traces* in Derrida's writing, we take into account that the notions of language and identity, endorsed by the deconstruction thinker, are, in some way, related to his life and to his non-belonging language and identity: an Algerian francophone who writes in a language that always comes from the other; a North African Jew whose identity is never present. Language and identity moving towards *difference*, that is, moving towards the postponement of presence and truth. Derrida signs and erases the *autos* of autobiography, by inventing the *-oto* prefix and arguing about *the ear of the other*, the other in language, the other self who listens and countersigns. Saying *yes* to the call of deconstruction, we countersign the derridian work, that, while writing, brings a secret extension, open to the other's promise and hospitality. By *hearing* the legacy of Jacques Derrida, even after the death of the philosopher, we ensure the survival of his language and identity, as well as the spreading and overflowing *traces* of his writing.

Keywords: *Otobiography*. Signature. Countersignature. Survival. Trace.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 LÍNGUA E IDENTIDADE DE/EM JACQUES DERRIDA	15
1.1 Linguagem e presença	15
1.2 Língua, identidade e <i>différance</i>	27
2 RASTROS DE OTOBIOGRAFIA	46
2.1 Autobiografia sob rasura	46
2.2 Assinar, ouvir, contra-assinar... ..	55
3 DERRIDA.ESCRITURA.SEGREDO	65
3.1 A irrupção e a sobrevida da escritura	65
3.2 Escritura, segredo e <i>otobiografia</i> em J.D.	77
CONTRA-ASSINATURAS FINAIS	85
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida, *nome próprio* intimamente ligado ao pensamento da *desconstrução* e às rupturas e aos questionamentos que dela decorreram, representa, desde a década de 1960 (período da estreia e da repercussão inicial de sua obra), um grande impacto no campo das humanidades. Apesar do lugar comum dessa afirmação, é com ela que iniciamos o tratamento da temática atinente à língua e identidade na obra derridiana, colocando-nos como *ouvintes* do legado da escritura.

Quase cinquenta anos depois da publicação original de *Gramatologia* (DERRIDA, 1967) – uma de suas obras iniciais, talvez a mais conhecida e a mais citada –, as reflexões sobre o lugar teórico e as consequências do pensamento de Jacques Derrida ainda permanecem desafiadoras. No âmbito dos estudos da linguagem, a desconstrução derridiana legou o rompimento com o modelo *logocêntrico* e *fonocêntrico* – centrado, respectivamente, no *logos* (razão) e na *phoné* (fala) – de língua e linguagem, colocando no limite o arbitrário do signo de Ferdinand de Saussure (2012) e a noção de presença, ou seja, a existência *enquanto tal* do significado e da verdade, comumente tomados como absolutos e plenos pela tradição filosófica ocidental.

Ao suscitar a discussão em torno da gramatologia, que, além de desconstruir o signo saussuriano, coloca em questionamento a filosofia clássica, Derrida (2011, p. 8) argumenta sobre a possibilidade do “significante do significante”, formulação associada ao que ele denomina de *rastro* e de *différance*¹. A análise dessas *concepções* permite pensar a impossibilidade de um “significado transcendental” (DERRIDA, 2011, p. 24), o que abala uma suposta noção de identidade dada, fixa ou imutável.

Ora, se a língua é caracterizada pela constante diferenciação de si mesma e se não há uma verdade enquanto tal, tampouco um “significado transcendental”, isso implica dizer que não existe um sujeito senhor de si e de sua verdade, ou seja, um sujeito “presente a si” (DERRIDA, 2011, p. 15). Consequentemente, a questão da identidade é reconfigurada sob outra perspectiva. Derrida aponta que o processo de apropriação do significado e da língua não é pleno. Logo, não há identidade plena, seja da língua, seja do sujeito falante de uma língua. Entendemos, assim, que essa complexidade que marca as línguas remete a um problema de identidade que aqui relacionamos, sob a ótica derridiana, à crítica às abordagens adotadas pela tradição ocidental, mencionada anteriormente, e à crítica ao modelo linguístico centrado no signo e no seu caráter arbitrário, proposto por Saussure (2012).

¹ As formulações referentes ao *rastro* e à *différance* serão desdobradas no decorrer da dissertação.

Nessa direção, irrompe a imprescindibilidade de tratar, literalmente, da língua e da identidade de/em Jacques Derrida. Dito de outra maneira, as noções de língua e de identidade, na sua obra e na sua escritura, podem ser confrontadas com as noções de *assinatura* e de *nome próprio*, até mesmo com o nome próprio Jacques Derrida, tendo em vista o que o filósofo denominou de *otobiografia* (DERRIDA 1985a, 1985b). Mais do que isso, consoante à desconstrução e ao que foi denominado de escritura, conforme veremos no decorrer do trabalho, defendemos a *sobrevida* e a disseminação da escritura do filósofo franco-argelino, cuja obra deixa-nos um legado.

Nesse sentido, o trabalho que apresentamos concerne em discutir as noções de língua e identidade que emergem na obra de Derrida, considerando a questão da autobiografia em seus textos, mas nos apropriando da noção de *otobiografia* forjada pelo filósofo franco-argelino. Além da questão da assinatura e do nome próprio, ligadas à escritura derridiana, a relação de Derrida com *sua* língua materna se apresenta de maneira muito marcante em seus trabalhos. Ressaltamos que a *única* língua-mãe que ele conheceu, enquanto argelino de um país colonizado e falante de francês, a sua língua *una* e *materna*, nunca lhe pertenceu propriamente, porque vinha de algures, do além-mar, do colonizador, do outro. Entretanto, essa língua interdita e interditada, como ele destaca (DERRIDA, 2001b), foi a língua de suas preces, de seus anseios, de seus sonhos e de sua escritura.

Pouco mais de onze anos após a morte do filósofo, que faleceu na França, em outubro de 2004, nos debruçamos sobre a seguinte pergunta: que relação é possível estabelecer entre as noções de língua e identidade, na escritura de Jacques Derrida, considerando o que o filósofo denominou de *otobiografia* e considerando a sobrevida dessa escritura? Nossa hipótese é de que as noções de língua e identidade, na obra e na escritura do filósofo franco-argelino, podem ser confrontadas com as noções de assinatura e de nome próprio, até mesmo com o nome próprio de Jacques Derrida, tendo em vista o que ele denominou de *otobiografia* e levando em conta a sobrevida da sua escritura.

Inserimo-nos, assim, em um movimento de *contra-assinatura* (de que falaremos adiante), no qual é possível perceber que a travessia em busca da significação, na obra do pensador franco-argelino, nunca é finalizada, porque sempre haverá um *segredo* indizível e intraduzível a ser desvendado; uma língua e uma identidade prometendo aquilo que se dispersa e sobrevive, tal como pensado pelo empreendimento da desconstrução a partir do momento em que a linguagem entra em cena e faz transbordar a escritura.

No que concerne à nossa justificativa, lembremos, inicialmente, que a temática atinente à língua e identidade é fundamental na escritura de Derrida. Stuart Hall (2009, p. 103), grande pensador da questão identitária no contexto pós-moderno, ao questionar sobre a real importância das discussões sobre identidade, cita Derrida, lembrando que, do ponto de vista da desconstrução, estamos “pensando no limite”, no intervalo entre conceitos antigos, que ainda não foram superados por completo, e novas formas que emergem a respeito do assunto, de modo que, em determinados momentos, inversão e emergência habitam o mesmo espaço teórico.

“Pensando no limite”, é possível dizer que, mesmo após onze anos de luto, o *rastró* derridiano permanece vivo. O impacto da obra do filósofo franco-argelino ressoa ainda hoje, dado o seu grande alcance no tocante ao deslocamento e à ruptura com o pensamento moderno ocidental. Embora haja diversos trabalhos acerca da obra de Derrida – em interface com a literatura, a história, a psicanálise, os estudos de tradução, a antropologia, o direito e, obviamente, a filosofia – as discussões sobre as consequências teóricas e epistemológicas da desconstrução, bem como sobre o questionamento acerca do lugar que as formulações derridianas ocupam, ainda são incipientes.

Ressaltamos que o momento da história em que vivemos necessita de discussões cada vez mais compatíveis com a complexidade do sujeito, do seu discurso e da heterogeneidade dos sentidos produzidos. Sob esse aspecto, a obra de Derrida dá margem para problematizar a concepção de identidade fixa, o que suscita questões que vão desde aquelas referentes ao signo linguístico, até as abordagens em torno do sujeito, significação, língua, escritura, assinatura e contra-assinatura.

Na esteira da crítica do chamado pós-estruturalismo, na qual convencionalmente o filósofo está inserido, as concepções em torno do sujeito e da sua linguagem – ou do sujeito da linguagem (SIGNORINI, 1998) – têm gerado discussões e problematizações bastante profícuas e inovadoras. A visão do sujeito cartesiano, uno, autônomo e consciente é repensada e problematizada, assim como o estatuto da verdade.

Ademais, a língua, a linguagem e a escritura atravessam, sobremaneira, a reflexão de Derrida. De acordo com ele (DERRIDA, 1984), um texto (e aqui a noção de texto vai muito além das inscrições gráficas, como será visto) é contra-assinado de modo imprevisível no momento em que é lido pelo destinatário. Essa formulação é endossada pelo gesto de leitura da escritura derridiana, pois o filósofo escreve e assina, levando seu texto a *acontecer* na

leitura de outrem, e aqui lançamos mão do que Derrida chama de *acontecimento* (DERRIDA, 2004).

No caso deste trabalho, a escritura de Derrida *acontece* na nossa leitura, pois contra-assinamos Jacques Derrida para falar de língua e identidade na sua escritura. Logo, o texto de Derrida nos permite contra-assinar. A sua escritura, a sua representação e o seu constante adiamento da presença nos dizem algo que guarda um *segredo* preso nele mesmo, apesar de, alguma forma, transbordar sem plenitude de significado.

É, portanto, no movimento de (nossa) contra-assinatura e na nossa condição de contra-signatário (DERRIDA, 1984), que consideramos pertinente abordar a *otobiografia* na escritura de Derrida. Esse movimento nos leva a abordar a problemática da autobiografia, que, na perspectiva da desconstrução, ultrapassa as fronteiras da relação entre vida e obra de um autor.

Alguns trabalhos que tratam da obra derridiana a partir de um viés autobiográfico (GRENHA, 2004; MAGALHÃES, 2009) não apresentam a *otobiografia* como questão central na discussão da língua e da identidade de/em Derrida. Dito isso, afirmamos o ineditismo da pesquisa em tela, posto que o trabalho objetiva abordar os estudos derridianos sob um prisma inovador.

Destacamos também a importância da proposta apresentada para a linha de pesquisa em que ela se encontra inserida: “língua/linguagem em perspectiva interdisciplinar”, cabendo salientar, também, o constante diálogo do trabalho com a linha “literatura e cultura: representações em perspectiva interdisciplinar”, o que faz jus à interdisciplinaridade proposta nas duas vertentes. Ocupando-se de *linguagens e representações*, o estudo da obra derridiana anuncia significativas discussões para o programa de mestrado, que considera o atual processo de desierarquização em relação aos valores canônicos da linguagem e da cultura. É nesse cenário que o diálogo com Derrida se revela indispensável e proeminente, haja vista o questionamento da metafísica ocidental e das verdades absolutas apresentados pela desconstrução derridiana.

Para deixar mais um *rastro* que justifique a pesquisa, ressaltamos, mais uma vez, a pertinência deste trabalho logo após se completarem onze anos da morte do filósofo. O evento de 2004 ainda permanece iterável. Foi aqui no Brasil – no lugar do outro – poucos meses antes de sua morte, que Derrida proferiu sua última palestra: “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” (cf. HADDOCK-LOBO, 2014b). Mais de uma década depois, ainda resta muito a ser dito acerca da herança derridiana e do legado da desconstrução. Na

verdade, sempre restará algo por dizer, por traduzir, por vir da/na sinuosa escritura, que chamamos aqui de *otobiográfica*, de Jacques Derrida, e que *sobrevive*.

Diante disso, traçamos como objetivo geral do trabalho discutir a relação entre língua e identidade na escritura de Jacques Derrida, a partir do que o filósofo franco-argelino denominou de *otobiografia*, e levando em conta a sobrevivência dessa escritura. Essa meta engloba, especificamente, identificar a problematização feita, a partir da crítica estruturalista, sobre a ideia de identidade fixa, de apropriação plena da língua e do conceito de autobiografia; discutir as reflexões levantadas por Derrida em torno do *otobiográfico*, da assinatura e da contra-assinatura; e discutir a relação entre língua e identidade de/em Derrida, a partir da noção de *otobiografia* e considerando a sobrevivência da sua escritura.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa de cunho bibliográfico que consistiu na leitura, análise e discussão de obras de Jacques Derrida (1971, 1984, 1985a, 1985b, 1991a, 1991b, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2004, 2006, 2007, 2011, 2013), traduzidas do francês, além de leituras complementares – o que inclui alguns de seus comentadores e trabalhos acadêmicos sobre a obra do filósofo franco-argelino – e levantamento de dados, com vistas a atingir os objetivos da pesquisa. O trabalho divide-se em três capítulos: 1) Língua e Identidade de/em Jacques Derrida; 2) *Rastros de Otobiografia*; 3) Derrida.escritura.segredo.

No primeiro deles, “Língua e Identidade de/em Jacques Derrida” dividido em duas seções, trazemos, no subcapítulo inicial, “Linguagem e presença”, algumas contribuições da desconstrução para o campo dos estudos da linguagem, sobretudo no que diz respeito à *filosofia da presença*. A partir de um levantamento sobre a crítica derridiana feita à metafísica ocidental, ao chamado “significado transcendental” (DERRIDA, 2011, p. 24) e ao signo linguístico de Ferdinand de Saussure, abrimos espaço para repensar as noções de língua e identidade, que são desdobradas no subcapítulo seguinte, “Língua, identidade e *différance*”. Nesse segundo momento da reflexão, apresentamos o problema do não pertencimento da língua, a qual vem sempre do outro, e da identidade nunca plena – que caminha no sentido da *différance* – partindo do próprio problema linguístico e identitário de Jacques Derrida.

As reflexões do primeiro capítulo nos conduzem, na segunda parte, “*Rastros de Otobiografia*”, para o tratamento do que Derrida chamou de *otobiografia*. Nesse segundo capítulo, também dividido em duas seções – “Autobiografia sob rasura” e “Assinar, ouvir, contra-assinar...” – trazemos, inicialmente, a discussão em torno da rasura da autobiografia, do problema do *autos* e da fronteira entre vida e obra, mais especificamente a identidade de quem assina e em que língua. Com base na argumentação derridiana acerca do *ouvido do*

outro, apresentamos, em seguida, o tratamento da assinatura, da contra-assinatura e do nome próprio, a partir da reflexão de Derrida sobre a obra do filósofo alemão Friedrich Nietzsche e do poeta francês Francis Ponge.

No terceiro capítulo, “Derrida.escritura.segredo”, tratamos, no primeiro subcapítulo intitulado “A irrupção e a sobrevida da escritura”, da *teoria*, da vida/morte do filósofo franco-argelino, do *acontecimento* e da sobrevida da sua escritura, que, assim como toda escritura, *acontece* e guarda um segredo sempre aberto à promessa e à hospitalidade do outro. Em seguida, em “Escritura, segredo e *otobiografia* em J.D.”, desdobramos a problemática do segredo, que está em toda parte e, é claro, não escapa à escritura *otobiográfica*, à escritura *otobiográfica* de J.D. e ao seu *gosto do segredo*, como ele formula, o que está relacionado ao seu não pertencimento linguístico e identitário. Sendo assim, em um gesto de *escuta* e de contra-assinatura, tratamos da língua e da identidade de/em Jacques Derrida, cujos *rastros* se disseminam, *acontecem* e sobrevivem.

1 LÍNGUA E IDENTIDADE DE/EM JACQUES DERRIDA

“Eu pude, em um contexto bem determinado, dizer que eu escrevia para procurar uma identidade. Eu estava bastante interessado pelo que torna impossível a identidade, pela perda da identidade [...]”.

(Jacques Derrida – D’Ailleurs Derrida)

Jacques Derrida escreve, pois procura uma identidade. Nesse processo de busca e de escrita, o filósofo assina singularmente e deixa de herança, na sua escritura inicial, um legado que poderíamos chamar de “teórico” para a discussão da temática aqui proposta. Derrida mobiliza, nos seus textos seminais, questionamentos e contribuições importantes que reverberam em toda a sua obra e que, nesse primeiro momento da reflexão, nos serve de ancoragem para pensarmos e seguirmos procurando uma identidade e uma língua: a língua e a identidade de/em Jacques Derrida.

1.1 Linguagem e presença

Consideramos que o problema da língua é o problema da identidade e que a recíproca é verdadeira. Sendo assim, ambas, língua e identidade, se entrelaçam no problema da linguagem, o qual “nunca foi apenas um problema entre outros” (DERRIDA, 2011, p. 7). O grande problema da linguagem, que abarca tantos outros, nos interessa aqui nesse primeiro momento.

Deparamo-nos, em *Gramatologia* (DERRIDA, 2011), com a engenhosidade do filósofo franco-argelino, cuja argumentação penetra nas brechas da tradição *logofonocêntrica* (centrada no *logos* e na *phoné*, ambos imbricados com a questão da presença), utilizando as ferramentas dessa mesma tradição. Seria demasiadamente ingênuo realizar uma leitura rigorosamente crítica das estruturas do pensamento ocidental não partindo dessas mesmas estruturas. Em outro lugar, Derrida (1971, p. 410, grifos do autor) alerta sobre a relação entre a história da metafísica e a sua destruição. Conforme afirma, “*não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história*”.

Se tentarmos renunciar à metafísica e aos conceitos impostos pela tradição, renunciaremos ao próprio trabalho crítico em relação a eles. É nesse cenário, portanto, que as problematizações em torno da escrita, do chamado “significado transcendental” (DERRIDA, 2011, p. 24) e do signo linguístico de Ferdinand de Saussure são bastante caras para o

pensamento derridiano e não é fortuito que essas questões estejam no cerne da reflexão em torno da metafísica da presença, que diz respeito à discussão que propomos.

A epígrafe de *Gramatologia* faz referência a passagens de três obras², situadas em momentos diferentes da história. Na primeira, temos uma citação de uma Epístola de Um escriba; na segunda, um trecho do *Essai sur l'origine des langues* de Jean Jacques Rousseau e, finalmente, na terceira citação, lemos algo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Georg Friedrich Hegel. As diferenças temporais de cada uma não suprimem o que elas têm em comum: a argumentação sobre o prestígio da escrita fonética e a assunção de que o domínio dessa escrita possibilitou a evolução dos povos.

Ratificamos que não se trata de qualquer escrita³, mas sim da escrita fonética, entendida como aquela que transportaria, da fala, os significados em sua integridade. Em outras palavras, a edificação da escrita fonética, marca de um etnocentrismo poderoso, está diretamente relacionada ao prestígio da linguagem falada, que, desde sempre, esteve associado ao *logos*, condição de possibilidade para a origem da verdade absoluta do ser.

Procuremos entender melhor. Derrida aponta no texto algumas das dicotomias e hierarquizações que fundamentaram a tradição *logofonocêntrica*. Uma delas diz respeito ao prestígio da fala em detrimento da escrita⁴ – classificação diretamente relacionada às determinações metafísicas de verdade e à hegemonia do *logos*. Na esteira desse *logos*, segundo o autor, sempre existiu a ligação essencial e originária com a *phoné*, com a voz e com o “ouvir-se-falar” (DERRIDA, 2011, p. 9) do sujeito. Dito de outra maneira, existe um rebaixamento da escrita, de um modo geral – escrita como técnica e representação – em relação à linguagem falada. É sob o valor da fala que se encontra a importância da escrita dita fonética.

² Derrida (2011, p. 3) cita: “1. Aquele que brilhar na ciência da escritura brilhará como o sol. Um escriba (EP, p. 87). Ó Samas (deus do sol), com tua luz perscrutas a totalidade dos países, como se fossem signos cuneiformes (*ibidem*). 2. Esses três modos de escrever correspondem com bastante exatidão aos três diversos estados pelos quais se podem considerar os homens reunidos em nação. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os signos das palavras e das orações, aos povos bárbaros; e o alfabeto aos povos policiados. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. 3. A escritura alfabética é em si e para si a mais inteligente. HEGEL, *Enciclopédia*.”

³ A edição de *Gramatologia* que utilizamos (DERRIDA, 2011) traduz a palavra *écriture* (que, em francês, pode significar, tanto *escrita*, quanto *escritura*), na maior parte do texto, como *escritura*, ainda que, em muitos momentos, Jacques Derrida esteja se referindo à *escrita* (técnica) e não à *escritura* (que discutiremos adiante).

⁴ Referimo-nos aqui, com base nas reflexões derridianas, à escrita de um modo geral, isto é, a técnica, a representação, a grafia, que esteve rebaixada em relação à fala no decorrer dos séculos. Em um dos pólos da hierarquia fala/escrita, a escrita fonética sempre esteve associada à evolução dos povos. Falar em escrita rigorosamente fonética, como a tradição concebe, implica, necessariamente, admitir que os sons emitidos pela linguagem falada são reproduzidos em sua integridade pela linguagem escrita.

O privilégio da fala, no contexto da filosofia clássica ocidental, estaria diretamente ligada aos estados da alma, à verdade e ao “sentido do ser como presença” (DERRIDA, 2011, p. 15). A voz se configuraria, nesse caso, como produtora do primeiro significante que, naturalmente, refletiria o estado autêntico e puro do cogito:

Entre o ser e a alma, as coisas e as afeções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções [...]. Em todos os casos, a voz é o que está mais próximo do significado [...]. Com respeito ao que uniria indissolivelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado e, mesmo à coisa mesma [...], todos significantes, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado. Seria sempre técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte (DERRIDA, 2011, p. 13, grifos do autor).

A dicotomia estabelecida pelos clássicos entre fala e escrita é bastante evidente. De um lado, a significação plena e natural manifestada por meio da voz. Do outro, a escrita, com o seu caráter exterior e artificial, apenas consolidaria as convenções e se constituiria como um significante derivado. Essa subordinação indica que o *logocentrismo* também é um *fonocentrismo* e foi sobre esse fundamento da tradição que nasceu a linguística com toda a sua cientificidade.

Mas antes de entrar no mérito da ciência da linguagem, é importante discutir as implicações da hierarquização entre fala e escrita. Na linguagem falada, estaria o significado original, cuja inteligibilidade pura só seria possível antes dele *vir-a-ser* significante, ou seja, na condição de um “significado transcendental” (DERRIDA, 2011, p. 24), privilegiado, presente, verdadeiro e inteligível, além de próximo ao *logos* e a *phoné*.

Supostamente o “significado transcendental” estaria diretamente relacionado a uma origem da significação e, assim, expressaria com exatidão a verdade mais transparente do ser plenamente presente a si. Em contrapartida, a letra, inscrição sensível e significante secundário, seria apenas imagem e mera representação do significado absoluto, não tendo, dessa forma, nenhuma proximidade imediata com o pensamento-som, o qual se refere à ligação intrínseca entre o “significado transcendental” e a fala. Em outros termos, Derrida nos diz que:

Não é por acaso que o pensamento do ser, como pensamento deste significado transcendental, manifesta-se por excelência na voz: isto é, numa língua de palavras. [...]. Na clausura desta experiência a palavra é vivida como unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do

conceito e de uma substância de expressão transparente (DERRIDA, 2011, p. 24-25).

Em direção similar à da tradição, apesar das tentativas de se afastar dela⁵, as considerações acerca da aproximação irreduzível entre a voz e o ser, colocando a escrita como mera convenção artificiosa da fala, também aparecem no *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure (2012), obra sobre a qual se estende a crítica de *Gramatologia*. O linguista suíço dedica um capítulo inteiro para falar da escrita, mesmo admitindo que ela seja exterior e abstrata ao sistema interno da língua. Mais do que isso, Saussure argumenta que a escrita usurpa a fala plena e verdadeira, sendo complementar a ela, mas, por vezes, essa mesma escrita é colocada como ponto de partida da argumentação saussuriana, se entrelaçando intimamente à linguagem falada da qual seria apenas exterioridade representativa.

Diante disso, o filósofo franco-argelino questiona: “Por que querer punir a escritura por um crime monstruoso?” (DERRIDA, 2011, p. 51). Todavia, a escrita, rebaixada e subordinada à fala, nunca deixou de considerar a linguagem como sua primeira promessa. Em outras palavras, e citando um enunciado derridiano, “[...] algo se escreve no discurso saussuriano, que nunca foi dito e que não é senão a **própria escritura como origem da linguagem**” (DERRIDA, 2011, p. 53, grifo nosso).

Segundo Derrida, quando Saussure delega para a escrita um segundo plano, ele abre a possibilidade para uma “gramatologia geral”⁶. Dito isso, o filósofo, aparentemente, hipotetiza sobre a ciência da escrita/escritura, ou seja, a gramatologia, que abrangeria a semiologia e, por conseguinte, a linguística. A despeito dessa conjectura, ele admite que uma suposta ciência da escrita/escritura correria o risco de nunca aparecer sob esse nome, porque, levando em conta o conceito de ciência – erguido em circunstâncias nas quais as concepções de signo, fala e escrita já estavam determinadas – a ciência gramatologia estaria sempre provisória e por vir.

⁵ Conforme Derrida (2001c, p. 24-25) aponta “Ela [a semiologia de Ferdinand de Saussure] enfatizou, contra a tradição, que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são as duas faces de uma única e mesma produção. Saussure inclusive recusou-se expressamente a aproximar essa oposição ou essa ‘unidade de duas faces’ às relações entre alma e corpo, como sempre se havia feito. [...] entretanto, na medida em que continuou a utilizar o conceito de signo, Saussure não pôde deixar de confirmar essa tradição. Não é possível fazer desse conceito, nem de qualquer outro, um uso que seja completamente novo e, ao mesmo tempo, completamente convencional”.

⁶ Conforme Derrida (2001c, p. 32-33), “O grama é, pois, o conceito mais geral da semiologia – que se torna, assim, gramatologia – e ele é apropriado não apenas ao campo da escrita, no sentido estreito e clássico, mas também ao da linguística.”

Derrida (2001c, p. 32) considera que o questionamento e o deslocamento do conceito de escrita trariam de novo o “*grama* ou *différance*”⁷. De acordo com as reflexões derridianas, já na fala existe uma escritura, ou uma inscrição e, assim, ela, a fala, pode ser considerada “significante do significante” (DERRIDA, 2011, p. 8). Desde o pensamento-som, o significado é um significante secundário, decaído, derivado e não absoluto. Nas palavras de Derrida (2011, p. 8): “O significado funciona aí desde sempre como um significante. [...]. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem”. Em sentido oposto, para a tradição *logofonocêntrica*, o “significante do significante” diz respeito à escrita, por ela ser representação de algo que já é um significante: o significante fônico.

Desdobrando essa questão, entendemos que a ideia de representação, aplicada à escrita, é também aplicável até mesmo àquilo que, *a priori*, era considerado como a origem da verdade e da presença: a fala. Dito de outro modo, não há origem. Não há ponto de partida, início, *arché*, na voz e no pensamento-som. Logo, não há significado preexistente. Mesmo na fala, o que se tem é o “significante do significante”, sem origem dada ou verdade da voz enquanto tal.

Voltando ao problema apontado em *Gramatologia*, a afirmação derridiana defende que a fala, em si, já pode ser considerada uma escritura (*écriture*). Partindo do pressuposto que representar é tornar presente uma ausência e levando em conta a impossibilidade de determinação da presença, então o próprio e suposto *tornar presente* já constituiu uma representação e, sendo assim, sob a visão derridiana, inferimos que a representação nada mais é do que representação da representação, ou seja, uma promessa de linguagem, fugidia e evasiva, na medida em que faz transbordar e dispersar aquilo que ela mesma anuncia.

Nesse sentido, a noção de representação, tal qual conhecemos, não é *privilégio* apenas da escrita. Não há uma origem *falada* para ser representada e copiada graficamente. Há “representação da representação”, “significante do significante” desde a aparente “origem”. O significado, jamais dado, transborda e apaga algo que está sempre adiado. Repercuta e reflete o já dito. Ressoa e adia o (não)presente. Tudo isso neutraliza os pressupostos da filosofia da presença, legado clássico sobre o qual o empreendimento saussuriano foi constituído séculos mais tarde.

Ressalta Derrida (2011, p. 37): “Saussure retoma a definição tradicional que já em Platão e Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de

⁷ As considerações em torno da *différance* serão desdobradas no subcapítulo seguinte.

palavras”. O mestre genebrino, atendendo a uma demanda racionalista e positivista, também se alicerça no *fonologismo* – parte de um *fonocentrismo* e conseqüentemente de um *logocentrismo*, como já destacamos – para fundar as bases da ciência da linguagem. Sobre esse aspecto, o filósofo afirma:

[...] tudo o que se medita tão profundamente sob o nome de pensamento ou de questão do ser não estaria encerrado numa velha linguística da palavra, que aqui seria praticada sem o saber? Sem o saber, porque uma tal linguística, quer seja espontânea ou sistemática, sempre teve de compartilhar os pressupostos da metafísica. Ambas se movem sobre o mesmo solo. (DERRIDA, 2011, p. 25-26).

Saussure também retoma a definição clássica quando faz a redução da escrita, excluindo-a do campo da Linguística, pois, consoante à sua argumentação, ela seria apenas representativa e exterior. Para ele, “a escrita obscurece a visão da língua; não é um traje, mas um disfarce” (SAUSSURE, 2012, p. 63). Nesse sentido, o estruturalista define a ciência da linguagem com um “dentro” e um “fora”, sendo que a escrita, subordinada à linguagem plena e ordinariamente falada, foi colocada como exterior ao sistema interno da língua. O projeto científico saussuriano não é tão *geral* assim, pois sua linguística define um fora e um dentro da língua. Para Saussure, de acordo com Derrida (2011, p. 43), “O fora mantém com o dentro uma relação que, como sempre, não é nada menos do que simples exterioridade. O sentido do fora sempre foi no dentro, prisioneiro fora do fora, e reciprocamente”.

Sendo assim, para Saussure, a palavra, enquanto unidade de sentido e unidade de som, apresenta uma suposta escrita fonética que é exterior à linguagem e estranha ao sistema interno linguístico. No discurso derridiano, discutindo os pressupostos do *Curso de Linguística Geral*: “A escritura será ‘fonética’, será o fora, a representação exterior da linguagem e deste ‘pensamento-som’. Deverá necessariamente operar a partir de unidades de significação já constituídas em cuja formação não tomou parte” (DERRIDA, 2011, p. 38).

Mais adiante, Derrida fala da limitação saussuriana que restringe os sistemas de escrita em dois, quais sejam, fonético e ideográfico. Em seguida, Saussure delimita a sua análise ao sistema dito fonético, já que esse representaria os elementos sonoros que constituem as palavras. Em sentido semelhante, a tradição ocidental considerou a letra, inscrição sensível, como exterior ao *logos*. Dessa maneira, tanto as formulações da Antiguidade, quanto a proposta saussuriana são *fonocêntricas*, ou seja, estão centradas na *phoné* – na fala, no som e na cadeia fônica.

O modelo representacional de linguagem proposto por Saussure (2012) apresentou um objeto de estudo linear e bem definido. Não poderia ser diferente, já que, para se constituir

como linguística, o empreendimento saussuriano deveria responder às exigências do padrão de ciência do final do século XIX e início do século XX. Pensando a linguagem cientificamente e considerando o seu caráter difuso, Saussure define a língua como norma para todas as manifestações languageiras, pois ela é que faz a unidade da linguagem, conforme defende.

Sob essa perspectiva, o linguista caracteriza a língua como um sistema de signos, homogêneo, abstrato, determinado pela coletividade e que, portanto, está organizado fora de sua realidade de circulação e distante de fatores históricos, sociais, institucionais e ideológicos. Assim, a linguística saussuriana não dá conta da língua em uso e dos usos (reais) da língua.

Saussure (2012) considera o signo como unidade indissolúvel do sistema linguístico, uma entidade psíquica, dotada de materialidade e de duas faces. Temos então, de um lado, o significado – parte conceitual e inteligível; do outro, o significante – imagem acústica ou elemento sensível. Duas faces da mesma moeda, apesar da relação hierárquica que privilegia uma delas, já que o linguista prioriza a parte fônica do significante em relação à parte gráfica.

Um dos princípios fundamentais do signo, discutido arduamente no *Curso de Linguística Geral* (2012, p. 108-110), é o princípio da arbitrariedade. De acordo com o mestre genebrino, o laço que une significado e significante não é natural, ou seja, não há nada de anterior, nem intrínseco, que ligue o conceito à imagem acústica, visto que essa ligação é determinada através de uma convenção instituída em virtude do hábito. Entretanto, isso não significa que o arbitrário diz respeito à livre escolha do falante, pois “não está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo, uma vez que ele foi instituído por um grupo linguístico” (SAUSSURE, 2012, p. 109).

Apesar da característica primordial do signo ser a arbitrariedade, o símbolo é identificado como exceção à regra, porque sua espécie une significado e significante através de algo natural, sendo, desse modo, semi-arbitrário. Nesse sentido, percebemos uma das inúmeras ambivalências que emergem na obra do linguista suíço, compilada por seus discípulos. Contudo, não esqueçamos de que, se o arbitrário do signo fosse levado às últimas consequências, Saussure não teria reclamado à Linguística Moderna o *status* de ciência, levando em consideração um certo conceito de ciência. Mas voltemos à questão hierárquica do signo saussuriano e suas implicações.

Enquanto o significante foi dividido em duas partes, uma sonora e outra gráfica – sendo essa última rebaixada, dada a sua artificialidade – o significado esteve diretamente

relacionado ao *logos*, à razão e à verdade. O centramento no *logos*, ou *logocentrismo*, reitera a necessidade da tradição de sempre procurar um centro, uma presença, uma origem. Em *A escritura e a diferença* (1971), Derrida discute essa carência do legado ocidental, afirmando que

O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas, e dessas metonímias. A sua forma matricial seria – espero que me perdoem ser tão pouco demonstrativo e tão elítico, mas é para chegar mais depressa ao meu tema principal – a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos desta palavra (DERRIDA, 1971, p. 409, grifo do autor).

Para a desconstrução, a noção de signo nunca existiu fora da filosofia da presença. Como já dito, o “sentido do ser como presença” (DERRIDA, 2011, p. 15) da metafísica ocidental, questionado por Derrida, está relacionado à tentativa de determinação da verdade enquanto tal, como se a linguagem, que representa essa(s) verdade(s), fosse transparente e traduzisse o mundo como ele realmente é. Desse prisma, toda e qualquer possibilidade de verdade e de significação absoluta é questionada e interdita.

De acordo com a crítica derridiana, o significado não estaria na coisa em si. Portanto, o signo não tem uma origem e não constitui uma presença, pois sua significação é indeterminável e infinitamente adiável/iterável, como veremos adiante. Para ilustrar a questão, podemos pensar que a maneira como cada sujeito se apropria – ou tenta se apropriar – do contexto à sua volta é diferente, afinal, o sentido e a verdade não estão presentes na coisa, mas são construídos pelo próprio sujeito da linguagem, nunca de maneira total ou acabada.

Nota-se que, para questionar a hierarquização da fala sobre a escrita, colocando em xeque o constructo metafísico da linguagem, Derrida (2011) reconhece as lacunas e as contradições da tradição. A partir delas, ele problematiza o pensamento clássico, não simplesmente para dizer o que ele não é e deveria ser, pois, se argumentasse nesse sentido, o filósofo franco-argelino apenas relativizaria e permaneceria na mesma lógica binária e essencialista da metafísica ocidental. Dessa forma, segundo o próprio Derrida,

A desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro, mas em modificar e em deslocar uma ordem conceitual assim como a ordem não-conceitual à qual se articula. Por exemplo, a escrita, como conceito clássico, comporta predicados (evoquei alguns) cuja força e generalidade, de generalização e de generatividade se encontra liberta, enxertada sobre um ‘novo’ conceito de escrita que corresponde também ao que sempre *resistiu* à antiga organização de forças, que sempre constituiu o *resto*, irreduzível à força dominante que organizava a hierarquia – digamos, para atalhar o caminho, logocêntrica. Deixar a este novo conceito o antigo nome de escrita, é manter a estrutura do enxerto, a passagem e a aderência indispensável a

uma *intervenção* efetiva no campo histórico constituído (DERRIDA, 1991b, p. 372, grifos do autor).

Podemos dizer que Derrida imprime outro valor para a escrita, desdobrando o problema da escrita fonética e suscitando o que chamou de escritura e de *différance*⁸. Nesse sentido, há uma inversão do pensamento e, ao mesmo tempo, um deslocamento da hierarquia fala/escrita: Conforme ele elucida, “[...] não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão.” (DERRIDA, 2001c, p. 32).

Em outros termos, quando a desconstrução questiona o privilégio da fala em detrimento da escrita, além de problematizar a escrita puramente fonética, inverte-se algo que, ao mesmo tempo, também é deslocado. Por isso, não se trata de *inverter simplesmente a dissimetria em questão*. Para a tradição, a escrita constituiria a exterioridade significativa de outro significante. Em direção oposta, Derrida argumenta que, já na fala, há o “significante do significante”, uma inscrição sem presença e sem “significado transcendental”. Esse último, por sua vez, não é rebaixado, mas sim questionado, o que sinaliza algo mais que uma simples inversão.

A escrita fonética está limitada no tempo e no espaço. A inscrição sensível sob a forma da letra responderia a uma exigência do suposto sistema interno da língua, de modo a conservar sua integridade. A despeito disso, a argumentação derridiana aponta para a não existência de uma escrita autêntica e inexoravelmente fonética. O que temos, também no caso dessa denominação *logofonocêntrica*, é uma cumplicidade de conceitos e de gestos, os quais determinaram a fonetização da escrita, resultado de uma concepção “heliocêntrica da fala” (DERRIDA, 2011, p. 115). Em outro lugar, Derrida também discute:

Ora, se deixamos de nos limitar ao modelo da escrita fonética, que não privilegiamos a não ser por etnocentrismo, e se extraímos também as consequências do fato de que não existe escrita puramente fonética (em razão do espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.), toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática. Seu campo de legitimidade torna-se estreito e superficial (DERRIDA, 2001c, p. 31-32).

⁸ Embora existam traduções do termo *différance* para o português brasileiro e europeu – “diferância”, “diferência” (cf. OTTONI, 2000) – optamos por manter a forma francesa do neografismo forjado por Jacques Derrida. Segundo Ottoni, as traduções para a língua portuguesa evidenciam como o tradutor da *différance* é afetado pelo chamado *double bind* (a dupla injunção da necessidade e da impossibilidade de se apropriar do original). Adiantemos, desde já, que o termo *différance* foi criado a partir da troca da letra “e”, da palavra francesa *différence*, por “a”. O modo como o neografismo derridiano foi forjado será desdobrado no segundo capítulo do trabalho.

Como já apontamos, o lugar privilegiado da escrita fonética diz respeito, diretamente, a um etnocentrismo dominante, que separa, impiedosamente, a fala da escrita. Para Derrida, a exclusão da escrita por Saussure funciona como um etnocentrismo profundo, que, além de favorecer a escrita fonética, acaba tornando mais legítimo o rebaixamento da grafia. Esse etnocentrismo, entretanto, nos alerta o filósofo, poderia ser pensado como anti-etnocentrismo, pois, em um primeiro momento, a condição dos povos “sem escrita”, dominados pela cultura europeia, é relacionada à ideia de língua autêntica e absolutamente significativa, isto é, distante da exterioridade gráfica e artificial da letra.

Nesse contexto, Derrida (2011) traz para a discussão a pesquisa etnográfica de Claude Lévi-Strauss no universo dos indígenas Nhambiquara⁹, apontando a infiltração do pesquisador nessa comunidade nativa, bem com as implicações do tratamento etnocêntrico – disfarçado de anti-etnocêntrico – dado à escrita e à fala pelo etnólogo europeu. O objetivo da discussão levantada é questionar a suposta violência da letra e invasão da escrita – de acordo com a definição do pesquisador – em um ambiente autóctone, puro, homogêneo e ainda não corrompido pela *força agressora da escrita*.

Nas palavras de Derrida, Levi-Strauss define a comunidade Nhambiquara, na obra *Tristes trópicos*, como inocente, humilde e “plenamente presente na sua fala viva” (DERRIDA, 2011, p. 147). Os Nhambiquara são bons. Não sabem escrever e são bons. Apesar da tentativa de fazer uma crítica ao etnocentrismo, Levi-Strauss deixa a marca e o selo etnocêntricos ao colocar o outro na condição “natural” de bom e humilde, reafirmando a exploração do homem pelo homem, a violência e irrupção da escrita que é exterior e vem de fora, além de permanecer na lógica dos pares dicotômicos, em que um dos lados sempre estará à margem: bom/mal; vítima/algoz; explorado/explorador.

A compreensão da exploração do homem pelo homem, nesse contexto, ratifica a separação entre a língua falada e a língua escrita, colocando, mais uma vez, a primeira na condição de autêntica, natural, absolutamente significativa e distante da exterioridade gráfica. Logo, o que temos é um

[...] etnocentrismo profundo privilegiando o modelo da escritura fonética, modelo que torna mais fácil e legítimo a exclusão da grafia. Mas etnocentrismo *pensando-se* ao contrário como anti-etnocentrismo, etnocentrismo na consciência do progressismo libertador. [...] etnocentrismo

⁹ Comunidade indígena brasileira. Falando da infiltração de Levi-Strauss no universo Nhambiquara, Derrida (2011, p. 133) cita o etnólogo em uma das suas descrições do grupo: “‘pequeno bando de indígenas nômades que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo’ em ‘um território do tamanho da França’, atravessado por uma *picada* (pista grosseira cujo ‘traçado’ é quase ‘indiscernível do mató’ [...])”.

tradicional e fundamental que, inspirando-se no modelo da escritura fonética, separa a machado a escritura da fala [...] aparentemente se evitará o etnocentrismo no momento exato em que ele já tiver operado em profundidade, impondo silenciosamente seus conceitos correntes da fala e da escritura (DERRIDA, 2011, p. 148-150, grifo do autor).

Os textos de Levi-Strauss nos mostram o argumento em torno da exclusão da grafia e da valorização da língua plenamente significativa e presente: a fala. Entretanto, os povos Nhambiquara continuam sendo rotulados de “povos sem escrita” e, além disso, no momento em que a técnica, o artifício da letra, a intrusão gráfica entra em cena no contexto nativo puro e inocente, a escrita é considerada como invasão, agressão e violência. É aquilo que vem de fora burlar o dentro e desestabilizar a ordem – homogênea e inocente – já estabelecida.

Levi-Strauss relata a invasão da escrita no ambiente nativo como um acidente exterior adentrando e afetando a pureza da linguagem interior. Sob a ótica derridiana, o etnólogo apresenta um conceito “epigenetista” (DERRIDA, 2011, p. 149) acerca da chegada da escrita no contexto indígena, pois concebe a sua aparição como uma casualidade, algo que nasceu instantaneamente e acidentalmente. A introdução da escrita entre os Nhambiquara ocorre a partir do ensinamento da técnica ao chefe indígena, que imita o europeu, sem, no entanto, compreender o sentido e a finalidade daquilo que se dispõe a reproduzir. O etnólogo descreve a cena como um “extraordinário incidente” (DERRIDA, 2011, p. 147).

É interessante notar que, na distinção entre povos com e sem escrita, assim como na tentativa de se libertar dessas distinções, a partir, por exemplo, da crítica sobre a separação entre sociedades históricas e não históricas – crítica antietnocêntrica disfarçada de etnocêntrica feita por Levi-Strauss – percebe-se uma dependência da concepção e da hierarquização em torno da noção clássica de escrita.

Sob a perspectiva derridiana, dizemos que o gesto de Saussure é semelhante ao do etnólogo francês, já que o linguista determinou o fora e o dentro da língua, colocando o *fonologismo* como imperativo para a constituição da ciência da linguagem: “Conservando e anulando, ao mesmo tempo, oposições conceituais herdadas, este pensamento mantém-se, portanto, como o de Saussure, nos limites: ora no interior de uma conceitualidade não criticada, ora pesando sobre as clausuras e trabalhando na desconstrução” (DERRIDA, 2011, p 129-130).

Como dito, os fundamentos da linguística saussuriana, simultaneamente, conservam e anulam os pressupostos clássicos. Saussure considera que existem fatores externos ao chamado sistema interno da língua e que esse pode ser afetado por aqueles. A unidade linguística, para ele, pode ser estudada independentemente dos fatores externos. Temos, como

já levantado anteriormente, o reflexo das concepções clássicas em torno da linguagem sobre as discussões saussurianas, uma vez que, nessa lógica, a escrita é estranha ao sistema interno da língua e, sendo assim, a sua única função é representar a linguagem falada.

Por outro lado, diríamos que Saussure avança quando aponta que o jogo da significação é constituído por uma cadeia de diferenças. Conforme afirma, “[...] na língua só existem diferenças [...]” (SAUSSURE, 2012, p. 168). Contudo, em um determinado momento de sua argumentação, foi necessário dar o corte na cadeia de diferenciação e dizer que, na língua, tudo só é negativo em relação ao significante e ao significado considerados de maneira separada.

Tomados em uma cadeia de diferenças, os signos linguísticos não possuem qualquer valor absoluto e não fazem sentido se considerados isoladamente. Não há nada de intrínseco à unidade da língua que lhe defina, ou que remeta diretamente à coisa a que ela diz respeito. O sistema linguístico, segundo Saussure, não pode ser um sistema de valores puros. Entretanto, uma das inúmeras contradições emergem quando ele afirma que

Tudo o que precede equivale a dizer que *na língua só existem diferenças*. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças *sem termos positivos*. Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos do que o que existe ao redor dele nos outros signos. [...]. Mas dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente: desde que consideremos o signo em sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa positiva em sua ordem (SAUSSURE, 2012, p. 167-168, grifos do autor).

A controvérsia saussuriana sinaliza a busca pela presença, embora, em um primeiro momento da sua argumentação, ela esteja disfarçada. Salientamos, mais uma vez, que o empreendimento de Saussure atendeu às exigências históricas, políticas e epistemológicas da época e, por isso, apresentou um objeto de estudo bem definido, tirando de cena o sujeito e a(s) sua(s) identidade(s), não por ingenuidade do linguista, mas devido às circunstâncias que ele deveria atender.

Questionando as ambivalências saussurianas e a impossibilidade do “significado transcendental”, Derrida aponta para a inversão e deslocamento do sistema hierárquico entre fala e escrita, conforme já levantado. Reiteramos que, para a tradição, o chamado “significante do significante”, ou seja, a representação gráfica do elemento sonoro (esse último se constituindo já como um significante primário), deixa de estar em segundo plano e é

elevado. Desse modo, a argumentação do filósofo atenta para a possibilidade do “significante do significante” ser uma inscrição sem origem, o que inviabiliza a existência de um significado original e verdadeiro.

Em outras palavras, não há uma origem dada e anterior de um significado presente na fala viva. O constante adiamento da presença e o jogo das remessas significantes indica que a irrupção da significação acontece somente em uma cadeia de diferenças, na qual o significado é iterado e adiado ininterruptamente. Trata-se, portanto, do que Derrida chamou de *différance*. Diríamos, preliminarmente, que a *différance* diz respeito à diferenciação, à repetição, ao adiamento e à impossibilidade da presença enquanto tal.

De todo modo, consideramos que os deslocamentos apontados por Derrida em torno da linguagem e da presença, discutidos aqui nesse primeiro momento, nos possibilitam reafirmar que o problema da linguagem é o problema da língua e da identidade. Se a definição homogênea e estável do sujeito, bem como o conceito linear e puro dos fenômenos da linguagem são problemáticos e questionáveis, então a identidade do significado e do sujeito, jamais presente, se desloca, se esquia, se repete e se diferencia incessantemente.

Assim, a noção de linguagem que o filósofo desconstrói em nome do que chamará de escritura tem correspondência com a desconstrução da unidade da língua e, portanto, do que foi chamado de monolinguismo. Esse deslocamento, consequência da ausência do “significado transcendental” e da presença a si do sujeito, impõe a necessidade de repensar a noção de identidade e como ocorre a relação do sujeito com a sua língua. O filósofo franco-argelino, a partir do questionamento da metafísica da presença e da tradição do *logos*, nos leva a pensar que não há interrupção no movimento da significação, assim como nos permite visualizar as armadilhas do jogo da linguagem e, conseqüentemente, da língua e da identidade jamais dadas e presentes.

1.2 Língua, identidade e *différance*

Uma das nossas hipóteses de trabalho é que a desconstrução da linguagem e o legado da escritura configuram o ponto de partida para todas as outras “desconstruções”, pois, conforme citado no início do capítulo, o problema da linguagem “nunca foi apenas um problema entre outros” (DERRIDA, 2011, p. 7). No início de *Gramatologia*, Derrida argumenta que a questão da linguagem invadiu sobremaneira os discursos e as pesquisas. Com a desconstrução, irrompe a chamada escritura, aquilo que também é linguagem escrita – embora não se reduza a ela – e que está além da linguagem.

Para situar brevemente a escritura, lembremos da inversão e do descolamento derridianos, sinalizados anteriormente. No caso da relação hierárquica entre fala e escrita, o sistema se inverte, na medida em que há uma elevação do “significante do significante”, que deixa de ser secundário. Entretanto, o “significado transcendental” – preexistente, originário, primeiro e supostamente verdadeiro – não é rebaixado, mas sim problematizado, o que sinaliza o momento do deslocamento para além da inversão.

Nesse movimento, a escrita não passa a ser hierarquicamente superior à fala, ou à *phoné*. Com a inversão e com o deslocamento propostos, o que interessa, sobretudo, é evidenciar que não há significado pleno, mas o constante movimento referencial dos significantes, os quais só significam dentro de uma cadeia de diferenciação, sem origem e sem fim dados. Nesse contexto, emergem a escritura e a *différance*, que, como já dito, ultrapassam os limites da linguagem, o que tradicionalmente é chamado de linguagem. Dizem respeito à inscrição da marca e da iterabilidade, relacionadas à ideia de que os significantes podem se disseminar por toda a parte.

Nessa constante dinâmica de disseminação e escritura, atinente às questões da linguagem e àquelas que a ultrapassam, inevitavelmente dialogamos com o tema da língua, que, evidentemente, não deixa de ser escritura, e que ocupa um lugar especial no pensamento da desconstrução. Podemos dizer que os questionamentos em torno do pertencimento e da unidade da língua nascem com os deslocamentos sobre o signo linguístico e “significado transcendental”, trazendo como consequências algumas reflexões sobre o sujeito e a sua identidade.

Derrida (2001a, 2001b) sinaliza que a relação entre o sujeito e a sua língua – seja ela materna ou não – nunca se dá de maneira estável e impassível. Segundo afirma, quando nascemos, recebemos uma herança linguística que já existia antes de nós, nos precedia, ou, nas palavras do autor:

[...] quando nascemos em uma língua, nós herdamos algo, porque ela já está aí antes de nós, é mais velha do que nós, sua lei nos antecede. Começamos por reconhecer sua lei, isto é, um léxico, uma gramática; tudo isso praticamente não tem idade. Mas herdar, neste caso, não é apenas receber passivamente alguma coisa que já está aí, um bem. Herdar é reafirmar transformando, alterando, deslocando. Para um ser finito não há herança que não implique uma espécie de seleção, de filtragem (DERRIDA, 2001a, p. 12).

Receber a língua de herança não significa adquiri-la de forma passiva, tranquila e homogênea. O recebimento da língua, sob a perspectiva derridiana, diz respeito, acima de

tudo, a uma reafirmação/apropriação – nunca total – daquilo que herdamos. Transformamos, alteramos e deslocamos a língua. Esse bem herdado não é simplesmente transmitido entre as gerações sem ser modificado e desarranjando. Haverá sempre um adiamento, um apagamento e uma repetição *da língua e na língua, que nunca pertence*.

Derrida (2001a) ilustra a questão do não pertencimento da língua quando fala da relação do poeta Paul Celan com o idioma alemão. Primeiramente, o filósofo conta sobre a sua relação com o escritor, destacando que foram colegas na *École Normale Supérieure*, na França, embora só tenham se conhecido, de fato, quando Derrida foi a Berlim em 1968. Depois dessa ocasião, conforme relata, ele e Celan se encontraram algumas vezes e, nas dedicatórias que escreviam um para o outro, havia sempre “uma grande marca de afeição” (DERRIDA, 2001a, p. 5), como na obra derridiana *Schibboleth* (1986 apud DERRIDA, 2001a) dedicada ao poeta.

Segundo Derrida (2001a), Celan, que não era alemão, tentou assinar de modo singular na língua alemã, embora essa não tenha sido a única língua com a qual ele teve contato durante a infância, tampouco tenha escrito apenas nesse idioma. A assinatura singular, à qual o filósofo se refere, tem ligação com o “corpo-a-corpo” (DERRIDA, 2001a, p. 6) do poeta com a *sua* língua. Celan não herda passivamente o alemão, mas reafirma-o e transforma-o na medida em que sua escritura poética traz a marca da sua língua e, ao mesmo tempo, deixa uma cicatriz da necessidade e da impossibilidade de apropriação total do alemão, isto é, de um *double bind*.

O poeta não apenas recebe a língua de forma passiva e a utiliza como instrumento, ou matéria-prima, para manufaturar o seu poema. Muito mais do que isso, temos que cada poema celaniano traz a herança do alemão modificado, transformado e alterado: “Ele modifica a língua alemã, toca a língua, mas para tocá-la, é preciso que ele a reconheça, não como a sua língua, pois creio que a língua nunca pertence, mas como a língua com a qual decidiu explicar-se” (DERRIDA, 2001a, p. 7).

Lembremos que a poesia celaniana expressava, em alemão, a dor e o sofrimento provocados pelo Holocausto: “Em 1942, os seus pais, judeus de origem alemã, são deportados para um campo de concentração. O pai de Celan morre de tifo, a mãe é assassinada. De 1942 a 1943, Celan viveu em vários campos de concentração de trabalhos forçados romenos [...]” (MALTZ, 2013, p. 100). Sua escritura trazia a experiência de uma língua viva, inseparável de uma experiência de morte. Isso diz respeito ao que Derrida (2001a, p.11) chama de “essência espectral da língua”, que é a própria condição da língua em geral, de qualquer língua. Ela traz

algo de novo, mas, simultaneamente, repercute, ressoa e reflete algo já experimentado. Traz à luz os espectros da palavra, da gramática e do significado.

Essa “experiência da vida-morte” (DERRIDA, 2001a, p. 11) na língua e, especificamente na língua e na escritura de Celan, é aparentemente contraditória e nos guia para outra aparente contradição. De acordo com Derrida, o fato de o poeta ter escrito de maneira única em alemão – ainda que tenha sido tradutor de outras línguas – e não ser, nem de nacionalidade, nem de língua materna alemã, sinaliza um paradoxo. Assim ele questiona:

Como explicar que, por mais que ele tenha sido tradutor através de tantas línguas europeias, o alemão tenha sido o lugar privilegiado no qual escreveu, assinou sua poesia, mesmo se no interior do alemão ele fez surgir um outro alemão, ou outras línguas e outras culturas, já que há em sua escritura um cruzamento, no sentido quase genérico, de culturas, de referências, de memórias literárias, bastante extraordinário, sempre na condensação mínima, na cesura, na elipse, na interrupção? É esse o gênio dessa escritura (DERRIDA, 2001a, p. 7).

Celan “habitou enquanto poeta” (DERRIDA, 2001a, p. 7) a língua alemã. A apropriação que ele fez do alemão se deu como “ex-apropriação”¹⁰, pois nunca nos apropriamos plenamente de uma língua: nem da nossa, nem da do outro. Como já dito, o poeta estabeleceu um *corpo-a-corpo* com o alemão: ele transformou a língua alemã para que ela falasse o seu idioma – o idioma e a escritura singular de Paul Celan – e, desse modo, é possível visualizar em sua poesia o cruzamento de outras línguas e de outras culturas, sobre as quais Derrida fala.

O entrelaçamento de outras línguas e culturas na poesia de Celan reitera a tal “essência espectral da língua”, porquanto seus poemas movimentam outros eventos de escritura que, modificados e transformados, dão uma forma ímpar a sua obra. Consoante Derrida (2001a, p. 6), existe uma “multiplicidade e uma migração das línguas na própria língua”. Em outras palavras, o poeta reafirma o alemão que recebeu de herança, de forma não passiva. Ao mesmo tempo, altera-o, manipula-o, fazendo com que ele traga à tona os espectros da língua, mas a partir de uma marca singular, única e irrepetível.

¹⁰ Em *O Monolinguismo do Outro ou a prótese de origem*, Derrida (2001b, p. 38) refere-se a “ex-apropriação da língua”, uma apropriação que não se dá plenamente, já que “não existe propriedade natural da língua”. Contudo, quando usamos essa língua, uma herança é confirmada. Essa confirmação ocorre pela sua interiorização, repetição e reapropriação, que nunca é absoluta. Uma marca é deixada na língua que *não pertence*. Em outro momento da mesma obra, o filósofo diz: “Quando evocamos aqui as noções aparentemente abstractas de marca ou da re-marca, também pensamos em estigmas. O terror exerce-se através de feridas que também se inscrevem no corpo. [...]. E quando dizemos o corpo, nomeamos também não só o corpo da língua e da escrita como aquilo que faz delas uma coisa do corpo. Apelamos assim ao que tão rapidamente se chama corpo próprio e que se encontra afectado pela mesma ex-apropriação, pela mesma alienação sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou sem jamais conseguir reapropriar-se” (DERRIDA, 2001b, p. 42).

A poesia de Celan é representativa para a reflexão sobre o pertencimento da língua e, conseqüentemente, para a discussão acerca da identidade. Sob a ótica derridiana, há sempre uma fantasia de pertencimento quando falamos de língua. Habitamos uma língua que não nos pertence, segundo o filósofo. Tentamos retê-la ao mesmo tempo em que evidenciamos a impossibilidade de apropriação completa, o que tem relação direta com a impossibilidade do “significado transcendental”.

Não há significado total, absoluto, primeiro e dado na suposta origem da significação, como já discutido. Logo, também não há o significado pleno da língua, que não existe enquanto tal, mas se manifesta e *acontece* na relação com o sujeito da linguagem. Dito de outro modo, a relação de apropriação da língua ocorre “como ex-apropriação e de um ‘lugar’ sem origem e sem significado transcendental” (SILVA; FERREIRA, 2014, p. 215).

Assim, é possível entender a tentativa de apropriação da língua como o próprio movimento da *différance*, sem origem, sem fim, mas constantemente adiável/iterável no jogo da linguagem. A língua possibilita aproximações de toda ordem, até mesmo em relação àquilo que ela carrega de mais idiomático. Entretanto, não apreendemos o significado *na* língua e *da* língua em sua plenitude, ainda que se trate de uma língua dita materna:

Mesmo quando só temos uma língua materna e estamos enraizados em nosso local de nascimento e em nossa língua, mesmo nesse caso, a língua não pertence. Que ela não se deixe apropriar, isso se deve à essência da língua. Ela, a língua, é aquilo que não se deixa possuir, mas que, por essa mesma razão, provoca toda espécie de movimentos de apropriação. Por ela se deixar desejar e não apropriar, coloca em movimento toda espécie de gestos de posse, de apropriação. O desafio político da coisa, justamente, é que o nacionalismo linguístico é um desses gestos de apropriação, um gesto ingênuo de apropriação (DERRIDA, 2001a, p. 9).

A língua mãe, bem como qualquer outra língua, não se deixa pertencer. Evidentemente, existem desejos de apropriação que movimentam gestos de posse. Conforme apontado por Derrida, o nacionalismo é uma das tentativas de apreensão da língua. Uma forma ingênuo, ele salienta. Simboliza as investidas sobre a língua, sobre o seu significado e sobre aquilo que ela representa.

O idiomático da língua – aquilo que supostamente ela teria de mais próprio – é, entretanto, ainda mais impossível de ser tomado em sua plenitude. Derrida (2001a) aponta que o idioma resiste à tradução, pois está ligado ao que a língua tem de mais singular. Essa singularidade ratifica a impossibilidade de posse completa. O gesto nacionalista, nesse sentido, tende a proteger, sobremaneira, a idiomaticidade da língua, a tomá-la como coisa ou

como bem nacional, cultural e material de uma comunidade. Dessa maneira, aplicam-se forças apropriadoras sobre a língua, forças ingênuas, já que ela *nunca pertence*.

Reafirmamos, a partir da leitura derridiana, que é possível tocar a língua, reconhecê-la, modificá-la, mas jamais ocorre uma apropriação total. Ela não é um objeto que está em algum lugar pronto para ser decifrado, ainda que seu léxico e sua gramática nos sirvam, sempre provisoriamente, de porto seguro e de garantia. Apenas nos aproximamos da língua, que, a todo momento, se esquivava, se apaga e se reitera.

Lembremos que a argumentação do filósofo atenta para o caráter disseminante e diferencial da língua e considera que a constituição do sentido e da verdade ocorre por meio da linguagem. Em outras palavras, não há teorização imune aos efeitos dessa língua(gem), que faz dispersar aquilo que é prometido *nela e por meio dela*, não sendo, portanto, mera ferramenta das operações de leitura, escrita e tradução. Essas, por sua vez, são atividades bem mais complexas do que simplesmente dotadas de uma significação única e completamente decifrável. Eis o acontecimento da escritura!

Essa questão da língua, tal como a apresentamos aqui a partir de uma certa leitura da obra de Derrida traduzida para o português, nos remete, também, à relação do filósofo com o francês. Comparando a sua situação com a de Celan e contrastando ambas com todas as outras experiências de língua, mais uma vez recorreremos à escritura de Derrida e ao seu testemunho:

Eu sabia que o que eu disse em *O monolinguismo do outro* valia, em certa medida, para meu caso singular, a saber: determinada geração de judeus da Argélia antes da Independência, mas tinha também um valor de exemplaridade universal, mesmo para aqueles que não estão em situações historicamente tão estranhas e dramáticas quanto a de Celan ou a minha. Eu ousaria pretender que essa análise vale até para alguém que tenha uma experiência sedentária, pacífica e sem grande história de sua própria língua materna, a saber: que uma língua não pertence (DERRIDA, 2001a, p. 8).

Na passagem acima, é reiterado o caráter comum e genérico do não pertencimento de todas as línguas, sejam elas maternas ou não. As particularidades na relação entre Celan e o alemão, assim como no vínculo entre Derrida e o francês – que nos interessa sobremaneira e veremos detalhadamente em seguida – são emblemáticas para a discussão sobre o problema da língua, que nada mais é do que um problema de identidade, de pertencimento, de assinatura e de escritura.

A desconstrução do mono- do monolinguismo tem como ponto de partida a discussão sobre a apropriação da língua e a complexidade envolvida no falar “eu” em um idioma que é dado pelo outro e que sempre vem de outro lugar, pois, como afirmamos anteriormente, a

herança nunca é dada passivamente. Na obra *O monolinguismo do outro – ou a Prótese de origem* (DERRIDA, 2001b), publicada originalmente em 1996, fica evidente a inquietude do filósofo franco-argelino com o problema da francofonia fora da França. Esse desconforto suscita, de uma maneira geral, questionamentos acerca da língua, da identidade e da cidadania, mas partindo da situação linguística e identitária vivida por Derrida, em particular, sendo conduzida e construída pela sua escritura singular e, portanto, pela apropriação (como “ex-apropriação”) do francês que aparece transformado e reformulado a partir da sua assinatura.

Nas primeiras linhas da obra, Derrida (2001b, p. 13) introduz a sentença, aparentemente contraditória, que permeia todo o texto: “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha.” A força dessa contradição funciona como ponto de partida para que a relação entre o sujeito-filósofo e o seu monolinguismo¹¹ seja pensada. Derrida respira essa condição de monolíngue, que se faz presente nele o tempo todo e em toda a parte. O monolinguismo, ao qual ele se refere, portanto, precede e constitui a sua vida e a sua escritura:

Sou monolíngue. O meu monolinguismo demora-se e eu chamo-lhe a minha morada, e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. Ele habita-me. O monolinguismo no qual respiro é mesmo para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um meio absoluto. Inultrapassável, *incontestável*: não posso recusá-lo senão atestando sua onipresença em mim. Ele ter-me-á sempre precedido: sou eu. Este monolinguismo para mim: sou eu (DERRIDA, 2001b, p. 14, grifo do autor).

Essa onipresença da monolíngua, conforme afirma, o individualiza em tudo, fazendo com que o filósofo seja ele próprio e não outro. No entanto, essa língua que ele está votado a falar, essa língua única e única língua, jamais lhe pertenceu, jamais foi sua, propriamente, e é aqui que se encontra a origem dos seus sofrimentos, pois essa é a língua de suas paixões, desejos, preces, esperanças, mas que, reafirma, não lhe pertence.

Como lidar, então, com esse paradoxo utilizado para fomentar a discussão sobre a relação do filósofo franco-argelino com a sua língua, com a sua identidade e com a sua escritura? A resposta, talvez, esteja no gesto econômico que leva em conta a necessidade e a impossibilidade da afirmação contraditória enunciada: “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha”. Trata-se de uma incompatibilidade performativa, pois, segundo Derrida (2001b), o ato prova o contrário do que é dito, afinal, a afirmação é exposta na língua que não

¹¹ O monolinguismo, ao qual Derrida se refere, diz respeito à relação do filósofo com a sua dita língua materna, o francês.

pertence. Contudo, a sentença supostamente incoerente torna-se necessária se o leitor leva em consideração a problemática relação entre Derrida e a língua francesa.

Nesse caso, é indispensável lembrar que o filósofo nasceu em 1930, em El Biar, na Argélia, colônia francesa na época. Assim como Tunísia e Marrocos, outros países da região da África do Norte, essa extensão africana, também conhecida por Magreb, pode ser caracterizada, de uma maneira geral, por uma cultura árabe-mulçumana. Entretanto, nos três referidos países, há populações de outras crenças, como judeus, berberes e cristãos. Implica, portanto, que não há uma homogeneidade linguística, identitária e religiosa na localidade magrebina. Nas palavras de Ianize Silva (2008, p. 74), “a região do Magreb, composta pela Argélia, Tunísia e Marrocos, distante de ter a ideia de uma nação, é pensada como um lócus de travessia do global, uma vez que se localiza entre o Oriente, o Ocidente e a África. Tal região é sinônimo de pluralidade [...]”. O cenário magrebino não é uniforme, nem homogêneo do ponto de vista cultural, linguístico e político. Essa diversidade, evidentemente, reverbera nas questões de língua e identidade e é bastante notável no discurso de Derrida, nascido e criado na colônia francesa argelina.

Antes de seguir com essa breve contextualização acerca da colonização da Argélia (que julgamos pertinente para o entendimento das referências e das discussões levantadas em *O Monolinguismo do Outro*), atentemos para o fato de que não existe uma relação direta de causa e efeito entre os fatos históricos e aquilo que é narrado por Jacques Derrida. Trata-se, acima de tudo, de seu testemunho pessoal. Uma narrativa, portanto. O filósofo herda o francês, ensaia uma apropriação sobre ele e repete a língua, na sua obra e na sua escritura, a partir de *identificações* com o cenário franco-argelino da época.

Nesse contexto da herança, evidenciamos que a Argélia esteve sob o domínio francês da década de 1830 – quando a nação europeia invadiu o país africano – até 1962, ano em que ocorreu a guerra de libertação colonial:

A Argélia tornou-se colônia da França em 1834, durante a chamada ‘Era do Imperialismo’. Apesar de a resistência à dominação francesa ter sido uma constante por todo o período colonial, foi somente após a II Guerra Mundial (1939-1945) que ocorreram os primeiros movimentos organizados em prol da independência argelina. [...]. A luta pela independência se estendeu até 1962, quando o governo francês, após a realização de um plebiscito, deu início às conversações com as lideranças argelinas com o objetivo de negociar a paz e o processo de independência. Neste ano, a França reconheceu a emancipação da Argélia através da assinatura dos acordos de Evian, incluindo um cessar-fogo (SILVA, I., 2008, p. 74-75).

Derrida nasce nessa Argélia colonizada um século depois da invasão francesa. No período de sua infância à juventude, se desenrolaram os referidos movimentos anticoloniais pós Segunda Guerra Mundial. Considerando esse mosaico cultural, linguístico e identitário do Magreb, é pertinente lembrar que o filósofo era de origem judaica. Segundo Telles (2014), a família de Derrida migrou da Espanha para a Argélia na época da Inquisição e, por proceder de uma comunidade de judeus, o filósofo sofreu certa repressão antissemita em sua infância.

Em *O monolinguismo do outro*, Derrida se identifica como um *pied noir*, cujo sentido do termo diz respeito aos cidadãos franceses que saíram, não só da França, mas também de outros países europeus para viver nas colônias francesas da África do Norte. Se um imigrante espanhol fosse para a Argélia como colono, a ele era atribuída a nacionalidade francesa (SANTOS, 2008).

No caso da família de Derrida, a cidadania francesa lhe foi concedida em decorrência do decreto de Crémieux, estabelecido em 1870. Sobre a sua concessão, Deângeli (2012, p. 100) salienta que “a França outorga a cidadania francesa aos judeus da Argélia, um ato que procurava exhibir as ‘benesses’ da colonização francesa para a população local”. Anos mais tarde, conforme veremos adiante, o decreto foi abolido, o que, de alguma forma, refletiu na herança de Jacques Derrida como cidadão franco-argelino/franco-magrebino.

Derrida não conheceu outra língua-mãe que não fosse a língua francesa, o idioma que veio do país colonizador, lugar longínquo, mas, ao mesmo tempo, próximo. A sua monolíngua, como afirma, vinha de uma nação que não lhe era estrangeira, porém, de alguma forma, se impunha como estranha (DERRIDA, 2001b). Na escola francesa na Argélia, frequentada pelo filósofo, estudava-se a língua dita escolar, o francês literário, da metrópole. Derrida deixa evidente o seu grande sentimento pela literatura de língua francesa, que contribuía para a construção do imaginário sobre a França, simultaneamente em que parecia neutralizar as paisagens sociais da Argélia.

O estudo da geografia e da história francesas na escola, conforme é descrito por ele, era como uma fábula, ou um doutrinamento quase inesquecível, enquanto que praticamente nenhuma palavra era dita sobre os aspectos geográficos e históricos da Argélia: “E tínhamos de conhecer a fundo, em conjunto e em detalhe, na verdade recitávamos de cor, o nome das capitais de todos os departamentos franceses” (DERRIDA, 2001b, p. 62).

Nesse contexto, o Mar Mediterrâneo, além de separar fisicamente os dois países, era uma espécie de precipício para todos os alunos da escola, como descreve metaforicamente Derrida. De um lado, se tinha o francês dito escolar, modelo gramatical e literário. Do outro, a

língua falada, que, evidentemente, se misturava com o árabe e os dialetos locais. Assim, o estudo da literatura e da escrita francesa era motivo de encantamento e fascínio para os alunos, pois, mesmo sendo sua língua-mãe, ela vinha do outro, quase desconhecido e situado além-mar: “para todos [na escola] o francês era uma língua supostamente materna, mas de que a origem, as normas, as regras, a lei estavam situadas algures (DERRIDA, 2001b, p.58).

É também a mesma escola francesa de Argélia que, na sua infância, Derrida é obrigado a abandonar em decorrência da abolição do decreto de Crémieux¹². No contexto da dominação nazifascista nos países europeus, ele perdeu a cidadania francesa, que só foi recuperada anos mais tarde:

Ora eu conheci isso. Com outros, perdi e depois recuperei a cidadania francesa. Perdi-a anos a fio sem ter qualquer outra. Nem a menor, estás a ver. Eu nada tinha pedido. Mal o soube no momento que ma tinham retirado, em todo o caso na forma legal e objectiva do saber tal como o exponho aqui (porque o soube de um modo bem diferente, ai de mim). E depois, um dia, um belo dia, sem que uma vez mais eu tenha pedido fosse o que fosse, e ainda demasiado jovem para o saber nos termos de um saber propriamente político, reencontrei a dita cidadania (DERRIDA, 2001b, p. 29).

A questão da cidadania de Derrida, perdida, recuperada e, em suma, precária, também diz respeito ao problema identitário e ao entrelaçamento da situação que envolve o dizer “eu” em uma língua que não é, senão, a do outro. O filósofo franco-argelino habita a língua que não lhe pertence, não só pelo seu caso em particular, qual seja, judeu nascido na Argélia antes da independência na década de 60, mas também pelo caráter da “exemplaridade universal” (DERRIDA, 2001a, p. 8) que vale para todas as línguas. O encanto e a angústia sentidos *dentro* do francês ganha formas que o próprio filósofo define como “neuróticas”:

O meu apego ao francês assume formas que às vezes julgo ‘neuróticas’. Sinto-me perdido fora do francês. As outras línguas, aquelas que melhor ou pior leio, decifro, falo às vezes, são línguas que nunca habitarei. Aí onde ‘habitar’ começa a querer dizer alguma coisa para mim. E morar. Não estou apenas desencaminhado, perdido, condenado fora do francês, mas tenho o sentimento de honrar ou de servir todos os idiomas, numa palavra, de escrever ‘mais’ e ‘melhor’ quando agudizo a resistência do *meu* francês, da ‘pureza’ secreta do meu francês [...] (DERRIDA, 2001b, p. 87, grifo do autor).

O pronome possessivo “meu”, assim como o substantivo “pureza”, estão destacados no discurso derridiano devido à impossibilidade de se falar em autenticidade, uniformidade ou

¹² Em 1940, por consequência da ocupação alemã na França, período da Segunda Guerra Mundial, o decreto foi abolido (Cf. SILVA, I., 2008).

legitimidade da/na língua. Sobre esse aspecto, Derrida argumenta que a desconstrução caminha no sentido da crítica à pureza linguística, haja vista o questionamento da ideia de origem que não deixa de estar ligado ao “fantasma” da presença e da pureza.

Do mesmo modo, o Uno da língua, ou o monolinguismo, torna-se impraticável. Primeiramente, Derrida sugere a impossibilidade de as línguas serem contadas, no sentido de que nunca o Uno da língua pode ser determinado. O que há são diversos modelos e modalidades identificatórias. Logo, o Uno jamais será “uma identidade aritmética, nem mesmo uma identidade ‘tout court’”. A monolíngua permanece, portanto, incalculável, pelo menos nesse traço”. (DERRIDA, 2001b, p.45).

Em segundo lugar, a monolíngua de Jacques Derrida, a única língua que ele pôde verdadeiramente chamar de “minha língua”, a língua de sua escritura e, em suma, de sua vida, nada mais é do que a monolíngua *do outro*. O monolinguismo e o Uno da língua derridiana foram impostas pelo outro, vieram de outro lugar, de algures. Dessa perspectiva, é impossível chamá-la de “minha”, conquanto seja necessário habitar e resistir secretamente à “pureza” da língua francesa.

É possível afirmar que Derrida habitou a língua francesa sobretudo por meio da escrita/escritura¹³. Para ele, a escrita é designada como “um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua” (DERRIDA, 2001b, p. 48). Foi com a escrita em língua francesa que o filósofo pôde perceber, conforme destaca, a palavra interditora e a palavra interdita. É interditora porque se tenta reinventar, reformular, transformar a língua por meio da escrita. Interdita, pois é a língua do outro, não é sua língua materna propriamente. Desse modo, ele questiona:

Mas como orientar esta escrita, esta apropriação impossível da língua interditora-interdita, esta inscrição de si *na* língua *proibida* – proibida para mim, a mim, mas também *por* mim (porque há que sabê-lo, eu sou à minha maneira um defensor da língua francesa)? Deveria antes dizer: como orientar a inscrição de si *junto* desta língua proibida e não simplesmente nela, junto dela, como uma queixa que lhe é apresentada, um queixume e já uma postura de apelo? [...]. Porque nunca eu pude chamar o francês, esta língua em que te falo, ‘a minha língua materna’. Estas palavras não vêm à língua, não me saem da boca. Dos outros, ‘a minha língua materna’ (DERRIDA, 2001b, p. 48-49, grifos do autor).

Esse duplo interdito tem como consequência principal o questionamento acerca da possibilidade de escrever memórias em uma língua materna tomada como não autorizada,

¹³ Recordemos que *O Monolinguismo do Outro* corresponde a uma conferência proferida sobre o problema da francofonia fora da França.

dada a sua interdição. Logo, a língua configura uma promessa. Não sabemos onde ela começa, nem o que está por vir. Nada é dado, mas prometido. Temos a promessa da língua do outro, a qual nunca alcançamos, mas da qual apenas nos aproximamos. O mesmo acontece com a identidade. Não podemos considerá-la como dada *a priori*, tampouco tratá-la como fixa e imutável. Dessa maneira, Derrida fala em identificação, ao invés de identidade:

Não a identidade, justamente. Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação. [...]. Em todo o caso, a *modalidade identificatória* deve já estar ou passar a estar assegurada: assegurada da língua e na língua. É preciso, pensamos, que já esteja resolvida a questão da unidade da língua, e dado o *Uno* da língua em sentido estrito ou lato – um sentido lato que se esticará até nele se compreenderem todos os modelos e todas as modalidades identificatórias, todos os pólos de projecção imaginária da cultura social (DERRIDA, 2001b, p. 43, grifos do autor).

Referindo-se a esse “movimento identitário” da reflexão, Carvalho (2012, p. 83) o define como a “não-identidade a si”. Em outras palavras, falar em *identificação* pressupõe levar em conta que as construções identitárias se constituem como contínuas, inconstantes e indeterminadas. Não há um “eu” completamente sujeito de si, consciente de si e de sua verdade. Utilizar o conceito *identidade*, à luz do que nos é apresentado por Derrida, poderia pressupor algo pronto, fixo e estável, o que é problematizado a partir do momento em que percebemos a estreita relação entre a língua e os processos que nos definem enquanto sujeitos.

Logo, a identidade é constituída *na* e *pela* língua(gem) e se estabelece no lugar do impossível. Dito de outro modo, “a questão da identidade não tem lugar, lugar sem lugar” (FERREIRA, 2002, p. 10), pois não há lugar fixo e fechado para ela. A possibilidade de disseminação da língua e a impossibilidade de sua apropriação total fazem dispersar as fronteiras e os limites da identidade.

O pensamento derridiano possibilita que levemos até as últimas implicações a estreita relação entre língua e identidade. Conforme argumentamos, essa última é tomada como uma prática de significação submetida ao jogo da *differance*, isto é, os processos de identificação são contínuos, iteráveis, adiáveis e nunca estão, definitivamente, finalizados em sua plenitude.

Não há nunca uma identificação absoluta entre o que dizemos e a coisa representada nesse dizer. O sujeito de linguagem e de identidade(s) faz escolhas e interpretações. Promete algo que ele mesmo deixa dispersar, escapar e transbordar na língua e na escritura e por meio delas. A linguagem não é transparente e o significado não é imutável ou fixo, por isso, a travessia da significação nunca é finalizada, porque sempre haverá um mistério indizível e intraduzível a ser desvendado, um jogo de possibilidades, de inscrições, de cicatrizes:

A estrutura aparece na experiência da ferida, da ofensa, da vingança e da lesão. Do terror. Acontecimento traumático porque compreende golpes e feridas, cicatrizes, muitas vezes homicídios, algumas vezes assassinatos colectivos. É a própria realidade, o alcance de toda a *férance* de toda a referência como *différance*. Que estatuto atribuir então a esta exemplaridade da remarca? Como interpretar a história de um exemplo que permite reinscrever, no corpo de uma singularidade, para assim a remarcar, a estrutura universal de uma lei? (DERRIDA, 2001b, p.41).

No caso das inscrições e cicatrizes do testemunho pessoal de Derrida em *O monolinguismo do outro*, definido por ele mesmo como uma espécie de “anamnese autobiográfica” (DERRIDA, 2001b, p. 43), há um discurso *performativo* na busca pela língua francesa e no desejo apropriador sobre ela. Não existe nada que garanta uma identificação completa entre aquilo que é narrado pelo filósofo e a sua vida propriamente. Existem identificações contínuas e inacabadas entre o dito e o vivido. Nessa direção, emerge o questionamento do autor:

Onde *se está então*? Onde se encontrar? Com quem nos poderemos ainda *identificar* a fim de afirmarmos a nossa própria identidade e contarmos a nossa própria história? E a quem a contar, em primeiro lugar? Era preciso constituirmo-nos a nós mesmos, era preciso podermos-nos *inventar* sem modelo e sem destinatário assegurado (DERRIDA, 2001b, p. 81-83, grifos do autor).

Identificar-se primeiro, ainda que provisória e continuamente, para, em seguida, contar uma história sem destinatário garantido. O filósofo se identifica na língua que ele herda e que lhe permite repetir. Repetir algo da língua do outro na constituição do “eu” de suas memórias: “De todos os pontos de vista, que não são apenas gramaticais, lógicos, filosóficos, sabe-se bem que o *eu* da anamnese dita autobiográfica, o *eu-me* do *eu lembro-me* se produz e se profere diferentemente consoante as línguas” (DERRIDA, 2001b, p. 44, grifos do autor).

Assim como em *A língua não pertence* Derrida considera que a língua alemã, herdada por Paul Celan, foi recebida de forma não passiva, defendemos que a relação entre o filósofo franco-argelino e o francês ocorreu de maneira semelhante. A herança não lhe foi dada passivamente. Derrida recebe a língua francesa e tenta uma apropriação amante e “neurótica” da língua do outro. Ele cria um idioma próprio dentro do francês. Faz emergir o que chamamos de “escritura derridiana” e cria uma assinatura singular: toca, reconhece, modifica, altera e transforma a língua francesa.

Afirmamos também que há uma “essência espectral” da língua derridiana – condição da língua em geral, lembremos. Derrida traz à luz os espectros da palavra e do significado do francês. Dessa forma, apropria-se da língua do outro como “ex-apropriação”, já que ela não é

apreendida totalmente. Esse gesto apropriador da língua, assim como da identidade, é o próprio movimento da *différance*.

Sendo assim, mais do que a questão histórica da Argélia e suas implicações, a dimensão apontada está diretamente associada à crítica derridiana ao modelo *logocêntrico* e *fonocêntrico* de língua e linguagem (DERRIDA, 2011). A argumentação desconstrutivista, ao repensar a natureza do signo linguístico centrado no binômio significante/significado (SAUSSURE, 2012), leva às últimas consequências o arbitrário desse signo e traz à tona a impossibilidade de um significado fixo em seu significante e, portanto, de uma herança passiva.

Na mesma direção, conforme discutido anteriormente, Derrida (2011, p. 24) também põe em questionamento o chamado “significado transcendental”, tal como concebido pela tradição *logofonocêntrica*, e desdobra a sua argumentação em torno do “significante do significante”, formulação concernente ao que chama de *rastro* e de *différance*. Em outras palavras, temos que

o indecível *rastro* se refere ao significante remetendo a outro significante por ele significado, o qual se reporta a outro significante e assim sucessivamente. [...] o *rastro* anuncia o movimento da *différance*, neologismo criado a partir do verbo francês *différer*, que significa diferir, adiar [...]. Nesse sentido, o signo estará sempre no lugar de outro signo, não sendo, portanto, uma presença, já que essa é infinitamente adiada no jogo da linguagem (FERREIRA; SILVA, 2014, p. 210-211).

Indissociável da noção de *différance*, o *rastro* diz respeito à própria marca da significação, isto é, aquilo que, de alguma forma, se repete no presente, pois ressoa algo do passado, mas sempre de maneira diferida, adiada e sem presença. Desse prisma, a articulação entre tempo e espaço é reconfigurada, ou, nas palavras de Derrida, em dois momentos distintos:

Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária, remete-nos, pois, a um passado absoluto. É isto que nos autorizou a denominar *rastro* o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente [...]. Ora, como passado sempre significou presente-passado, o passado absoluto que se retém no *rastro* não merece mais rigorosamente o nome de ‘passado’ [...]. Com a mesma precaução e sob a mesma ratura, pode-se dizer que sua passividade é também sua relação ao ‘futuro’. Os conceitos de *presente*, de *passado* e de *futuro*, tudo o que nos conceitos de tempo e de história deles supõe a evidência clássica – o conceito metafísico de tempo em geral – não pode descrever adequadamente a estrutura do *rastro* (DERRIDA, 2011, p. 81-82, grifos do autor).

.....

[...] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito ‘presente’, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não é ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991a, p. 45).

A partir do indecidível¹⁴ *rastro*, entendemos que a *différance* opera o vínculo do presente com o passado absoluto e, ao mesmo tempo, com o futuro do que está por vir. Assim, ela é *temporização e espaçamento*. Para que o *rastro* “signifique”, deve haver um intervalo que separe o que ele não é, dele próprio. Em outras palavras, existe a necessidade de um deslocamento e de uma divisão do presente em si mesmo, necessidade de um intervalo “constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, *dever-tempo do espaço (temporização)*” (DERRIDA, 1991a, p. 45). A reconfiguração do tempo e do espaço da *différance* pode ser melhor compreendida se visualizarmos como a palavra foi forjada.

Derrida (1991a, p. 34) precisa o neografismo *différance* na língua francesa a partir do que ele define como um gesto calculado em um “processo escrito sobre a escrita”, o que é bastante representativo para pensarmos o problema da escrita fonética. Conforme destaca em *Gramatologia*,

[...] a escritura fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam (DERRIDA, 2011, p. 12).

No caso específico da nova palavra *différance*, ocorre a troca gráfica, mas a semelhança fônica permanece, reafirmando, assim, que nenhuma escrita é rigorosamente fonética, ou seja, não há o transporte do significado falado em sua integridade. A “falta silenciosa à ortografia”, como ele aponta (DERRIDA, 1991a, p. 34), trata-se da substituição da vogal “e”, de *différence*, por “a”, em “*différance*”, o que desloca o sentido do termo para além de “divergir” e “adiar”. Derrida afirma que o verbo “*différer*”, originalmente, comporta

¹⁴ Na definição encontrada no *Glossário de Derrida* (SANTIAGO, 1976, p. 49-50) para o termo “indecidível” temos que: “A ausência de significado transcendental, postulada a partir de determinada aquisição teórica e de uma operação de desconstrução filosófica, vem assinalar que o ‘ente presente’, o referente, não se dá como percepção ou intuição. Com a ausência do referente permanece a referência, inscreve-se uma marca (pura e impura). [...]. A esta marca, Derrida chamou, por analogia, *indecidível*, isto é, ‘unidades de simulacro que não se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe e desorganizam, sem jamais constituir um terceiro termo [...]’”.

esses dois sentidos, mas não remete a ambos ao mesmo tempo. Segundo ele, essa perda deveria ser compensada, economicamente, por *différance*, com “a”.

O movimento da *différance* é anunciado pelo *rastro*, cadeia infinita e diferencial de significantes, como exposto. Nessa sucessão de significantes, o signo não existe enquanto tal e não significa por si só: há um apagamento, um adiamento e uma repetição que marca a novidade e, desse modo, sempre se difere do outro de maneira imprevisível. A noção de *différance*, vinculada ao *rastro*, confirma a impossibilidade de se falar em verdade absoluta, além de inviabilizar os pressupostos clássicos da filosofia da presença. Como ele afirma:

O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada ‘elemento’ – fonema ou grafema – constitua-se a partir do *rastro*, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. [...] Nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros (DERRIDA, 2001c, p. 32, grifo do autor).

Como consequências desse pensamento, é possível questionar a existência de um fim e de uma origem dadas no jogo da significação, além de problematizar o “sentido do ser como presença” (DERRIDA, 2011, p. 15). A assunção saussuriana de que a língua se constitui como um sistema de diferenças é desdobrada decisivamente por Derrida. O suposto ponto de partida do jogo de diferenças não é indivisível, como se poderia pressupor com base em Saussure. O “início” da cadeia de diferenciação já é divisível e isso impõe à “diferença” outra configuração.

Sob esse prisma, a presença dá lugar a *différance*. Não se trata apenas da presença do signo e da significação, mas da *presença a si* do sujeito, que é forjada na sua língua. Em outras palavras, “não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou do seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva” (DERRIDA, 1991a, p. 48).

Ora, se o signo não é uma presença e se não existe um significado primeiro, único e “transcendental”, mas sim um constante adiamento da presença, isso implica afirmar que a língua, bem como a identidade, estão submetidas ao jogo da *différance* e, por conseguinte, à dinâmica da linguagem. Há, portanto, a impossibilidade de o sujeito ter plena consciência de si e de sua verdade, ou seja, do sentido do “ser como presença”.

Defendemos que as identidades do sujeito e de sua língua caminham no sentido da *différance*. Não há uma origem e um fim dados, mas existe sempre uma marca iterável e adiável: existe a possibilidade de repetição, ao mesmo tempo em que algo se apaga e algo se adia. O discurso do sujeito que diz “eu sou” em uma língua pode, fortuitamente, se repetir, mas nunca será o mesmo e nem presente enquanto tal.

Nesse sentido, falar em iterabilidade¹⁵ diz respeito à condição de possibilidade de repetição que se dá em outro contexto, lembrando aqui que, para Derrida, a determinação do contexto nunca é completamente assegurada, nem saturada. Dessa maneira, afirmamos que a identidade é constituída *na e por meio* da língua(gem). Sendo assim, ela é da ordem de uma singularidade que nasce a partir da repetição deixada na inscrição da marca, que funciona em uma cadeia de diferenças, apagada, diferida e não presente.

Sob essa ótica, reiteramos que sempre existirá uma promessa de escrita, de língua e de identidade. O filósofo franco-argelino, em *O monolinguismo do outro*, ilustra a questão da promessa quando declara:

De cada vez que abro a boca, de cada vez que falo ou escrevo, *prometo*. Queira-o eu ou não: a fatal precipitação da promessa, é preciso dissociá-la aqui dos valores de vontade, de intenção ou de querer-dizer que lhe estão razoavelmente ligados. O performativo desta promessa não é um *speech act* entre outros. Está implicado em todo e qualquer outro performativo; e esta promessa anuncia a unicidade de uma língua por vir. É o ‘é preciso que haja uma língua’ [que subentende necessariamente: ‘porque ela não existe’ ou ‘porque ela falta’], ‘eu prometo uma língua’, ‘uma língua está prometida’, que ao mesmo tempo precede toda língua, apela toda a palavra e pertence já a cada língua assim como a cada palavra (DERRIDA, 2001b, p. 100, grifos do autor).

A promessa da qual ele fala não é da ordem do que pode ser cumprido ou não, do mesmo modo que não diz respeito, necessariamente, à vontade, à intenção e ao querer-dizer do falante ou escritor. Prometer, nesse enunciado performativo, vai além de um *speech act* (ato de fala), referência indireta à “teoria dos atos de fala” do filósofo britânico J. L. Austin.

Talvez caiba aqui um breve parêntese em torno de diálogo que Derrida (1991b) estabelece com as teorizações propostas por Austin sobre o performativo. Diferentemente dos atos de fala constativos, que apenas produziriam enunciados descritivos/verdadeiros ou falsos sobre os fatos, os atos performativos referem-se ao dizer operando um fazer, produzindo um efeito no mundo, ao invés de apenas constatá-lo.

¹⁵ *o outro* [“itera”, em sânscrito] e *de novo* [“iter”, em latim] (cf. SILVA, D., 2008, p. 26).

Um dos grandes avanços das formulações austinianas, além do tratamento dado à linguagem ordinária, foi o rompimento com o conceito de comunicação puramente linguístico e semiótico, pois, com a concepção do performativo, a ideia de comunicação ultrapassa o simples transporte de conteúdo semântico e linguístico. A comunicação, para Derrida (1991b, p. 363), referindo-se ao performativo, “seria comunicar uma força por impulsão de uma marca”, o que é atinente à iterabilidade.

Mesmo com a tentativa de se afastar da tradição, Austin considera o contexto como determinável, além de levar em conta a presença consciente e intencional dos locutores nos enunciados performativos. Nos termos derridianos, “Para que um contexto seja exaustivamente determinável, no sentido requerido por Austin, seria necessário pelo menos que a intenção consciente fosse totalmente presente e atualmente transparente a si própria e aos outros [...]” (DERRIDA, 1991b, p. 369).

Nesse sentido, voltando à cena do performativo na passagem destacada em *O monolinguismo do outro*, o *speech act* mencionado por Derrida vai além do teorizado por Austin, pelas razões levantadas acima. O ato é da ordem da própria promessa da língua, da língua em geral, de qualquer língua e, por conseguinte, da promessa de identidade, relacionada à sua possibilidade e ao seu por vir, e indissociáveis das noções de *différance* e *rastro*. A argumentação de Daniel Silva corrobora a nossa:

Sendo a promessa um *ato de fala* por excelência, tem-se aqui uma posição que encara o humano não apenas especificamente a partir de seus *atos*, mas a partir dos *atos de linguagem*. A promessa e, em sentido mais amplo, a linguagem (tomada em sua dimensão performativa) indicam a interação entre um ‘eu’ e um ‘outro’ num *jogo* em que ambos estão *comprometidos*, de certo modo, com as consequências de sua ação (SILVA, D., 2008, p. 29, grifos do autor).

O *ato de linguagem* derridiano promete uma língua que vem do outro. O seu discurso compreende *identificações* reivindicadas e *performadas* por meio da sua narrativa. Derrida reclama sua identidade na obra citada a partir da cena sobre a *sua* monolíngua: “Ainda uma cena. Acabo de fazer uma cena” (DERRIDA, 2001b, p. 105). Logo, sua identidade é negociada continuamente, politicamente e performativamente por meio da língua que *não pertence*.

Como dissemos anteriormente, Derrida *performa* um discurso a partir da busca incessante pelo francês e por uma identidade jamais dada e presente. Esse discurso configura o que ele denomina de “anamnese autobiográfica” e remete-nos ao que Elizabeth Bruss

(1976) considera como um “ato autobiográfico”, apropriando-se da então mencionada “teoria dos atos de fala” de Austin.

Segundo a autora, a literatura (e, nesse caso, a autobiografia enquanto gênero literário), assim como a linguagem ordinária, apresenta uma dimensão ilocucionária, que, em Austin, diz respeito ao “ato de realização de uma ação através de um enunciado” (OTTONI, 1998, p. 35). Em outros termos, o “eu” da narrativa autobiográfica não está apenas representado nesse gênero, tampouco é “formado” como consequência do que foi dito. Mais do que isso, conforme aponta Bruss, é dizendo de si que o sujeito é *performado*. É dizendo de si que Derrida *performa* e promete.

A voz derridana ressignifica, reitera e adia os significados que constroem o seu *texto*: “Esse encadeamento, esse tecido, é o *texto* que não se produz a não ser na transformação de outro texto” (DERRIDA, 2001c, p. 32, grifo do autor). Os significados que compõem esse *texto* transbordam e fazem dispersar aquilo que é prometido por meio da palavra e, assim, a identidade de/em Derrida aparece sempre nova, transformada e sem presença, submetida à dinâmica da linguagem, afinal de contas, ela é “um palco de ação de *sujeitos éticos* que performativamente negociam sentido para sua existência (SILVA, D., 2008, p. 28, grifos do autor).

A ruptura apontada pelo pensamento da desconstrução traz desdobramentos notáveis sobre a temática da língua e da identidade, não só de uma perspectiva geral, mas também estreitamente relacionada à assinatura e à escritura derridianas. Reafirmamos que as noções de língua e identidade, legadas pela labiríntica obra de Derrida, estão, de alguma forma, relacionadas à sua vida e à sua condição de falante da *monolíngua do outro*, além de caminharem no sentido da *différance* (DERRIDA, 2011), ou seja, do constante adiamento da presença, das verdades, do lugar sem lugar e do outro lugar. Em sentido semelhante, a sua assinatura configura um *acontecimento* de linguagem sem origem, sem fim e constantemente adiável/iterável. Sob esse prisma, coaduna-se à língua e à identidade de/em Derrida, a problemática da autobiografia em sua obra, mais especificamente, os *rastros* de *otobiografia* em sua escritura.

2 RASTROS DE OTOBIOGRAFIA

“Todos os poetas, porém, julgam que aquele que está deitado na erva ou numa encosta solitária, com o ouvido à escuta, aprende algo do que se passa entre o céu e a terra”.

(Friedrich Nietzsche – Assim falava Zaratustra)

Para falar da língua e da identidade na escrita/escritura de Jacques Derrida, propomos aqui, também, traçar um certo percurso que a autobiografia cumpre na reflexão derridiana. A questão autobiográfica, problematizada pelo próprio Derrida (1985a, 1985b), ultrapassa a ligação, aparentemente homogênea e tranquila, entre a vida do autor e os fatos sobre essa vida abordados em uma obra. No intuito de discutir o autobiográfico em Derrida, lidaremos, inevitavelmente, com o próprio arcabouço crítico legado pelo filósofo da desconstrução acerca do problema da autobiografia, comprometendo-nos com o que ele chamou de *otobiografia* (DERRIDA, 1985a, 1985b), conforme veremos adiante.

2.1 Autobiografia sob rasura

A escrita/escritura da vida do sujeito, contada pelo seu próprio “eu”, costuma ser associada à forma mais autêntica de se relacionar com a verdade do vivido e, nesse sentido, se configura como “[...] dispositivo de apresentação da verdade entendida como verdade da vida, ou ainda enquanto interiorização do nome próprio considerado como apresentação do discurso por ele mesmo” (SISCAR, 2000, p. 164). Podemos dizer que a escrita (*graphein*) da vida (*bios*) do eu (*autos*)¹⁶, ou autobiografia – “gênero vizinho” da biografia, assim como memórias, auto-retrato, confissões (cf. MITIDIERI, 2008, p. 12) – é colocada “sob rasura” pelo filósofo da desconstrução, o que tem consequências relevantes para pensarmos a assinatura e o nome próprio, considerando, evidentemente, a assinatura e o nome próprio de Jacques Derrida e a sua escritura.

O termo “sob rasura”, comumente associado ao pensamento derridiano, refere-se, segundo Stuart Hall (2009, p. 104), não à superação dialética dos conceitos, mas à possibilidade de ainda se pensar *com* eles, ou *a partir* deles, já que, na sua “forma original, não-reconstruída” eles podem ser problemáticos. Desse modo, mesmo que a palavra seja riscada/rasurada com um ~~traço~~, ela permanece legível e ainda se faz necessária¹⁷.

¹⁶ Cf. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (2001).

¹⁷ Continentino (2006, p. 20) faz referência ao termo “sob rasura” e cita (com tradução sua) o prefácio da edição inglesa de *Gramatologia*, escrito por Gayatri Spivak, também tradutora da obra: “ ‘Isto [escrever sob rasura] é escrever uma palavra, riscá-la, e então marcar, ambos, palavra e apagamento. (Uma vez que a palavra é inacurada, ela é riscada. Uma vez que ela é necessária, ela permanece legível.) [...]’ ”.

Ratificamos, assim, que a rasura e o movimento da desconstrução não destroem o que já está posto. De acordo com o filósofo, o gesto desconstrutivista não é destrutivo e, embora Derrida (1985a, p. 85-86) afirme que a palavra “desconstrução” não tenha sido utilizada em sua obra de forma premeditada, ou deliberada, ele aponta também (DERRIDA, 1991b, p. 372) que ela [a desconstrução] “não consiste em passar de um conceito para outro, mas em modificar e em deslocar uma ordem conceitual assim como a ordem não-conceitual à qual se articula”.

A modificação e o deslocamento, aos quais ele faz referência (e dos quais tratamos como “inversão e deslocamento” no capítulo anterior), se articulam em um movimento duplo, que caracteriza a rasura e, obviamente, a desconstrução. Em outro lugar, Derrida reporta-se, diretamente, a esse “duplo jogo”, elucidando que

[...] por meio desse duplo jogo, marcado em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. ‘Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um 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 (DERRIDA, 2001c, p. 12-13).

Conforme aponta Derrida, a desconstrução da filosofia se compromete a pensar, fiel e internamente, a estrutura dos conceitos. Porém, simultaneamente, esse pensar também toca “um certo exterior” que, a princípio e de maneira instituída, poderia parecer distante do fundamento conceitual que é desconstruído. Dito de outro modo, e voltando ao trecho citado mais acima (DERRIDA, 1991b, p. 372), o movimento desconstrutivista desloca, não apenas o sistema/a ordem do conceito, mas também “a ordem não-conceitual à qual se articula”.

Diante disso, é possível que nos questionemos: qual a relação desse “duplo jogo” com o tema do autobiográfico? A título de resposta, referimo-nos a Derrida (1985b), que é enfático quando argumenta, a partir do que ele apresenta na obra, que não devemos mais levar em conta, por exemplo, a biografia de um filósofo como o conjunto de fatos ditos empíricos que deixam de fora a assinatura e o nome próprio e que, no sentido tradicional, requer uma leitura eminentemente filosófica. Em sentido oposto ao da tradição, ele defende que: “Nós dizemos não a isso porque uma nova problemática do biográfico em geral e da biografia dos filósofos

em particular deve mobilizar outros recursos, incluindo, no mínimo, uma nova análise do nome próprio e da assinatura” (DERRIDA, 1985b, p. 5, tradução nossa) ¹⁸.

Reiteramos que não se trata, simplesmente, de uma oposição, inversão ou desconsideração puras. O tratamento do biográfico, sob a *lógica* da desconstrução, é deslocado e rasurado, assim como o tratamento do autobiográfico. Ambos devem movimentar os recursos citados, quais sejam, a assinatura e o nome próprio sob uma nova perspectiva, temas que nos interessam, ao refletirmos, sobre a língua e a identidade de/em Jacques Derrida. Nesse contexto, o tratamento do dito empírico e da suposta verdade da vida – e Derrida trata particularmente do que concerne ao empírico e à vida dos filósofos (Nietzsche, em especial, como veremos) – é colocado sob rasura.

Especificamente no caso da autobiografia rasurada, ainda é possível ler aquilo que ela oblitera na medida em que a “escrita da vida do eu” permanece como o fundamento desse gênero, porém, deslocado, distante das clausuras, com um traço sobre o *autos* e sob outra forma: a forma da escuta, do ouvido, do nome próprio, da assinatura e da contra-assinatura. Além disso, os problemas de fronteira, de borda e do tocante ao empírico e à verdade são levados às últimas consequências por Derrida.

Da perspectiva derridiana, é bastante discutível separar os chamados “fatos empíricos” (DERRIDA, 1985a, p. 44, tradução nossa) ¹⁹ da vida, isto é, o que se refere à *vida propriamente dita*, do trabalho sobre a vida: o texto autobiográfico. Sendo assim, para Derrida, o engendramento da autobiografia se daria sobre uma fronteira indistinta e difusa que separaria o suposto empírico/dado, da obra do autor. Como afirma o filósofo, há uma borda que atravessa o *corpus* (da obra) e o corpo (do autor), mobilizando o que ele denomina *dynamis*:

Essa fronteira – eu a chamo *dynamis* por causa da sua força, do seu poder, assim como da sua potência virtual e móvel – não é, nem ativa, nem passiva, nem o fora, nem o dentro. Ela não é, muito especialmente, uma linha tênue, um invisível ou indivisível traço deitado entre a clausura dos filosofemas, de um lado, e a vida do autor já identificado atrás do nome, de outro. Essa fronteira divisível atravessa dois ‘corpos’, o corpus e o corpo, de acordo com as leis que nós só estamos começando a avistar (DERRIDA, 1985b, p. 5-6, tradução nossa) ²⁰.

¹⁸ “We say no to this because a new problematic of the biographical in general and of the biography of philosophers in particular must mobilize other resources, including, at the very least, a new analysis of the proper name and the signature.”

¹⁹ “empirical facts”.

²⁰ “This borderline – I call it *dynamis* because of its force, its power, as well as its virtual and mobile potency – is neither active nor passive, neither outside, nor inside. It is most especially not a thin line, an invisible or *indivisible* trait lying between the enclosure of philosophemes, on the one hand, and the the life of an author already indefinable behind the name, on the other. The divisible borderline traverses two “bodies”, the corpus and the body, in accordance with laws that we are only beginning to catch sight of.”

A *dynamis* se confunde com a própria fronteira e atravessa os dois *corpos*. Além disso, de acordo com Duque-Estrada (2014), essa borda interna não distingue precisamente vida e obra, dada a impossibilidade de colocá-las como duas coisas separáveis entre si. Nesse sentido, conforme a autora, o texto autobiográfico, assim como outro texto, *nasce* no espaço do *entre*: “[...] a compreensão que se constrói de um texto, autobiográfico ou não, só pode, acredita Derrida, situar-se no espaço de um *entre*; um *entre* que, *pele menos a princípio*, não se pode pensar senão como um *entre* a ‘vida’ e a ‘obra’ [...]” (DUQUE-ESTRADA, 2014, p. 94, grifos da autora).

Nesse caso, levando em conta o *entre* e a *dynamis*, a separação precisa entre vida e obra torna-se questionável. Há uma dificuldade de determinação dos “acidentes” empíricos, já que o suposto texto empírico, que trataria dos tais acidentes, não está dado. É aí onde se encontra um dos inconvenientes do “conceito” autobiográfico tomado no sentido tradicional, pois, nas palavras de Derrida:

Se alguém busca cuidadosamente as questões que foram colocadas aqui, então o valor de empírico, os contornos dos textos empíricos ou qualquer entidade empírica, pode talvez não ser mais determinada. Eu não posso mais dizer o que um texto empírico é, ou o dado empírico de um texto (DERRIDA, 1985a, p. 44, tradução nossa) ²¹.

Para o filósofo, se nos amparamos em certas convenções ou discursos acadêmicos, alimentamos a possibilidade da determinação do texto empírico/dado, embora essa possibilidade não se concretize de fato. O “dado” configura um certo número de fatos empíricos sobre a vida do sujeito, isto é, toda uma gama de pressuposições tomadas como dadas construídas ao longo da vida dele, sobre ele. Derrida ilustra bem a questão quando se debruça sobre os textos de Nietzsche (tratando da *otobiografia*, como veremos em seguida). Assim ele diz: “Embora possam existir numerosos debates sobre esse assunto, certo número de discordâncias sobre o conteúdo desses dados, a pressuposição é, no entanto, que se sabe o que alguém quer dizer por a vida ‘empírica’ de Nietzsche” (DERRIDA, 1985a, p. 44, tradução nossa) ²².

Existem numerosos fatos “empíricos” sobre a vida de Nietzsche, mas até que ponto eles são fatos “dados”, no sentido de que podem ser tomados como verdade sobre o filósofo

²¹ “If one pursues carefully the questions that have been opened up here, then the very value of empiricalness, the very contours of an empirical text or any empirical entity, can perhaps no longer be determined. I can no longer say what an empirical text is, or the empirical given of a text.”

²² “Although there may be any number of debates on this subject, any number of disagreements about the content of these givens, the presupposition is, nevertheless, that one knows what one means by Nietzsche’s ‘empirical’ life.”

alemão? Sob a ótica derridiana, o empírico/real vivido por Nietzsche, em oposição ao não-empírico/obra/autobiografia, dificilmente será determinado enquanto tal, já que lidamos, fundamentalmente, com a interpretação dos fatos da vida, com a sua narrativa.

Desse modo, pensar a autobiografia em termos da borda interna não significa dissolver o valor da narrativa autobiográfica, tampouco desconsiderar o vivido pelo sujeito. Em vez disso, elevamos, sobretudo, a problemática da fronteira, ou seja, a discussão em torno do problema dessa borda interna, da *dynamis*, que forja o chamado *autos* da autobiografia. Nessa perspectiva, o *autos* torna-se problemático e o testemunho, assim como a identidade, são deslocados. Sobre esse aspecto, Derrida pondera:

[...] onde quer que o problema paradoxal da fronteira esteja colocado, então a linha que poderia separar a vida do autor do seu trabalho, por exemplo, ou que, dentro dessa vida, poderia separar uma essencialidade ou uma transcendentalidade de um fato empírico, ou ainda mais, dentro dessa obra, um fato empírico de alguma coisa que não é empírico – essa linha não fica clara. Sua marca se torna dividida: sua unidade, identidade se tornam deslocadas. Quando essa identidade é deslocada, então o problema do *autos*, do autobiográfico tem que ser totalmente redistribuído. (DERRIDA, 1985a, p. 44-45, tradução nossa)²³.

A linha divisória não fica clara, como ele elucida. Não é possível separar indistintamente o trabalho sobre a vida, da *vida propriamente dita*. Diríamos, então, que a autobiografia, abordada sob esse prisma, é colocada em xeque e deslocada, pois o *autos* é indeterminável. Nesse caso, a rasura da autobiografia e a emergência do neologismo *otobiografia* aparecem no texto “Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name” (DERRIDA, 1985b).

A referida obra diz respeito a uma conferência proferida pelo filósofo franco-argelino, na qual ele propõe uma leitura de dois textos de Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo* (2003) e “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” (1872 apud DERRIDA, 1985b). Diante da problemática da assinatura e do nome próprio, Derrida indica a complexidade da situação que envolve o falar do outro e o dizer da obra do outro, problematizando o conceito clássico de autobiografia e engendrando a chamada *otobiografia*.

Embora em nenhum momento de sua fala Derrida pronuncie explicitamente a palavra *otobiografia*, a condução da sua argumentação nos leva a associar o título da palestra com

²³ “[...] wherever the paradoxical problem of the border is posed, then the line that could separate an author’s life from his work, for example, or which, within this life, could separate an essentialness or transcendentality from an empirical fact, or, yet again, within his work, an empirical fact from something that is not empirical – this very line itself becomes unclear. Its mark becomes divided: its unity, its identity becomes dislocated. When this identity is dislocated, then the problem of the *autos*, of the autobiographical, has to be totally redistributed.”

aquilo que é dito sobre as obras de Nietzsche, atrelado à problemática da autobiografia. É só no dia seguinte à conferência, no debate em torno das discussões levantadas – “Roundtable on Autobiography” (DERRIDA et al, 1985a) – que o filósofo, assim como os seus companheiros de mesa, refere-se diretamente ao neologismo. Respondendo a um questionamento sobre a necessidade da troca de *auto* por *oto*, ele elucida:

O jogo que acompanha essa transformação seria de nenhum interesse se ele mesmo não fosse levado por uma necessidade que tentei, em certo grau, tornar clara ontem. Se hoje eu estou tentando reformular isso é porque essa necessidade requer que nós passemos pelo caminho do ouvido – o ouvido envolvido em qualquer discurso autobiográfico que ainda está no estágio de ouvir alguém falar. [...]. Eu falo de mim para mim mesmo de certa maneira, e meu ouvido é assim imediatamente plugado com meu discurso e com a minha escrita. Mas a necessidade de passar pelo caminho do ouvido não é só essa (DERRIDA, 1985a, p. 49-50, tradução nossa)²⁴.

Se o ouvido está envolvido em qualquer discurso autobiográfico e se a escrita da autobiografia requer uma escuta, então a transformação de *auto* para *oto* se faz, fatalmente, necessária. *Otobiografia* carrega o prefixo grego *oto-*, referente à orelha/ouvido²⁵. Assim, é possível entender que, para o filósofo, o gesto da escrita autobiográfica é um gesto de *escuta* da vida, mas que não se confunde com a vida, propriamente. Sobre esse aspecto, Marcos Siscar (2000, p. 166, grifo do autor) comenta que, para Derrida, “a escuta da vida *inteira* é também de certa forma uma incursão às fronteiras da morte, ou seja, ao fim, a partir do qual, e somente nele, poderíamos nos esperar – esperar encontrar os contornos da totalidade de uma vida inteira”.

Para o pensamento derridiano, vida e morte são inseparáveis. A relação entre ambas, de maneira indivisível, poderia, talvez, explicar a lógica da escritura autobiográfica. A escuta da *vida inteira* só seria possível, efetivamente, após o fim dessa vida, pois somente com a morte é que ocorreria um possível fechamento/acabamento do significado da existência. A significação sobre aquilo que vivemos não se determina, senão, no *fim*, pois, até lá, algo pode acontecer e modificar tudo. É o que concluímos a partir do que afirma o filósofo franco-argelino no longa-metragem D’Ailleurs Derrida (1999):

²⁴ “The play that accompanies this transformation would be of no interest if it were not itself carried along by a necessity which I tried, to a certain degree, to make apparent yesterday. If today I am trying to reformulate it, it is because this necessity requires that we pass by way of the ear – the ear involved in any autobiographical discourse that is still at the stage of hearing oneself speaks. [...]. I speak myself to myself in a certain manner, and my ear is thus immediately plugged into my discourse and my writing. But the necessity of passing onto and by way of the ear is not just this.”

²⁵ Cf. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (2013).

O que é trágico na existência, não somente a minha, é que a significação disso que vivemos – e quando se tem uma vida bastante longa, fez muitas coisas –, a significação disso que vivemos só se determina no último momento, isto é, no momento da morte. Até o último momento, pode acontecer que o que eu vivi, acreditei viver, como uma coisa bela, boa, nobre, e então alimentando esse desejo de retorno ao eterno, que ao fim de minha vida, qualquer coisa vem me ensinar que isso foi mau, que houve uma mentira, uma falta, a semente de uma catástrofe, etc...E então no último segundo, eu aprendo algo que corrompe ou perverte toda a memória feliz que guardo (D'AILLEURS..., 1999).

Sendo assim, não há o amálgama do tempo e do espaço quando se diz “eu” em um texto autobiográfico. Quem diz “eu” não está *presente a si* e, nesse ponto, é pertinente lembrar a argumentação levantada na *Gramatologia*, já abordada anteriormente, sobre a impossibilidade do “sentido do ser como presença” (DERRIDA, 2011, p. 15). A vida do sujeito que fala de si e se autoneomeia é uma só, evidentemente, mas ela pode ser contada de diferentes maneiras, a depender do momento em que se fala, pois as datas e os eventos não se repetem. São *acontecimentos*. Quando o sujeito fala de si em uma autobiografia, haverá sempre um deslocamento temporal e, a respeito disso, Derrida argumenta:

Como se pode situar o advento de um *récit* autobiográfico que, assim como o pensamento do eterno retorno, requer que nós deixemos o advento de todos os eventos vir de outra maneira? Essa dificuldade surge onde quer que se busque fazer uma *determinação*: para datar um evento, certamente, mas também para identificar o início de um texto, a origem da vida, ou o primeiro movimento de assinatura. Esses são todos problemas de fronteira (DERRIDA, 1985b, p. 13, tradução nossa)²⁶.

Quando o sujeito assina e fala sobre a sua vida a si mesmo e ao outro, não há determinação temporal e espacial, portanto. Desse modo, Derrida fala em “narrativa autobiográfica”, ou *récit* – narrativa, em francês – considerando que o texto de (auto) apresentação da vida não expõe essa vida enquanto tal. Segundo ele,

Esse *récit* que enterra o morto e salva o salvo, ou excepcionalmente como imortal, não é autobiográfico, pela razão que se entende comumente, isto é, porque o signatário conta a história de sua vida ou o retorno de sua vida passada como vida, não como morte (DERRIDA, 1985b, p. 13, tradução nossa)²⁷.

²⁶ “How can one situate the advent of an auto-biographical *récit* which, as the thought of the eternal return, requires that we let the advent of all events come about in another way? This difficult crops up wherever one seeks to make a *determination*: in order to date an event, of course, but also in order to identify the beginning of a text, the origin of life, or, the first movement of a signature. These are all problems of the borderline.”

²⁷ “This *récit* that buries the dead and saves the saved or exceptional as immortal is not auto-biographical for the reason one commonly understands, that is, because the signatory tells the story of his life or the return of his past life as life and not death.”

Na perspectiva derridiana, se a narrativa da vida, no uso tradicional do termo, desconsidera a morte para contar a sua história, então ela não é autobiográfica – no sentido de escuta da vida *inteira* – porquanto não existe possibilidade de falar plenamente da vida estando nela. Nesse caso, segundo Siscar (2000), a autobiografia não seria a maneira mais rigorosa de se relacionar com a verdade do vivente.

A discussão acerca da impossibilidade de exposição da vida enquanto tal, sob a ótica derridiana, aproxima-se da reflexão empreendida por Pierre Bourdieu (2006) em torno do questionamento sobre a totalidade da vida nas formas autobiográficas, reflexão que julgamos pertinente apresentar aqui brevemente. O autor francês trata da “ilusão biográfica”, considerando que as variadas maneiras do falar de si não autenticam o “todo” de uma vida. Conforme afirma, *a história da vida*, isto é, pressupor que a vida seja uma história, implica, necessariamente, um percurso linear, apesar das encruzilhadas no caminho, com início, meio e fim.

Tratar da vida, das narrativas da vida, como um todo coerente e unitário, cuja sucessão de acontecimentos é cronologicamente situada e organizada em volta de uma “intenção global”, diz respeito a uma ilusão retórica e a uma “criação artificial de sentido” (BOURDIEU, 2006, p. 185). Uma história da vida bem produzida também é uma forma de tentar apreender a identidade de forma totalizante e, segundo o autor, o nome próprio e a assinatura exerceriam o papel de autenticar essa identidade. Mais do que isso, Bourdieu destaca o seguinte:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um ‘sujeito’ cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações (BOURDIEU, 2006, p. 189-190).

A visão da vida como existência dotada de sentido único e total, com uma história lógica e linear, é também assegurada pelo nome próprio que, enquanto instituição, conforme o autor aponta, possibilita a unificação do “eu” e de suas manifestações. Reafirmamos, assim, que, dar conta da totalidade da vida, ou efetivar a *escuta da vida inteira, na vida*, é da ordem do impossível, como concluímos a partir de Derrida, e configura uma ilusão, além de ser um “absurdo”, como ressalta Bourdieu. Sendo coerente com esses posicionamentos, e aprofundando a *problemática do ouvido*, advogamos que a (auto) narrativa do sujeito implica

um “eu” dividido; um falar “eu” como outro, que, para assinar e inscrever seu nome próprio, aceita e diz “sim” ao que escuta. Em outros termos,

se é verdade que o que se coloca a si mesmo é antes de tudo o problema da relação com o nome próprio, só se pode colocá-lo a si mesmo como outro. [...] a autobiografia é contada primeiramente a si mesmo. Sou alguém que só pode conhecer a si mesmo como outro; para que me conheça, é preciso que eu me diga quem sou eu, pois não há escuta silenciosa do eu, não há ‘viva voz’ de uma consciência presente para si mesma. A escritura autobiográfica seria então compreendida como uma interiorização do nome, não somente como relação ao nome próprio em seu próprio nome, mas como movimento para o dentro de um nome pessoal que não se distingue mais do nome do outro (SISCAR, 2000, p. 168-169).

O nome próprio é inscrito na relação com o outro, ainda que esse outro esteja no próprio “eu”, pois o falar de si implica uma autoescuta, uma relação de alteridade em que o *autos* não existe a não ser diante do outro *ouvinte*: seja o outro da interlocução, seja o outro que está em nós. Segundo Derrida, a questão da autoescuta faz parte da estrutura de todo texto e não apenas funciona no caso das obras de Nietzsche, objeto de sua fala na palestra.

Nessa direção, o desdobramento do biográfico, em geral, e da biografia dos filósofos, em particular, na reflexão de Derrida, perpassa a leitura que ele faz dos textos de Nietzsche, *Ecce Homo* (2003) e “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” (1872 apud DERRIDA, 1985b), além de trazer à baila alguns trechos de *Assim falava Zaratustra* (2010) para tratar da questão. A não oposição entre vida e morte, segundo ele, atravessa o corpo e o *corpus* do pensador alemão, na “*dynamis* da fronteira entre ‘obra’ e ‘vida’” (DERRIDA, 1985b, p. 5, tradução nossa)²⁸.

Em *Ecce Homo* (2003), Nietzsche (auto)enuncia sua existência com uma origem dupla do pai morto e da mãe viva. Desse modo, ele afirma: “A ventura da minha existência, sua unicidade, talvez, repousa em sua fatalidade: eu estou, para expressá-lo em forma de enigma, morto na condição de meu pai, ao passo em que na condição de minha mãe ainda vivo e envelheço” (NIETZSCHE, 2003, p. 22). Esse duplo na autobiografia de Nietzsche endossa a complexidade que envolve o nome próprio e a assinatura, além de reforçar o não lugar da fronteira vida-morte.

As ponderações de Derrida (1985b) relacionadas a “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” trazem a possibilidade da criação de novas instituições pedagógicas, as quais, distanciadas de doutrinas e da transmissão passiva dos conhecimentos, se organizariam como “instituições do ‘sim’, que necessitam de ouvidos” (DERRIDA, 1985b,

²⁸ “*dynamis* of that borderline between the ‘work’ and the ‘life’ [...]”

p. 20, tradução nossa)²⁹. Sob essa ótica, aquele que escuta e interpreta atribui sentido a um texto que não está reduzido a uma verdade, ou ao significado – único para cada ouvinte – que é pretendido pelo autor que supostamente assina. Em direção semelhante, o gesto de escuta do próprio “eu”, como outro, é emblemático para pensarmos na questão da assinatura e, conseqüentemente, da contra-assinatura, pois, conforme afirma o filósofo, “um texto é assinado somente muito depois pelo outro” (DERRIDA, 1985a, p. 51, tradução nossa)³⁰, como abordaremos no subcapítulo seguinte.

Nessa perspectiva, conforme diz Derrida (1991b, p. 358), “nenhum contexto pode fechar-se sobre si”, o que vai ao encontro da noção de contra-assinatura. Consoante à desconstrução, todo texto espera a contra-assinatura (do outro) de um leitor, destinatário, ouvinte, a qual também configura um gesto de escuta e aceitação (DERRIDA, 1985a, 1985b). Reiteramos essa formulação, considerando a análise que fazemos da obra Derrida, que escreve, assina e leva o seu texto a *acontecer* no momento da nossa leitura. Sendo assim, reafirmamos que a assinatura do filósofo franco-argelino nos permite escutar, dizer “sim” e contra-assinar, na medida em que são buscados os significados, nunca plenos, de língua e de identidade, nos *rastros* de sua escritura *otobiográfica*. Assumimos esse novo adjetivo, respondendo ao texto derridiano, para dizer que, não apenas a sua, mas toda escritura atende à chamada *otobiografia*, como será desdobrado adiante.

2.2 Assinar, ouvir, contra-assinar...

Desdobrar o tema da assinatura implica retomar alguns posicionamentos derridianos importantes, como aquele referente à não saturação do contexto, que brevemente situamos no primeiro capítulo. Derrida (1991b, p. 349) se compromete, inicialmente, com o significante “comunicação”, que, segundo ele, tem um alcance que vai além das esferas semióticas e linguísticas, tocando também campos “não semânticos”.

Certos usos da palavra “comunicação” estão reduzidos e balizados pelo chamado *contexto*, cuja determinação, sob a ótica derridiana, nunca é absolutamente determinada, assegurada ou saturada. Essa assunção gera como duplo efeito: um limite teórico em torno “do conceito corrente de contexto (linguístico ou não-linguístico)”, assim como “uma certa generalização e um certo deslocamento do conceito de escrita” (DERRIDA, 1991b, p. 351, grifos do autor), o que a coloca para além de uma concepção como meio de comunicação. Essa, por sua vez, deixa de ser tomada como simples transferência/passagem de sentido.

²⁹ “Institutions of the ‘yes’ which have need of ears.”

³⁰ “A text is signed only much later by the other.”

Ademais, Derrida retoma o que já era apontado pela tradição³¹ acerca da ausência do destinatário quando se escreve, ou seja, a ideia de que os signos são perpetuados para que sejam conhecidos por pessoas ausentes. Levando às últimas consequências a não presença do destinatário e colocando-a ao lado da assinatura, temos que o emissor também está ausente, como ele afirma:

O que vale para o destinatário vale também, pelas mesmas razões para o emissor ou para o produtor. Escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desapareição futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever (DERRIDA, 1991b, p. 357).

Dizer que escrever é produzir uma marca que permanece, ainda que haja a desapareição posterior do emissor/produtor/signatário, significa que o autor assina e depois não detém, não guarda para si o texto, no sentido de que não há presença pura da marca. Além disso, o caráter iterável de toda e qualquer escritura, torna a legibilidade do texto possível. Sobre esse ponto, o filósofo elucida:

Para que um ser escrito seja um escrito, é necessário que continue a ‘agir’ e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito ‘em seu nome’. Poder-se-ia refazer aqui a análise esboçada há momentos do lado do destinatário. A situação do escritor e do subescritor é, quanto à escrita, fundamentalmente a mesma que a do leitor (DERRIDA, 1991b, p. 357).

Nessa passagem, Derrida reitera o caráter de ausência atribuído, não só ao leitor (destinatário), mas também ao escritor, ou ao que ele chama de subescritor, ou ainda, em outras palavras, àquele que assina. Entendemos, nesse sentido, que o texto – qualquer que seja, incluindo o autobiográfico – é, de fato, assinado pelo outro, mesmo que esse outro esteja no próprio eu, reiteramos. Em outro momento, o filósofo ratifica que “é o outro quem talvez decidirá quem sou eu [...]” (DERRIDA, 1985a, p. 52, tradução nossa)³².

Diante dessas ponderações, devemos estar atentos para que a noção de ausência não seja essencializada, como parecia estar na reflexão de Condillac sobre o destinatário ausente: “A ausência de que fala Condillac é determinada da maneira mais clássica como uma

³¹ O autor faz referência ao filósofo francês Étienne Bonnot de Condillac. Derrida (1991, p. 352-353, grifos do autor) cita Condillac: “Os homens em estado de se comunicar os seus pensamentos através de sons sentiram a necessidade de imaginar novos signos próprios para perpetuá-los e fazê-los *conhecer* por pessoas *ausentes*”. Em seguida, o filósofo da desconstrução comenta: “(sublinho este valor de *ausência* que, interrogado de novas maneiras, correrá o risco de introduzir uma certa ruptura na homogeneidade do sistema)”, já que a ausência poderia intervir no funcionamento da escrita. No entanto, ela (a ausência) não é interrogada e desdobrada por Condillac.

³² “It is the other who will perhaps decide who I am [...]”.

modificação contínua, uma extenuação progressiva da presença” (DERRIDA, 1991b, p. 354). Por outro lado, a argumentação derridiana não pretende um sentido de ausência enquanto esgotamento ou transformação da presença, isto é, uma ausência que, necessariamente, pressupõe uma presença.

O que Derrida considera como emissor e destinatário ausentes não demandam, primeiramente, uma presença. Ambos estão, desde sempre, marcados pela iterabilidade da marca, ou seja, a inscrição repetível deixada pelo movimento do *rastro*. No caso específico daquele que escreve ou assina, não há “plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito ‘em seu nome’” (DERRIDA, 1991b, p. 357), conforme já citado. O “seu nome” se apaga na própria inscrição e está ausente até mesmo quando se escreve, uma vez que é sempre o outro que, no final das contas, assina (contra-assina).

Sendo assim, o que propomos a chamar de assinatura, sob o prisma da desconstrução, ultrapassa o nome próprio firmado no final de um texto. Logo, a assinatura constitui o gesto de inscrição da marca, envolvendo inevitavelmente o outro. Citando Derrida mais uma vez:

Por definição, uma assinatura escrita implica a não-presença atual ou empírica do signatário, mas, dir-se-á, marca também e retém o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da permanência. Esta permanência geral está de algum modo inscrita, pregada na pontualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de assinatura. É essa a originalidade enigmática de qualquer rubrica. Para que a ligação à fonte se produza, é necessário portanto que se retenha a singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura e de uma forma de assinatura: a reprodutibilidade pura de acontecimento puro. [...]. Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho (DERRIDA, 1991b, p. 371).

Conforme vemos, o filósofo insiste na iterabilidade e, conseqüentemente, na legibilidade daquilo que é assinado, quando considera a permanência da assinatura. Por outro lado, ainda que permanente e repetível, a rubrica é da ordem de uma originalidade e de uma singularidade que fazem emergir o *acontecimento de assinatura*. Se tomarmos como exemplo o nome firmado em um documento e a sua posterior repetição, temos a mesma assinatura, evidentemente. Porém, o traço riscado e a marca deixada jamais serão idênticos, o que caracteriza o *acontecer* da assinatura e o gesto único e irrepetível do *acontecimento puro*, reconhecido e contra-assinado por outrem.

Voltando a “Otobiographies”, Derrida fala de Nietzsche e faz uma leitura das suas obras, colocando o problema do texto autobiográfico e do nome próprio na medida em que assina junto com o filósofo alemão. A partir de um gesto de escuta – escutar e dizer “sim” a Nietzsche – uma marca iterável e adiável é deixada, pois ouvir não é simplesmente receber e entender, mas produzir também (DERRIDA, 1985a). Desse modo, os “fatos empíricos” circunscritos em *Ecce Homo* para um destinatário ausente, por exemplo, configuram um texto também sem emissor presente, já que Nietzsche não responde mais pelo seu texto a partir do momento em que ele se dissemina e passa a *acontecer* somente com a contra-assinatura de um leitor. Dito de outra maneira, não existe Nietzsche enquanto tal, mas face ao outro. Acompanhemos a reflexão derridiana:

De alguma forma a assinatura acontecerá do lado do endereçado e é do lado dele ou dela, cujo ouvido estará afiado suficiente para ouvir meu nome, por exemplo, ou para entender minha assinatura, com a qual eu assino. De acordo com a lógica que eu tentei reconstituir ontem, a assinatura de Nietzsche não acontece quando ele escreve. Ele diz claramente que ela acontecerá postumamente, conforme a linha de crédito infinita que ele abriu para ele mesmo, quando o outro vem assinar com ele, se juntar com ele em aliança, para então, ouvi-lo e entendê-lo. Para ouvi-lo, deve-se ter o ouvido afiado. Em outras palavras, para abreviar minhas observações num estilo lapidar, é o ouvido do outro que assina. O ouvido do outro me diz para mim e constitui o *autos* da minha autobiografia. [...]. Quanto a Nietzsche, por exemplo, somos nós quem temos que honrar a sua assinatura interpretando a sua mensagem e o seu legado politicamente (DERRIDA, 1985a, p. 50-51, tradução nossa)³³.

O ouvido do outro, ao assinar, dizer “sim” e constituir o *autos* da autobiografia, contra-assina. Todo texto – autobiográfico ou não – assinado por um autor, espera, necessariamente, ser contra-assinado por um leitor. Dito de outro modo, é a partir do gesto de contra-assinatura que o texto *acontece*, uma vez que ele não está reduzido a uma única verdade, ou a um significado absoluto/dado. Como confirmamos anteriormente, em suma, “um texto é assinado somente muito mais tarde pelo outro” (DERRIDA, 1985a, p. 51, tradução nossa)³⁴, o que não é característica apenas do texto nietzschiano, relembra o filósofo

³³ “In some way the signature will take place on the addressee’s side, that is, on the side of him or her whose ear will be keen enough to hear my name, for example, or to understand my signature, that with which I sign. According to the logic that I tried to reconstitute yesterday, Nietzsche’s signature does not take place when he writes. He says clearly that it will take place posthumously, pursuant to the infinite line of credit he has opened for himself, when the other comes to sign with him, to join with him in alliance and, in order to do so, to hear and understand him. To hear him, one must have a keen ear. In other words, to abbreviate my remarks in a very lapidary fashion, it is the ear of the other that signs. The ear of the other constitutes the *autos* of my autobiography. [...]. As regards Nietzsche, for example, it is we who have to honor his signature by interpreting his message and his legacy politically.”

³⁴ “A text is signed only much later by the other.”

franco-argelino, mas faz parte da estrutura de qualquer texto. Podemos ir um pouco mais longe e dizer que faz parte da lei da escritura.

No cenário forjado em “Otobiographies”, Nietzsche assina, provisoriamente, as obras mencionadas, e Derrida contra-assina: honra a assinatura e interpreta o legado do filósofo alemão. Se voltarmos à já mencionada “anamnese autobiográfica” de *O monolinguismo do outro* (2001b), defendemos que Derrida assina, também provisoriamente, e nós, nesse contexto, ouvimos, dizemos “sim” e contra-assinamos a obra do filósofo franco-argelino. Tomemos uma passagem da obra:

Se, por exemplo, sonho escrever uma anamnese do que me permitiu identificar-me ou dizer *eu* a partir de um fundo de amnésia e de afasia, sei também que não o poderei fazer senão abrindo uma via impossível, abandonando a rua, evadindo-me, fazendo falsa companhia a mim mesmo, inventando uma língua suficientemente diferente para não mais se deixar *reapropriar* pelas normas, pelo corpo, pela lei da língua dada [...]. O improvisado de qualquer inauguralidade é, sem dúvida, o próprio impossível. A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então numa linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Uma tradução intraduzível (DERRIDA, 2001b, p. 98-99, grifo do autor).

Aqui, como no restante do texto, uma marca é deixada na dita monolíngua. Derrida recebe essa herança e, reciprocamente, deixa cicatrizes nesse “bem herdado”. Levando às últimas consequências, podemos dizer que, ao assinar, provisoriamente, o filósofo deixa uma inscrição na língua francesa e, ao mesmo tempo, também inscreve – na borda interna – o suposto *autos* de sua “anamnese autobiográfica”.

Como suplementação, nós contra-assinamos seu texto: *honramos a sua assinatura e interpretamos o seu legado*. O seu *autos* é forjado a partir de um ouvido que não é, senão, o do outro. Desse modo, vinculamo-nos, inexoravelmente, com o que ele chamou de *otobiografia*: os rastros de *otobiografia* na sua escritura que, enquanto *différance*, adia, reitera e ressoa as marcas gravadas, sem origem e sem fim, mas que ecoam em outros lugares.

Nesse caso, retornamos aos diversos questionamentos em torno da filosofia da presença, já que, afinal de contas, o que temos na ~~auto~~otobiografia são as características da própria lei da escritura que reverberam na narrativa do “eu”. Derrida *escolhe* contar em seu *récit* autobiográfico aquilo que ficará, sempre, no espaço do *entre* (DUQUE-ESTRADA, 2014). Vida e obra se confundindo, sem se opor, podendo ser expostas, precariamente, a uma tentativa de separação, no próprio gesto da contra-assinatura, isto é, na própria manifestação do ouvido do outro.

Se entre Nietzsche e Derrida irrompe a escritura *otobiográfica*, marcada pelo acontecimento de uma contra-assinatura, entre o poeta francês Francis Ponge e Derrida, evidenciamos a força da assinatura e do nome próprio em *Signéponge-Signsponge* (DERRIDA, 1984), obra que diz respeito às palestras realizadas pelo filósofo em Cerisy-la-Salle, na França, dentre as quais se destaca o discurso proferido em 1975 sobre Ponge, que se encontrava na plateia na ocasião (MOTTA, 2000). Segundo Motta, o trabalho foi “primeiro publicado em volume que coleta as intervenções e debates, depois em edição bilingue nos Estados Unidos, em 1984, depois na França, em volume intitulado *Signéponge*” (MOTTA, 2000, p. 16). Trata-se, assim, de uma leitura da obra pongiana, à luz da temática do nome próprio, da assinatura e da contra-assinatura.

Derrida destaca o grande reconhecimento de Francis Ponge, resultado da sua posição no cenário da literatura francesa, pela qual o poeta não poderia ter passado despercebido. Ponge, ao poetizar a partir de elementos do cotidiano, aparentemente insignificantes, utiliza uma linguagem que parece ser objetiva, cria neologismos e, em suma, trabalha com a língua de forma criativa e lírica. Podemos dizer que a poesia pongiana, de algum modo, dá voz ao inanimado, ou, nas palavras de Barbosa em trabalho sobre a tradução do poeta:

[...] a matéria poética de Ponge é o mundo dos objetos, das coisas que o cercam. Ele explora suas formas, suas cores, sua utilidade, conferindo-lhes um papel fundamental e autônomo. O escritor dá voz a esses objetos do cotidiano, boa parte deles desprezados pelo homem, como é o caso do engradado (*Le Cageot* em *Le Parti pris des choses*:38). Essa voz parece querer aproximar as coisas e os homens num desejo de harmonia. Ele se permitiu entrar no mundo das coisas, dos animais, vegetais e minerais, mundo inanimado, esquecido pelos homens, como se em sua inferioridade não pudesse tomar a palavra, mas o escritor toma a palavra desse mundo como seu objeto e faz esse mundo ser audível (BARBOSA, 2003, p. 44).

Existe, então, uma espécie de contrato referente à assinatura, em que o poeta não poderia apenas assinar seu texto, mas deveria transformá-lo na própria assinatura, obrigando “a coisa”, o objeto de que fala, a tornar-se a própria assinatura. Nos termos derridianos, temos que

[...] a coisa seria o outro, a outra-coisa que me dá uma ordem ou endereça uma impossível, intransigente, insaciável exigência para mim, sem uma troca e sem uma transação, sem um contrato possível. Sem uma palavra, sem falar para mim, ela se auto endereça para mim, para mim sozinho em minha singularidade insubstituível, na minha solidão também. Eu devo à coisa um respeito absoluto que nenhuma lei geral mediará: a lei da coisa é, tanto singularidade, quando diferença. Um débito infinito me vincula a ela, um

dever sem fundo ou fundamento. Eu nunca me absolverei disso (DERRIDA, 1984, p. 14, tradução nossa)³⁵.

Entendemos que o falar da *minha coisa* [*my thing*] (DERRIDA, 1984, p. 48) implica, fundamentalmente, a relação com o outro. Conforme aponta Carvalho (2012, p. 95), referindo-se à argumentação derridiana em *Signéponge*, “transformar em assinatura será, então, monumentalizar o nome próprio recebido ou herdado, dar ao nome recebido respondendo à ‘demanda insaciável’ do outro ou da coisa”.

Em *Signéponge-Signsponge*, o filósofo da desconstrução contra-assina a obra de Ponge, tal como fez com os textos de Nietzsche. Derrida assina *com* o poeta a partir do momento em que o escolhe como objeto de estudo de sua obra e, dessa maneira, se apropria – apropriação como “ex-apropriação” – das significações, nunca plenas, da poesia pongiana e do significado, jamais dado, da assinatura do poeta. Nessa condição de contra-signatário, Derrida fala em três tipos de assinatura:

Nós podemos, como uma abordagem primeira e insuficiente, distinguir três modalidades de assinatura. Aquela que nós chamamos a assinatura no sentido próprio que representa o nome próprio, articulada em uma língua e legível [...]. A segunda modalidade, uma metáfora banal e confusa para a primeira, é o conjunto de marcas idiomáticas que o signatário pode deixar por acidente ou intenção no seu produto. Essas marcas não teriam nenhuma ligação essencial com a forma do nome próprio, tal como articulado ou lido ‘em’ uma língua. [...]. Em terceiro lugar, e isso é mais complicado aqui, nós podemos designar como assinatura geral, ou assinatura da assinatura, a dobra da localização no abismo onde, depois do modo da assinatura no sentido corrente, o trabalho de escrita designa, descreve e se inscreve como ato [...] (DERRIDA, 1984, p. 52-54, tradução nossa)³⁶.

A primeira das três, a assinatura propriamente dita, traz o nome em uma determinada língua, isto é, o nome próprio firmado como um autógrafo. Já a segunda apresenta as marcas idiomáticas, deixadas por acidente ou não, por quem assina. Finalmente, a terceira assinatura – talvez a mais complexa das três – designa, descreve e se inscreve como um ato, referindo-

³⁵ “[...] the thing would be the other, the other-thing which gives me an order or addresses an impossible, intransigent, insatiable demand to me, without an exchange and without a transaction, without a possible contract. Without a word, without speaking to me, it addresses itself to me, to me alone in my irreplaceable singularity, in my solitude as well. I owe to the thing an absolute respect which no general law would mediate: the law of the thing is singularity and difference as well. An infinite debt ties me to it, a duty without funds or foundation. I shall never acquit myself of it.”

³⁶ “We can, as a first and insufficient approach, distinguish three modalities of signature. The one that we call the signature in the proper sense represents the proper name, articulated in a language and readable [...]. The second modality, a banal and confused metaphor for the first, is the set of idiomatic marks that a signer might leave by accident or intention in his product. These marks would have no essential link with the form of the proper name as articulated or read “in” a language. [...]. Thirdly, and it is more complicated here, we may designate as general signature, or signature of the signature, the fold of the placement in abyss where, after the manner of the signature in the current sense, the work of writing designates, describes, and inscribes itself as act [...].”

se, desse modo, ao próprio “autor” /signatário. No caso da assinatura pongiana, emblemática para pensarmos a terceira modalidade, poeta e poema se confundem, como é possível evidenciar a partir da leitura que Derrida faz de um dos textos do artífice, vinculando “a coisa” poetizada, ao nome próprio de Ponge, conforme trataremos a seguir.

No texto de 1984, Derrida argumenta que a assinatura deve permanecer e desaparecer simultaneamente. Essa seria a dupla obrigação da assinatura, seu duplo vínculo, sua condição de possibilidade e impossibilidade, o que caracteriza o chamado “evento da assinatura” [“signature event”] (DERRIDA, 1984, p. 64). Para ilustrar esse movimento duplo, aparentemente contraditório, o filósofo faz uso de uma figura de linguagem em torno do objeto “esponja” (*éponge*), que, ao mesmo tempo em que absorve, também expurga e apaga algo:

Através de uma análise sobre o trabalho do poeta, [Derrida] vê Ponge na ‘esponja’ (*éponge*) citada no poema *L’Orange* (A laranja), vendo o nome próprio também na coisa, e sugerindo a assinatura do poeta (*signé* = assinado) no corpo do texto, que funciona assim como um poema-assinatura do escritor. Assinatura essa deixada pela coisa, nesse caso, a esponja (BARBOSA, 2003, p. 19).

A metáfora da esponja diz respeito ao movimento do nome, que, simultaneamente, absorveria e apagaria o seu suposto próprio. O termo “*singéponge*” é atinente à “assinatura de Ponge” e à “assinatura é a esponja”, considerando que “*éponge*”, na língua francesa, significa “esponja” e cujo significante também nos remete ao sobrenome do poeta. Dito de outro modo, Derrida aponta que o nome próprio e o nome comum se confundem, isso porque o nome próprio não existe enquanto tal, mas se manifesta em uma cadeia de diferenças:

É porque os nomes próprios já não são nomes próprios, porque a sua produção é a sua obliteração, porque a rasura e a imposição da letra são originárias porque estas não sobrevivem a uma inscrição própria; é porque o nome próprio nunca foi próprio, como denominação única reservada à presença de um ser único, mais do que o mito de origem de uma legibilidade transparente e presente sob a obliteração; é porque o nome próprio nunca foi possível a não ser pelo seu funcionamento numa classificação e portanto num sistema de diferenças, numa escritura que retém os rastros de diferença [...]. (DERRIDA, 2011, p. 134-135).

A impossibilidade de dissociação entre o nome comum e o nome próprio permite evidenciar, mais uma vez, que também é impossível dizer de um “eu” presente a si em uma língua, além de possibilitar afirmar que a assinatura, enquanto escritura, retém os *rastros* e as inscrições das diferenças, da *différance*. “Derrida multiplica o(s) alcance(s) da homofonia entre o ‘nome próprio’ Ponge e o ‘nome comum’ *éponge*”, ressalta Carvalho (2012, p. 92).

Contra-assinando o poeta, o filósofo franco-argelino também multiplica o alcance do seu nome próprio, assinando, provisoriamente, como Jacques Derrida.

Diante disso, podemos nos questionar aqui qual seria a relação entre a *otobiografia*, trazida à baila a partir da reflexão em torno dos textos de Nietzsche, e as considerações sobre o nome próprio, a assinatura e a contra-assinatura em *Signéponge-Singsponge*. Primeiramente, lembremos que, de acordo com Derrida (1985b), discutindo o trabalho do filósofo alemão, a temática do biográfico deve mobilizar uma nova análise do nome próprio e da assinatura, questões caras, na discussão derridiana sobre a obra de Ponge, e na nossa, sobre a obra do filósofo franco-argelino.

Em segundo lugar, o poeta francês traz em sua poesia o mundo das coisas que estão a sua volta, conforme apresentado anteriormente. O trabalho poético de Ponge como um todo, ultrapassando o nome próprio Francis Ponge firmado em sua obra, ou ao final de seus poemas, é a sua assinatura. É também a sua escritura. Nesse caso, se assumimos que a poesia, a assinatura e a escritura pongiana são Francis Ponge (Ponge face ao outro, ouvido e contra-assinado), então é possível defender que a escritura do poeta traz algo de *otobiográfico*, ainda que ele não escreva autobiografias?

Se respondermos afirmativamente a esse questionamento, estamos defendendo também que toda escritura é *otobiográfica*, já que, enquanto assinatura e dizendo, mesmo não explicitamente, algo de um “eu”, espera necessariamente ser contra-assinada pelo ouvido do outro. Como já citado, Derrida (1985a, p. 51) argumenta que o “ouvido do outro constitui o *autos* da autobiografia” e é justamente por essa razão que o *autos* torna-se problemático, porque não existe “eu” enquanto tal, tampouco uma “escuta silenciosa” desse “eu” (SISCAR, 2000, p. 169), e assim emerge a rasura: ~~auto~~otobiografia.

O ouvido do outro contra-assina a escritura de Ponge, escritura essa que é Ponge, isto é, o “eu” Francis Ponge, mas que não se auto diz, não se autoneia, não possui uma identidade presente a si, porquanto esse “eu” só existe em uma relação de alteridade. É o “eu” que se inscreve na sua escritura (“eu” que existe em qualquer escritura, mas que só é “desvendado” pelo ouvido do outro). Desse modo, a escritura do poeta carrega *rastros* de *otobiografia*, uma vez que traz um “eu” que necessita de escuta e que espera um “sim” como gesto de aceitação.

Reafirmando a iterabilidade da marca e adiando significados, Derrida escuta e “desvenda”, o eu-Ponge e o eu-Nietzsche, inscrevendo o seu nome próprio e a sua assinatura, J.D., além de deixar a sua escritura também aberta a um gesto de escuta: ao nosso gesto de

escuta e à nossa contra-assinatura. Nesse movimento, atendemos a um chamado – o chamado da desconstrução, do qual falaremos a seguir – e seguimos contra-assinando, não somente a língua e a identidade de/em Jacques Derrida, mas *ouvindo* o que abrange essas noções da/na obra derridiana: o seu segredo, o seu *acontecimento*, a sua vida/morte e a sua sobrevivência, sempre a partir dos *rastros* disseminados pela sua escritura *otobiográfica*.

3 DERRIDA.ESCRITURA.SEGREDO

“A escuta está submetida à repercussão. A fala que se eterniza no escrito promete alguma imortalidade. O escritor está associado àquilo que triunfa da morte; ele ignora o provisório; é o amigo da alma, o homem do espírito, o fiador do eterno.”
(Maurice Blanchot – *O livro por vir*).

3.1 A irrupção e a sobrevida da escritura

Deixando a epígrafe repercutir e reiterando o papel do ouvido do outro, iniciaremos essa seção com uma nota biográfica sobre o filósofo da desconstrução³⁷:

Por mais de trinta e cinco anos, Jacques Derrida tem sido preeminente nas Humanidades. Sempre uma figura controversa, seu expansivo e notoriamente complexo *œuvre* foi celebrado e denunciado; para muitos ele tornou-se uma das maiores figuras da filosofia Ocidental, para outros é um ‘embaraço’ cuja escrita desafia a compreensão.

Nascido na Argélia em 1930, em uma família de judeus sefarditas, Derrida não foi à França até 1949, onde ele progrediu, às vezes vacilantemente, em direção a uma carreira na academia de filosofia. Em 1964, após quatro anos em Sorbonne, Derrida foi para a École Normale Supérieure, onde permaneceu por vinte anos. Foi, no entanto, já em 1966 que Derrida chegou à cena internacional com a sua palestra seminal ‘A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas’ que foi proferida no famoso colóquio na John Hopkins University, Baltimore; um ano mais tarde, Derrida publicou *Gramatologia*, um ‘livro’ que abre anunciando “O fim do livro e o começo da escritura”. Desde 1984, Derrida trabalha na École de Hautes Études en Sciences Sociales, ao mesmo tempo em que é professor visitante em Yale e na Califórnia, Irvine. Em 1992 Derrida foi, depois de muita controvérsia, agraciado com o título de doutor honorário pela Cambridge University. Essa controvérsia tomou a forma de um debate público a respeito do seu direito ao título, com dezenove proeminentes catedráticos de Cambridge escrevendo para o *The Times* para denunciar o trabalho de Derrida. O assunto foi finalmente colocado em votação, o primeiro desse tipo em quase trinta anos; o grupo pro-Derrida alcançou a vitória com 336 votos, contra 204.

Essa votação não sinalizou, entretanto, uma simples assimilação do trabalho de Derrida, que continua tendo uma complexa relação com a academia e, em particular, com a instituição chave da academia, a instituição da filosofia. Como Derrida observa: ‘a tarefa da desconstrução’ é ‘descobrir o não-lugar ... que seria o ‘outro’ da filosofia’. A exploração de Derrida desse ‘não lugar’ o envolveu em uma extraordinária leitura atenta não somente dos grandes cânones da filosofia – pensadores como Platão, Kant, Hegel e Husserl – mas também de boa parte de escrita normalmente considerada literária: testemunha do seu compromisso com escritores como Kafka, Joyce, Celan e Blanchot. A surpreendente extensão das leituras de Derrida seja, talvez, correspondente somente à extensão das suas inquietações; como Derrida já observou, ‘o trabalho desconstrutivo endereça [não somente]... o tema da

³⁷ A nota citada, com tradução nossa, foi redigida por James Holden (2003, p. 1-3) e publicada na obra *life.after.theory* (PAYNE; SCHAD, 2003).

crise ou crítica, mas também – [e] a lista é interminável – da ciência, da verdade, da literatura, da política, da diferença sexual, da democracia porvir, [e] a das Luzes de hoje e de amanhã’. Ler Derrida é, então, ser, como o próprio Derrida, ‘constantemente surpreendido ... [e] ter o sentimento de estar sempre no limite’. Ao mesmo tempo se tem a sensação de uma consistência notável, de uma sustentação, de um rigoroso e até de um comprometimento ético com o outro. Para citar Derrida, ‘desconstrução é... uma resposta positiva para uma alteridade que necessariamente chama, convoca, ou motiva. Desconstrução é, portanto, vocação – a resposta para um chamado.’³⁸

Em meio a controvérsias e aceitação, celebrações e denúncias, aplausos e críticas, temos o eu-Jacques Derrida-da-desconstrução apresentado em um excerto biográfico de algumas linhas assinado pelo outro-James Holden. Expondo brevemente a complexa relação do filósofo com a academia, especialmente com a instituição filosófica, Holden cita um discurso derridiano sobre o papel da desconstrução na descoberta e na exploração de um “não-lugar”, que seria “o ‘outro’ da filosofia”.

A escritura biográfica de Holden assinala, dentre outras coisas, que “Ler Derrida é, então, ser, como o próprio Derrida, ‘constantemente surpreendido ... [e] ter o sentimento de estar sempre no limite’”. O que isso quer dizer, afinal de contas? Que estamos sempre na borda, no limite, quando tentamos nos apropriar da escritura do filósofo franco-argelino, que também está no *fio da navalha* quando ele próprio atende ao chamado da desconstrução?

³⁸ “For more than thirty-five years, Jacques Derrida has been preeminent in the Humanities. Always a controversial figure, his expansive and notoriously complex *œuvre* has been both celebrated and denounced; for many he has become one of the major figures in Western philosophy, for some he is an ‘embarrassment’ whose writing ‘defies comprehension’. Born in Algiers in 1930 to a Sephardic Jewish family, Derrida did not move to France until 1949 where he progressed, sometimes haltingly, towards a career in academic philosophy. In 1964, after four years at Sorbonne, Derrida moved to the École Normale Supérieure, where he remained for twenty years. It was, though, as early as 1966 that Derrida arrived on the international scene with his seminal lecture ‘Structure, Sign and Play’ which has given at a now-famous colloquium at Johns Hopkins University, Baltimore; a year later Derrida published *Of Grammatology*, a ‘book’ which opens by announcing ‘The End of the Book and the Beginning of Writing’. Since 1984 Derrida has worked at École de Hautes Études en Sciences Sociales, while also being a Visiting Professor at both Yale and California, Irvine. In 1992 Derrida was, after much controversy, awarded an honorary doctorate by Cambridge University. This controversy took the form of a very public debate regarding his right to such an award, with nineteen Cambridge dons writing to the *The Times* to denounce Derrida’s work. The issue was finally put to a vote, the first of its kind in almost thirty years; the pro-Derrida lobby triumphed by 336 votes to 204. This vote did not, though, signal a simple assimilation of Derrida’s work, which continues to have a complex relationship to the academy and, in particular, that key institution of the academy, the institution of philosophy. As Derrida remarks, ‘the task of deconstruction’ is to ‘discover the non-place...which would be the ‘other’ of philosophy’. Derrida’s exploration of this ‘non-place’ has involved him in extraordinarily close-reading of not only the great canon of philosophy – thinkers such as Plato, Kant, Hegel and Husserl – but also a great deal of writing usually thought of as literary: witness of his engagement with writers such as Kafka, Joyce, Celan and Blanchot. The astonishing range of Derrida’s reading is, perhaps, matched only by the range of his concerns; as Derrida once remarked, ‘deconstructive work addresses [not only] ...the theme of crisis or critique, but also – [and] the list is unending – that of science, truth, literature, politics, sexual difference, the democracy to come, [and] the Enlightenment of today and tomorrow.’ To read Derrida is, then, to be, like Derrida himself, ‘constantly surprised... [and] having a feeling of being always on the verge.’ At the same time one also has a sense of quite remarkable consistency, of a sustained, rigorous and even ethical commitment to the other. To quote Derrida, ‘deconstruction is...a positive response to an alterity which necessarily calls, summons, or motivates it. Deconstruction is therefore vocation – a response to a call.’”

E o chamado da desconstrução atenderia à *teoria*, como defende John Schad no prefácio de *life.after.theory?* Em uma reflexão preliminar, Schad afirma, citando outros estudiosos, que o momento da teoria parece ter passado. Afirma também que essa fase teórica do pensamento filosófico e literário agregaria, especificamente, determinadas vertentes críticas, dentre as quais se destaca o pós-estruturalismo de Jacques Lacan, de Julia Kristeva, de Louis Althusser, de Michel Foucault e, é claro, de Jacques Derrida.

Segundo o autor, a reflexão pós-estruturalista atingiu o seu ponto mais alto entre as décadas de 1970 e 1980, em Yale, nos Estados Unidos. Posteriormente, na segunda metade dos anos 90, o pensamento “pós” – e, mais amplamente, a teoria – ficaram desacreditados, para muitos, e desatualizados, para outros, marcando, assim, diversos questionamentos em torno do que viria *after theory*.

Diante desse contexto, *life.after.theory* traz entrevistas com pensadores *da* teoria, que também não deixam de ser da fase “pós-teoria”. São eles: Jacques Derrida, Frank Kermode, Christopher Norris e Toril Moi. Schad introduz tais entrevistas dizendo que os diálogos ocorreram entre os anos de 2001 e 2002, nos Estados Unidos, visando responder a questionamentos em torno do sintagma vida e teoria, tais como:

A vida *poderia* estar em busca da teoria? A vida *poderia* imitar a teoria? E, até mesmo, o que é ‘vida’? Qualquer que seja a resposta para isso, qualquer que seja a história que nós contamos nos últimos trinta anos, e qualquer que seja a(s) maneira(s) como você lê ‘depois’, há um entendimento muito difundido, explícito ou implícito, que os estudos literários estão agora experimentando, que nós poderemos chamar de ‘vida após teoria’ (SCHAD, 2003, p. x, tradução nossa)³⁹.

Se a teoria chegou mesmo ao fim, a vida ocuparia, efetivamente, o lugar do *depois*, o espaço do *pós*, o estágio do *pós-pós*? Entre o prólogo e as *respostas* de Jacques Derrida – na primeira mesa redonda da obra, intitulada “following theory” – temos, curiosamente, a nota biográfica citada inicialmente, de autoria de James Holden, e uma nota editorial. Ao que tudo indica, a primeira manifesta-se como necessária, já que, antes de tratar sobre teoria e vida, sobre a sua teoria e sobre a sua vida, a fala do *teórico* Derrida parece requerer uma introdução, assinada pelo outro, que diga da/ sobre a sua vida e de sua teoria.

Já a passagem dos editores, precedendo a transcrição da primeira pergunta dirigida ao filósofo da desconstrução, contextualiza a palestra proferida por ele antes da mesa redonda. A

³⁹ “*Could* life be in pursuit of theory? *Could* life ever imitate theory? And, indeed, what’s ‘life’? Whatever the answer to that, whatever story we tell of the last thirty year, and whatever way(s) you read ‘after’, there *is* a widespread understanding, explicit or implicit, that literary studies is now experiencing something we might just call ‘life after theory’”.

exposição de Derrida nessa conferência, ocorrida no mesmo dia, segundo a nota, abriu espaço para o questionamento inicial da mesa, principalmente porque o discurso derridiano trouxera uma reflexão sobre “continuidade e descontinuidade, sequência e consequência – ou, mais especificamente, o que seguir e o que não seguir” (PAYNE; SCHAD, 2003, p. 4, tradução nossa)⁴⁰.

O que nos interessa propriamente aqui é a possível relação estabelecida pelo filósofo entre vida e teoria, na medida em que propusemos, em algum momento, discutir o *bio*, a vida, (da *otobiografia*, da autobiografia...) na escritura de Jacques Derrida, escritura essa que não se dissocia da *sua teoria* e que é, afinal de contas, essa *teoria*. Mas se, conforme apresentado pelos editores da obra em questão, em meados da década de 1990 e início dos anos 2000, a teoria começou a declinar, o que se segue, então, ao pensamento/escritura/teoria derridianos? A sua vida? Ou ela antecederia e estaria na dita teoria? Não esqueçamos também que Derrida, agora, está morto.

Para mobilizar todas as perguntas que levantamos até agora, buscando travar uma discussão sobre a irrupção da escritura derridiana, passemos ao tratamento que o pensador franco-argelino dá àquilo que segue a teoria. Um dos pontos abordados na primeira questão, elaborada por Nicholas Royle, traz à tona a suposta oposição entre o *seguidor/aquele que segue* (*akolouthos*, em grego) e o anacoluto, figura de linguagem marcada por uma pausa, havendo uma descontinuidade sintática na sentença. Para Derrida, não existe uma simples oposição entre ambos (embora, de fato, possam ser cotejados), pois, “para seguir de uma maneira consistente, para ser verdadeiro com o que seguimos, temos que interromper o seguimento” (DERRIDA, 2003, p. 7, tradução nossa)⁴¹.

Em outras palavras, para que o *after* possa vir, é necessária uma descontinuidade, mas que não deixa de vincular-se ao que lhe precede. Para que venha o *depois*, deve haver o mínimo de coerência com o que ficou para trás. E se trouxermos a vida como o elemento que dá seguimento à teoria, seguindo a proposta de *life.after.theory*, então o viver prossegue sendo consistente com o que foi dito, escrito e assinado. Nas palavras de Derrida:

Então, nesse caso, eu tento, eu diria, a princípio, viver minha vida apesar de todas essas coisas tentando ser consistente com o que eu digo, ou com o que eu escrevo, ou com o que eu ensino como um filósofo, como um filósofo da

⁴⁰ “[...] continuity and discontinuity, sequence and consequence – or, more specifically, what does or does not follow.”

⁴¹ “[...] in order to follow in a consistent way, to be true to what you follow, you have to interrupt the following.”

desconstrução, sem fazer da minha vida uma simples aplicação ou consequência daquilo que eu digo (DERRIDA, 2003, p. 8, tradução nossa)⁴².

Como afirma o filósofo, o que vem *depois* deve estar em consonância com o que foi deixado para trás, com a teoria, nesse caso. No início da sua argumentação, Derrida (2003, p. 8) traduz o *life after theory* para “life after philosophy” (vida após a filosofia), ou “after deconstruction” (vida após a desconstrução), o que, evidentemente, é coerente com o seu legado e com a sua escritura. Podemos ir além e traduzir como “life after writing” (vida após escritura). Voltando à passagem citada, a adequação do que é dito/ensinado/escrito com a vida não diz respeito a uma simples aplicação da teoria na vida, conforme salienta.

Não aplicamos, nem Derrida aplica, simplesmente, a teoria na vida devido à própria interrupção que marca o seguimento, tal como a descontinuidade que marca o anacoluto, que não deixa de ter conformidade semântica, apesar da interrupção sintática. Além disso, a relação vida e teoria também é assinalada pela necessidade (e o filósofo fala de Necessidade, com N maiúsculo) do viver *como se*: “Eu vivo como se [...]” (DERRIDA, 2003, p. 9), ou seja, a desconstrução, o pós-estruturalismo e, em suma, a teoria, possibilitam-nos dizer, por exemplo, que a língua *não pertence* e que não existe identidade *presente a si*, mas, a despeito disso, vivemos no *como se...como se* nos apropriássemos da língua e *como se* fosse possível falar em identidade total e acabada.

O próprio filósofo sugere a sua paixão, *na vida*, pela presença e pela voz, desconstruídas em *sua teoria*. Apesar da impossibilidade de ambas, ele vive (viveu) no *como se*, “como se fosse possível que uma carta alcançasse seu destino ou, de alguma forma, estar presente com a voz, com a sua presença. Quero estar perto dos meus amigos e encontrá-los e, se não, eu uso o telefone. Essa é a vida. Consistente e inconsistente, seguindo sem seguir” (DERRIDA, 2003, p. 9, tradução nossa)⁴³.

Estamos, então, sob esse *double bind*, sob essa dupla injunção de necessidade e de impossibilidade de *viver* sendo (in)consistente e seguindo sem seguir o que está na teoria, na escritura? Nesse caso, a vida não seria o *after theory*, mas sim aquilo mesmo que está teorizado com uma dose equilibrada de coerência e de descontinuidade, assim como Derrida argumenta, quando fala em seguimento e interrupção. Assim como é a figura do anacoluto. E,

⁴² “So, in that case, I try, I would say, in principle, to live my life after all these things by trying to be consistent with what I say, or what I write, or what I teach as philosopher, as deconstructive philosopher without making my life a simple application or consequence of what I say”.

⁴³ “[...] as if it were possible for the letter to reach its destination or somehow to be present with voice, or vocal presence. I want to be close to my friend and to meet them and, if I don’t, I use the phone. That’s life, consistent with and inconsistent with, following without following”.

finalmente, voltando ao questionamento que trouxemos no início da reflexão, assim como é o atender ao chamado da desconstrução e estar *no limite*.

Respondendo a esse chamado, defendemos que a suposta *teoria* de Jacques Derrida, seguindo e interrompendo a sua vida, é, fatalmente, a sua escritura, a sua língua e a sua identidade. Atendendo a esse chamado, também enquadramo-nos em uma relação dupla de traição e de fidelidade à desconstrução, a mesma relação à qual Derrida refere-se quando menciona Sigmund Freud e Martin Heidegger e a leitura que fez deles.

Traição, porque se tenta ser plenamente verdadeiro ao que eles escreveram, o que marca um gesto impossível. Ele contra-assina Freud e Heidegger; segue sem seguir; repete, desloca e traz algo novo. Esse ponto de iterabilidade marca a fidelidade, isto é, o dizer algo a mais, algo diferente e não apenas repetir o mesmo, mas trazer a escritura renovada e reinventada, como um *acontecimento*. A escritura *otobiográfica*, como estamos argumentando.

Aqui se faz necessário abrir um parêntese para retomar a questão da herança, apontada no primeiro capítulo. Lembremos que o filósofo franco-argelino herda o francês e ensaia uma apropriação *amante e neurótica* sobre o idioma, forjando a sua escritura, isso a que chamamos de escritura derridiana, de língua e de identidade de/em Jacques Derrida. A herança da língua do outro, o seu recebimento, marcam um *acontecimento*, pois a escritura de Jacques Derrida não está reduzida a essa transmissão, uma vez que há uma interrupção do *bem herdado*, um *after* que segue sem seguir e, em suma, há o que ele denomina de “con-jura” da herança (DERRIDA, 2007, p. 317).

Afirmamos que, ao receber a língua francesa (por meio das suas vivências, leituras e experiências), Derrida também interrompe essa herança e, nesse sentido, o “con-jurar” diz respeito, simultaneamente, à fidelidade e à traição. Na medida em que se jura não trair, há um comprometimento com aquilo que é transmitido, isto é, uma repetição, uma lealdade e um seguimento. Por outro lado, mesmo sendo fiel e prometendo essa fidelidade, a traição é inevitável e até mesmo necessária, pois outra coisa é dita e reapropriada de maneira diferente e singular. Se assim não o fosse, o *acontecimento* da escritura e da vida correria o risco de nunca vir à tona.

A escritura derridiana nasce, portanto, como um *acontecimento*. Sua (re)leitura fiel e coerente/descontínua e con-juradora de Freud, Heidegger e de tantos outros expoentes das humanidades, aliada à apropriação que o filósofo fez da língua francesa – a herança que veio de algures – caracterizam sua singularidade, sua obra, o seu *after* e a sua contra-assinatura.

Mas, tratando de teoria e de vida, de vida e de escritura, da vida e da escritura de Jacques Derrida, lembremos, mais uma vez, que o filósofo da desconstrução está morto.

Diante desse fato e considerando que a vida, supostamente, daria seguimento à teoria (seguimento interrompido e con-jurador), então qual é o lugar da morte nessa linha de sucessão? E, mais ainda, qual é o lugar da morte de Derrida, posto que estamos “lidando” com a vida e com a escritura do filósofo franco-argelino para falar de *otobiografia* em sua obra?

A reflexão levantada em *life.after.theory* leva-nos a crer – a princípio – que, findada a teoria, teríamos a vida em seguida. Entretanto, concluímos que o vivido já se apresenta *teorizado*, de alguma maneira, e ele mesmo constitui-se como escritura, escritura essa que também é vida. Conforme discutido, não se trata pura e simplesmente de uma aplicação, mas sim de um seguir sem seguir, de uma fidelidade, de uma traição e de um *como se*.

Como apontamos, para que venha o *depois*, é necessária uma interrupção do seguimento, que, contudo, mantém, pelo menos, a mínima coerência com o que se apresenta antes. Dito isso, é importante destacar que não há interrupção literal, ou seja, não há uma pausa na teoria, que daria passagem à vida e que, por sua vez interrompida, traria a morte como *after*. O sintagma *life.after.theory*, com os seus dois pontos de continuação no início e no final da segunda palavra, pressupõem uma pausa. Todavia, em sentido oposto, argumentamos que o seguimento e a interrupção são, ambos, contínuos, tal qual o *rastro* e o movimento da *différance*, que impossibilita-nos pensar em origem e em fim.

Assim como a *différance*, a teoria e a vida, que são escritura, não surgem e não são finalizadas como se fosse possível inicializar e parar o jogo da significação. Nesse sentido, a dimensão da morte, que poderia ser o terceiro seguimento nessa suposta cadeia sucessória, provoca questões que incomodam, afinal de contas, sabemos, inegavelmente, que, em um determinado momento, a vida humana chega ao fim.

Mas, se estamos pressupondo que teoria e vida são escritura e que, além de tudo, o seguimento das duas não se dá de forma estanque, então a morte também seria escritura? Na ocasião da entrevista “following theory”, concedida no início dos anos 2000, Derrida fala de vida e de teoria e está vivo. Em igual circunstância, foi redigida a nota biográfica de Holden que, reiteremos, apresenta, em algumas linhas, a trajetória acadêmica do filósofo como um elemento introdutório aparentemente necessário para a discussão posterior. Nas duas ocasiões, propunha-se falar de vida *na* vida, seja em primeira ou em terceira pessoa.

Contudo, falamos aqui/agora de teoria, de vida e de escritura derridianas e o filósofo da desconstrução está morto. Derrida faleceu em outubro de 2004 e, sendo assim, redigir uma

nota biográfica sobre a sua obra e a sua vida, mais de uma década após a sua morte, é efetivamente diferente de escrever o mesmo gênero estando o “protagonista” da biografia vivo?

Levando em conta que, somente com a morte, ocorre (ou poderia ocorrer) um fechamento do significado da existência, então, dessa perspectiva, existiria, de fato, uma distinção entre a nota póstuma e a nota escrita enquanto o “biografado” está vivo. Entretanto, sob a ótica derridiana, a separação entre vida e morte é de uma dimensão ainda mais complexa. Para Derrida, vida e morte são inseparáveis e talvez essa relação poderia explicar a lógica da escritura autobiográfica, como vimos no capítulo anterior. Para o vivente, é impossível falar plenamente de sua vida, haja vista que, estando nela, não há um verdadeiro deslocamento para se dizer “eu sou” ou “eu fui”.

Voltando ao questionamento levantado anteriormente, se defendemos que teoria e vida são escritura, então o *seguimento* da morte também seria escritura? Diríamos, diante das argumentações do próprio Derrida e considerando o *evento* de outubro de 2004, ainda iterável hoje, que a morte *como tal* não é escritura, mas sim o que é deixado por ela: a sobrevida da escritura. Comentando a relação entre vida, morte e escritura em Derrida, Michel Lisse traz que:

De certa forma, Jacques Derrida se manteve dizendo sem cessar: a escritura está ao lado da vida, ao contrário do que toda uma tradição metafísica elaborou, a escritura é para a vida, para vida que excede a oposição entre a vida e a morte e não tem nada a ver com a morte, sim, a escritura é para a vida *para* a vida (não a vida *para* a morte), para a sobre-vida (LISSE, 2012, p. 322).

Não é a morte que está ao lado da vida – como o seu outro sentido, o seu reverso, o seu contrário, consoante à tradição metafísica – mas sim a escritura. A escritura está *para* a vida, lembrando que vida, da perspectiva derridiana, ultrapassa aquilo que, simplesmente, se opõem a morte, como a outra face de uma mesma moeda. Assim, a escritura também está *para* a sobrevida, que permanece e transborda mesmo após a morte. O *rastro* da escritura não vive, nem morre, mas sobrevive.

Falar em sobrevida leva-nos a retomar o problema que está no cerne da nossa leitura da desconstrução derridiana: o questionamento da *presença a si* e suas consequências. Para além dos deslocamentos em torno da língua, da identidade e da autobiografia, a separação delimitada do par dicotômico vida/morte é redistribuída, pois o suposto terceiro olhar presente e onisciente, sobre todos os pares pré-determinados, sai de cena.

Conforme argumentado, não é possível falar plenamente da vida estando nela. O “eu sou”, assim como o “eu fui” são questionáveis, pois tais enunciações só seriam válidas após a morte, mas nesse momento o sujeito não pode falar, pois está morto. Desse modo, os “contornos” da morte pós-vida, ou da vida que antecede a morte, são mais complexos do que a simples separação entre as duas instâncias. No meio desse embaraço inseparável e sem ponto de parada, tratamos da chamada sobrevida e da escritura.

Se não existe pausa completa, então a morte, ou seja, o provável fim, nos deixam a sobrevida de legado: a sobrevida da escritura que é a teoria e que é a vida. Jacques Derrida está morto, mas seu *rastro*, *sobrevivente*, segue ecoando, aqui, nessa nossa escritura, e em tantas outras, desafiando a *aporia do luto*.

Comentando a reflexão de Derrida em *Mémoires: pour Paul de Man*, Lisse (2012, p. 325) reafirma a natureza aporética do luto, “um sucesso que falha” ou “um fracasso bem-sucedido”, pois, de um lado, carrega-se o outro vivo e morto, simultaneamente, como uma parte de nós. Em sentido oposto, respeita-se o outro *como tal*, deixando-o do lado de fora, em sua morte, fora de nós mesmos.

Mas, esse “esquema de luto”, segundo o próprio Derrida na mesma obra citada por Lisse, atrai uma resistência que se manifesta *em nome do outro*, pois o *rastro* resiste a uma simples interiorização e é irreduzível à *presença a si*. Dessa maneira, se não há *dentro de nós*, nem *fora de nós* plenos quando falamos de morte e de luto, resta-nos, portanto, a sobrevida. “Prefiram sempre a vida e afirmem constantemente a sobrevida...”⁴⁴, cita Derrida a si mesmo, no fim da vida.

Na condição de sobreviventes, aqui, levamos a escritura de Derrida ao outro e afirmamos a sobrevida (a sua sobrevida). Reafirmamos, portanto, que a irrupção da escritura derridiana é da ordem de uma interrupção coerente, de um seguir sem seguir, os quais não acontecem porque há um ponto de parada, nem um final que anuncia um outro e um novo começo. O interromper acontece porque é o momento de deixar a nossa marca, de con-jurar, de contra-assinar e de garantir a sobrevida da escritura, da escritura derridiana, nesse caso.

Logo, não só o chamado da desconstrução se apresenta diante de nós, mas um legado que convoca-nos a tratar da sobrevida da escritura de Derrida, ligada também à questão do intraduzível e da impossibilidade de plenitude de sentido:

⁴⁴ Lisse (2012) propõe uma reflexão em torno da sentença “Preferir sempre a vida”, últimas palavras ditas por Derrida a sua família e amigos, segundo afirma. O autor lembra que a frase refere-se a uma citação do próprio filósofo franco-argelino que, citando a si mesmo, faz alusão ao texto pronunciado por ele durante a cerimônia de incineração de Maurice Blanchot em 2003.

Um texto apenas vive se ele sobre-vive e ele só *sobrevive* se é *simultaneamente* tradutível e intraduzível (sempre *simultaneamente*, e: *ama*, ao ‘mesmo’ tempo). Totalmente tradutível, ele desaparece como texto, como escritura, como corpo de uma língua. Totalmente intraduzível, mesmo no interior do que se acredita ser *uma* língua, ele imediatamente morre. A tradução triunfante não é, então, nem a vida nem a morte do texto, somente ou até mesmo a sua sobrevida. O mesmo se dirá do que chamo de escritura, marca, rastro, traço etc. Isso não vive nem morre, sobrevive (DERRIDA, 2003, p. 33-34 apud FERREIRA, 2009, p. 238).

Nem morte, nem vida, mas sobrevida. A escritura de Derrida, onze anos após a sua morte, sobre-vive, sobre-vém e se abre para o (nosso) gesto con-jurador que é fiel, ao mesmo tempo em que trai. Ela está aberta para a contra-assinatura, afinal de contas, como ele diz em outro lugar, “escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desapareição futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever” (DERRIDA, 1991b, p. 357).

Lendo e recebendo esse legado de herança, reescrevendo e atendendo ao chamado da desconstrução, seguimos (sem seguir) essa escritura. Logo, somos o *following* e o anacoluto. Contra-assinamos a escritura de Derrida dizendo algo de novo. Há aqui uma coerência e uma descontinuidade, uma fidelidade e uma traição. Sendo assim, ratificamos, junto com ele e a partir do legado da desconstrução, que o *acontecimento* que marca a teoria, enquanto escritura, também marca a vida, o “texto da vida”:

[...] quando eu digo que ‘não há nada fora do texto’, eu não quero dizer ‘texto’ referindo-me ao que está escrito ao que aparece escrito em um livro; Primeiramente, eu generalizei o conceito de texto, de rastro – ‘texto’ não é somente, eu digo, literatura ou filosofia, mas é a vida em geral. A vida depois da teoria é um texto. A vida é um texto, mas, então, nós temos que modificar as regras, mudar o conceito de texto e isso é o que eu tento fazer (DERRIDA, 2003, p. 27, tradução nossa)⁴⁵.

Partindo dessa reflexão, concluímos que não somente a teoria é escritura, mas a vida também o é. O *acontecimento* da vida é escritura! Derrida fala em texto indo além daquilo que está escrito, registrado e assinado com uma rubrica em um livro. Texto é a vida em geral, diz-nos ele. A *life after theory* (e “life after writing”) pressupõe continuidade dessa teoria (apesar da interrupção) e, portanto, que a vida ainda seja escritura. O texto da vida que segue a teoria é escritura, reiteramos.

⁴⁵ “[...] when I said there is ‘nothing outside of the text’ I didn’t mean ‘text’ in the sense of what is written in a book; I first generalized the concept of text, of trace – ‘text’ is not just, say, literature or philosophy but life in general. Life after theory is a text. Life is a text, but then we have to change the rules, change the concept of text and that is what I try to do”.

Entretanto, para levar essa afirmação às últimas consequências, é necessário que as regras e o conceito desse texto sejam modificadas, como o filósofo ressalta. Ancorando-nos mais uma vez no chamado da desconstrução, dizemos que o texto que é a vida vai além das inscrições gráficas e daquilo que convencionalmente chamamos de texto. Trata-se, assim, da escritura e do seu *acontecimento*.

A escritura que irrompe com a desconstrução – escritura que está além da linguagem, do que tradicionalmente chamamos de linguagem, conforme já apontado – se abre para o outro como um *acontecimento*. Nessa perspectiva, Derrida elucida:

Afirmar, assim, que o conceito de escritura excede e compreende o de linguagem supõe, está claro, uma certa definição da linguagem e da escritura [...] Já há algum tempo, com efeito, aqui e ali, por um gesto e por motivos profundamente necessários, dos quais seria mais fácil denunciar a degradação do que desvendar a origem, diz-se ‘linguagem’ por ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade etc. Há, agora, a tendência a designar por ‘escritura’ tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significativa, até mesmo a face significada; [...] Tudo isso para descrever não apenas o sistema de notação que se anexa secundariamente a tais atividades, mas a essência e o conteúdo dessas atividades mesmas (DERRIDA, 2011, p. 10-11).

A escritura pensada aqui não está reduzida à inscrição fonética, nem à pictográfica, tampouco à ideográfica. É possível afirmar que o filósofo franco-argelino concebe a escritura como *acontecimento*, como a marca iterável que é deixada, no momento em que usamos a chamada linguagem. Nessa lógica, a impossibilidade de apropriação plena do sentido é reiterada, haja vista o constante adiamento da presença do signo, que está sempre no lugar de outro no interminável processo de significação, apontando para a *différance*.

Sob esse prisma, o *acontecimento* é da ordem daquilo que só ocorre uma vez e *de uma vez por todas*. Aquilo que se encerra no mesmo instante em que começa e que jamais se repetirá sob a mesma forma. Cada instante do texto/escritura, que é a vida, *acontece*. A assinatura, o contexto, o lugar, ainda que ressoem o passado, já são outros, abertos sempre ao outro, que também nunca é o mesmo. Derrida (2004) elucida bem a questão tratando brevemente do gênero entrevista, que sublinha, sobremaneira, a sua obra e a sua escritura:

Ah, a entrevista! Sim, sempre sofri com as leis da entrevista. Após algumas décadas, devo reconhecer que, realmente, demasiadas vezes fiz o que declarei não gostar de fazer. Quanto às repetições do que foi dito, o núcleo lógico da coisa, como tantas vezes enfatizei, é que não há incompatibilidade

entre a repetição e a novidade do que difere. [...]. Recentemente me apaixonei pela expressão francesa ‘*une fois pour toutes*’ [...]. Ela expressa com bastante economia o acontecimento singular e irreversível d(o) que só acontece uma vez e, portanto, não se repete mais. Mas, ao mesmo tempo, ela abre para todas as substituições metonímicas que a levarão para outro lugar. O inédito surge, quer se queira, quer não, na multiplicidade das repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir, reforma e revolução (DERRIDA, 2004, p. 331-332).

Cada entrevista concedida – e o trecho acima não foge ao gênero – é, de alguma forma, uma repetição (quando se diz do mesmo conteúdo, por exemplo), mas uma repetição que só traz a mesma coisa aparentemente, pois ela é o imprevisto, o acidente, o *acontecer* que determinam a escritura e a busca incessante pela verdade que está sempre algures: “a verdade que se subtrai sempre ao infinito da interpretação” (DERRIDA, 2007, p. 318) e que não está reduzida à doutrina e à transmissão, mas é da ordem do *acontecimento*, como destaca Derrida em outra entrevista.

Se existisse verdade, certeza, fechamento ou saturação não haveria o que ler, traduzir, reinventar e contra-assinar. Apenas a coerência, o seguimento e a fidelidade se manifestariam e, desse modo, a escritura, como entendemos aqui, não *aconteceria*, já que ela é o lugar do segredo, que se abre ao por vir, à promessa, à hospitalidade e à assinatura do outro. Não há nunca abertura total da marca deixada, pois,

[...] se a transparência da inteligibilidade estivesse garantida, destruiria o texto, mostraria que não tem porvir, que não transborda o presente, que se consome imediatamente; portanto, uma certa zona de desconhecimento e de incompreensão é também uma reserva e uma possibilidade excessiva – uma possibilidade para o excesso de se ter um futuro e de, por conseguinte, se gerarem novos contextos. Se todos podem entender imediatamente o que quero dizer, não criei contexto algum, respondi mecanicamente à expectativa, e está tudo onde está, ainda que as pessoas aplaudam e leiam até com prazer; depois fecham o livro e acabou-se (DERRIDA, 2006, p. 47).

A zona de desconhecimento e de incompreensão viabiliza o transbordamento de sentidos, que nunca se esgota. A impossibilidade da transparência da inteligibilidade não está reduzida apenas ao texto escrito, mas diz respeito ao outro e à escritura. “Outrem é secreto porque é outro”, afirmou Derrida (2004, p. 357) certa vez. Não se trata do segredo guardado enquanto verdade ocultada, nem enquanto aquilo que não será revelado deliberadamente.

Na condição de outro em que estamos, haverá sempre uma extensão secreta que é desconhecida inclusive para o outro de si mesmo. Ela encontra-se no horizonte da interpretação, a mesma que subtrai a verdade ao seu infinito e que se dissemina. Pensar no *acontecimento* da escritura reforça a diversidade e a complexidade de sentidos que a

envolvem e, por mais que se alcance provisoriamente um deles, restará, incessantemente, um excedente inacessível que se dá sempre à leitura de outrem. Um excedente que especifica a natureza secreta do outro, conforme veremos a seguir.

3.2 Escritura, segredo e *otobiografia* em J.D.

A escritura de Derrida, cuja transparência não está assegurada, movimenta-se como um ouriço, animal mamífero que tem o corpo coberto de espinhos. Tomamos de empréstimo a metáfora derridiana sobre a poesia, em *Che cos'è la poesia?* (DERRIDA, 2001d, 2013), para falar de escritura, qualquer que seja ela, e, especificamente, da escritura sinuosa do filósofo franco-argelino.

O movimento da escritura, tal como o movimento do poético, reclama uma figura de linguagem, a figura de um “animal que se lança na estrada, absoluto, solitário, enrolado em uma bola *junto* de si. Ele pode vir a ser *esmagado, justamente*, por isso mesmo, o ouriço, *istrice*” (DERRIDA, 2001d, p. 113, grifos do autor). Assinando com Derrida, afirmamos que o animal envolto em si mesmo sinaliza o *acontecimento* da escritura em sua complexidade e impossibilidade de apropriação total, além da impossibilidade disso que se chama vida/morte e seus contornos.

O poema guarda algo de indecifrável, um segredo que está sempre em outro lugar e que requer, em uma relação de alteridade, que se aprenda “*par coeur*” – “*apprendre par coeur*” (DERRIDA, 2013, p. 177) –, ou seja, de memória, de cor, de coração. Em outros termos, a escritura é aquilo que se aprende de alguém por meio do coração e da memória e, assim, ela é da ordem de um *acontecimento* que transborda o presente e que está sempre aberto ao porvir e ao outro.

Improvável como um acidente, a escritura não está finalizada, porquanto está envolvida em si mesma. Nesse caso, onde se encontrariam as pontas do novelo, da “bola *junto* de si” que é o ouriço? O animal está exposto a um acidente na rodovia, do mesmo modo que a palavra/escritura se expõe quando vem do coração (da memória, *par coeur*) ao encontro da assinatura e da hospitalidade do outro. Simultaneamente, o mamífero, em situação de perigo, protege-se sob a forma de um novelo, assim como o segredo da escritura recolhe-se, refugia-se em torno de si, mantendo as pontas intocáveis.

A catástrofe do acidente deixa o ouriço vulnerável, coloca a sua vida em risco, ao passo que também o leva a defender-se. Abre-se, assim, uma ferida a curar, um jogo de inscrições e de cicatrizes, pois “não há poema sem acidente, não há poema que não se abra

como uma ferida, mas que não abra ferida também. Você chamará poema um encantamento silencioso, a ferida áfona que de você deseja aprender de cor” (DERRIDA, 2001d, p. 115). Tal como o poema, a escritura também abre uma ferida.

A ferida aberta, perfurada e circunscrita, é ela mesma a “boca falante do poema” – outra metáfora derridiana (DERRIDA, 2007, p. 325) – e que não deixa de ser a boca falante da escritura, da sua escritura, falando por si só. O poema assinado provoca uma lesão que não cicatriza e apresenta uma abertura ao outro que diz respeito ao secreto, ao *acontecimento* e ao sentido inacessível do ouriço:

[...] um animal convertido, enrolado em uma bola, voltado para o outro e para si, uma coisa em suma, modesta, discreta, próxima da terra, a humildade a que você dá um *sobrenome*, transportando-se com isso ao nome para além do nome, um ouriço catacrético, todas as flechas para fora, quando esse cego sem idade ouve, mas não vê a morte vir. O poema pode enrolar em bola, mas ainda assim para virar seus signos agudos para fora. Sem dúvida, ele pode refletir a língua ou dizer a poesia, mas ele nunca se refere a si mesmo [...]. Seu acontecimento sempre interrompe ou desvia o saber absoluto, o ser junto de si em autotelia. [...]. Sem sujeito: talvez haja poema, talvez *se deixe*, mas nunca o escrevo. Nunca assino um poema. O outro assina. O *eu* apenas é em função da vinda desse desejo: aprender de cor (DERRIDA, 2001d, p. 115-116, grifos do autor).

O outro assina o poema. O outro recebe e assina a escritura com o desejo de aprendê-la de cor, de talvez desvendar o seu segredo. Nesse sentido, há aqui o que Derrida (2006, p. 28) denomina de “aposta estratégica”, pois apostamos naquilo que não está completamente legível em um contexto não saturado, aberto ao porvir e que também não está totalmente determinado. Sendo assim, a produção desse contexto “permanecerá necessariamente aberta por esta exigência, por esta promessa do porvir. O porvir não é presente, mas dá-se uma abertura ao porvir, e um contexto é sempre aberto porque há porvir; a abertura do contexto é um outro nome para o que permanece por vir” (DERRIDA, 2006, p. 35).

O porvir diz respeito à escritura aprendida *par coeur*, um *acontecimento* que faz transbordar o presente. Voltamos, então, à questão da presença, ou da não presença, e da *différance*. Há sempre um deslocamento, uma não contemporaneidade, um agora não presente e sem “significado transcendental”. Nessa zona do secreto, apostamos estrategicamente sobre aquilo que, ininterruptamente, sempre permanecerá por vir.

É o caso da autobiografia que traz, de forma incontestável, o problema da presença. Mais uma vez, reiteramos que o falar de si, plenamente, implicaria um deslocamento impossível *na* vida. Mas a escritura *da* vida, apesar da sua impossibilidade, deixa *rastros*, que guardam algo de secreto e de silencioso, envolto em torno de si mesmo e exposto ao outro,

que assina e que torna a aposta válida. Falar de *bio* é falar de vida, tal como falar de escritura é falar de vida. E sendo a escritura o lugar do segredo, do *ouriço catacrético*, dos espinhos e do *apprendre par coeur*, a autobiografia também o é, tal como argumenta Derrida:

[...] a autobiografia é o lugar do segredo, mas não no sentido em que concederia ou deteria a chave de um segredo – consciente ou inconsciente. Há um segredo deste tipo, sem dúvida, mas não é esse o segredo que procuro pensar, quer dizer igualmente pôr numa relação determinável, formalizável, com tudo aquilo que não é ele. Qual é o lugar desse segredo, incondicionado e absoluto, num espaço onde não há segredo, ou os segredos são negociáveis? É óbvio que a figura mais sedutora para este outro segredo seria a morte, o que tem relação com a morte, o que a morte traz consigo e que é, portanto, a própria vida (DERRIDA, 2006, p. 77-78).

A escritura autobiográfica, cujo *autos* rasurado reivindica um outro prefixo, guarda um segredo intocável, aquele que não foi ocultado de forma consciente ou inconsciente e, por isso, é absoluto, como ressalta Derrida, porquanto seu laço está cortado e desprendido. É claro que, no gênero autobiográfico – e não só nesse gênero –, pode haver também um segredo *deliberado*, conforme já denominamos aqui. Todavia, não é a ele que o filósofo se refere.

Sem lugar, a princípio, o segredo inegociável, absoluto e incondicionado, o *outro segredo*, o segredo do ouriço exposto na rodovia, é seduzido pela morte e por aquilo que ela traz, isto é, a própria vida: a sobrevida. Segredo, morte e vida: qual é o denominador comum na relação entre os três? Teríamos que partir do pressuposto de que a dimensão secreta da escritura que é a vida, ou da vida que é escritura, é selada com a morte, com o suposto fim que deixaria o segredo encriptado *para sempre*.

Dessa maneira, somos levados a assegurar que o *acontecimento* da morte, figura sedutora para o segredo, tem uma afinidade com a sua sobrevida, do mesmo modo que o acontecimento da morte é a própria condição de possibilidade da sobrevida da escritura. A extensão secreta aberta ao outro e ao porvir, *na vida*, permanece secreta, e, de igual forma, aberta após a morte. Não porque se levou para o túmulo um segredo, pois o próprio segredo “desqualifica interminavelmente todos os esforços que se podem fazer para o determinar” (DERRIDA, 2006, p. 78) – seja *na vida*, ou *na morte*, se pudéssemos separá-las dessa forma – mas sim porque trata-se de sobrevida.

A sobrevida da escritura, após a vida, mantém a extensão secreta e, por isso, a relação sedutora do segredo com a morte e com o que ela traz consigo indissociavelmente: a vida. O segredo está em toda a parte, no suposto seguimento *life.after.theory*, no que denominamos

life after writing, na autobiografia, na *otobiografia*, na vida, na escritura, na língua e na identidade de Jacques Derrida, que, solenemente, formula: “Tenho o gosto do segredo” (DERRIDA, 2006, p. 79).

Gostaríamos de partir dessa sentença, de agora em diante. Usar essa fala como ponto de partida para ensaiar um *início de fim* e para reafirmar aquilo que jamais levará ao final ou terá fechamento: o gosto do segredo:

Porquê escolher a palavra ‘segredo’ para o dizer? Porquê privilegiá-la em relação a palavras como *mesmo*, *logos*, *ser*? Não é um pormenor: é uma estratégia, no interior de uma cena filosófica determinada, através da qual se quer insistir na separação e no isolamento. Entre esse segredo e aquilo a que habitualmente se chama ‘segredo’, embora sejam heterogêneos, há uma analogia que me faz preferir o segredo ao não segredo, à palavra pública, à exibição, à fenomenicidade. **Tenho o gosto do segredo, o que tem decerto a ver com a não pertença**; tenho um movimento de temor ou terror diante de um espaço público que não dê espaço ao segredo (DERRIDA, 2006, p. 79, grifo nosso).

O *gosto do segredo*, na escritura derridiana, não é um detalhe, nem um acessório. Diz respeito a uma estratégia de uma cena filosófica, como ele diz, e de uma cena performática, como diríamos. Derrida é o segredo de sua escritura, não só pela natureza secreta de toda e qualquer escritura, mas, para além disso, porque o seu *não pertencimento* linguístico e identitário, o seu lugar sem lugar e o seu outro lugar, o fazem preferir, sobrevivente, o segredo ao não segredo.

Mais adiante, na reflexão citada, o filósofo pondera que, quando colocamos em evidência e confessamos a pertença, seja nacional, familiar ou linguística, estamos perdendo o segredo. No seu caso específico de judeu da Argélia colonizada pela metrópole francesa, não há *pertença* para ser posta em destaque e para ser confessada, afinal de contas, Derrida fala e assina de um lócus problemático e indefinido:

‘Não sou da família’ quer dizer, em geral: ‘Não me defino na base da minha pertença à família’, à sociedade civil, ao Estado; não me defino através das formas elementares do parentesco. Mas significa também, de um modo mais figurado, que não faço parte de um grupo, que não me reconheço nem numa comunidade linguística, nem numa comunidade nacional [...]. ‘Não sou da família’ quer dizer: não me tomem por um dos vossos, quero continuar a conservar sempre a minha liberdade; tal é a condição não só de ser singular e outro, mas também de entrar em relação com a singularidade e a alteridade dos outros. Quando se é da família, não só nos perdemos no gregário, mas perdem-se também os outros; [...]. Tenho uma predisposição para não ser da família, não se trata só de uma escolha; depende do facto de ser judeu da Argélia, de um certo tipo de comunidade em que a pertença ao judaísmo era

problemática, a pertença a França era problemática, etc. O que sem dúvida me predispôs à não-pertença; [...] (DERRIDA, 2006, p. 44).

“Não pertencer à família”, num sentido lato, neutraliza todas as formas de pertencimento e de presença, o que não se restringe à situação linguística e identitária do filósofo, bastante emblemática, diga-se de passagem, mas abrange todo aquele que diz “eu sou” e que forja uma assinatura numa língua. O não pertencimento mantém preservadas a singularidade e alteridade de si e dos outros, deixando o secreto inviolável e endossando o *gosto do segredo*.

O problema da pertença também toca no que Derrida (2006, p. 45) denomina de “experiência dolorosa” da paternidade, seja no âmbito familiar, seja naquilo que se refere à autoria de uma obra. Segundo argumenta, um pai não responde por seus filhos, tal como um autor não responde por sua obra, na medida em que não assinam por eles. “Portanto, a paternidade – quer se trate de filiação familiar ou daquilo que chamamos ‘texto’ ou ‘obra’ – não é um estado nem uma propriedade. Esta inadequação da propriedade consigo própria, esta impropriedade, impele-nos para diante e faz com que continuemos”, salienta Derrida (2006, p. 46).

A impropriedade encaminha-se a outrem, pois, se não assinamos, nem pelo filho, nem pela obra, isto é, se ambos não nos pertencem, então o outro, provisoriamente, *apropria-se* e assina. Dito isso e voltando ao quesito da morte, do trinômio, vida, morte e segredo, perguntamo-nos: como lidar com a escritura *otobiográfica*, e sua dimensão secreta, de alguém que está morto? Falaríamos, então, de sobrevida da língua e da identidade?

Lidamos com os *rastros* da língua e da identidade de/em Jacques Derrida. *Rastros* que sobrevivem e que sobrevêm, guardando um segredo indecifrável. Levando em conta a outra dimensão para o contorno entre a vida e a morte, então não existe distinção entre a *otobiografia* do morto e do vivente. Não existe Derrida enquanto tal, seja vivo, morto ou sobrevivente.

Lembremos que, como defendemos aqui, toda escritura carrega algo de *otobiográfico*, haja vista a sua não *presença a si* e a sua espera pela escuta. Ela é da ordem de um *acontecimento* que espera um “sim” de outro lugar, do ouvido do outro, do outro que faz o “eu” sobreviver, “eu” que está em lugar nenhum. Que fale o filósofo:

Há acontecimentos que consistem em dizer *eu*, dizer EU, mas isso não quer dizer que o EU, como tal, exista, e que seja percebido como presente aí. Quem alguma vez encontrou um EU? Não EU. O fantasma identitário de quem vocês acabaram de falar nasce dessa inexistência do EU. Se o EU

existisse, não o procuraríamos, não se escreveria sobre ele. Se nós escrevemos autobiografias é porque se está movido pelo desejo e pelo fantasma de que esse encontro com um EU que, enfim, seria o que ele é. Se alguém chegasse, se o EU chegasse a identificar sua identidade de maneira segura, naturalmente eu não escreveria mais, eu não marcaria, nem traçaria e, de certa maneira, eu não viveria mais (D'AILLEURS..., 1999).

A ilusão da unidade identitária e do pertencimento linguístico estão relacionados à não existência do “eu” enquanto tal. A escrita/escritura de si é mobilizada pela busca incessante desse “eu” e de sua verdade, ambos sem origem, sem fim e sem presença. “Eu” que sobrevive mesmo com o fim do mundo que simboliza a sua morte.

“No fim do mundo, quando a morte colocou um fim ao mundo, eu o sobrevivente, privado de mundo, sem mundo, devo levar a você, o outro, a vida, o ser vivo que ignora a morte e o outro, morte” (LISSE, 2012, p. 325). Já que a morte corresponde ao fim de um mundo, conforme situa Derrida (apud LISSE, 2012), cabe ao outro – enquanto vivo, vivente, sobrevivente – carregar e disseminar a escritura, desconsiderando a pausa e o ponto de parada, pois não há.

Tocamos a ferida áfona, não cicatrizada, do poema-ouriço-escritura de Jacques Derrida, que tem o gosto do segredo e se esquia, conquanto está aberto e exposto, como o mamífero na rodovia. O eu-poeta-filósofo, apenas com o desejo de *apprendre par coeur*, assina provisoriamente e deixa-nos de legado a sua *otobiografia*: a sobrevida da sua escritura. Língua e identidade disseminados em um *récit autotobiográfico* do qual ecoam *rastros* passíveis de serem ouvidos.

Buscando um fechamento, reafirmamos que o outro (secreto porque é outro) garante a sobrevida da escritura e a perpetuação do *rastro*, apagado e diferido; renovado e sem presença. Dito isso, somos conduzidos a afirmar que o *after*, o pós, o seguimento, o depois – sem ponto de partida e sem zona de parada – não é, nem vida, nem morte, mas é a marca do outro, a nossa marca em torno do que sobrevém e que reaparece tão secreto quanto o outro que *lhe deu origem*.

Derrida dirige-se ao outro, até mesmo o outro de si, quando diz “prefiram sempre a vida e afirmem constantemente a sobrevida...Eu os amo e sorrio a vocês de onde eu estou” (DERRIDA, apud LISSE, 2012, p.). Tentando nos apropriar dessa sentença, dessa escritura – da língua e da identidade de/em Jacques Derrida – propagamos e, talvez, imortalizamos a sua sobrevida. Na condição de outro, somos o *after* e recebemos o outro Derrida, que também se dirige a si mesmo como outro, sobrevém e se dissemina na nossa escritura. O *after*, portanto, é a nossa marca.

A assinatura de Derrida, como *after* e contra-assinatura em “Otobiographies” e *Signéponge-Signsponge* disse “sim” a Nietzsche e a Ponge, respectivamente, como defendemos no capítulo anterior. Mas o que a assinatura de Jacques Derrida, constituindo o que chamamos de escritura derridiana nos diz? “Ouvimos” essa escritura, falamos da língua e da identidade do filósofo da desconstrução que, assim como o filósofo alemão e o poeta francês, não está presente a si, mas está diante do outro, diante de nós, contra-sinatários da assinatura de J.D.

Derrida não responde mais pela sua assinatura (e por isso ela é provisória) a partir do momento em que sua obra se dissemina. Jacques Derrida é aquilo que ouvimos e dizemos dele. Não é o que ele, provisoriamente, assina enquanto tal, pois não existe Derrida enquanto tal. Ele assina J.D. e para além dessa rubrica. Assina também no “aqui” do escrito como um todo, como ele mesmo afirma: “Esse envio devia, portanto, ser assinado. O que fiz e contrafiz aqui. Onde? Aqui, J.D.” (DERRIDA, 1991b, p. 373).

Em outros termos, a sua assinatura não é apenas o J.D. firmado enquanto marca que, à primeira vista, traria sempre a mesma inscrição, mas é a nossa contra-assinatura, o nosso *after*, ouvindo o seu nome próprio na diferença, no movimento da *différance*. E se o ouvido do outro, o nosso, no caso, constitui o *autos* da ~~auto~~otobiografia em Jacques Derrida, então o que temos aqui é a questão da identificação e, conseqüentemente, da língua e da escritura. Em uma passagem de Seligmann-Silva vemos que

Ele [Derrida] procura fazer da sua exposição autobiográfica um *testemunho histórico*: ou seja, ele quer demonstrar um fenômeno universal. Ele faz da sua *crise* [...] o instrumento para a *crítica* [...] e ‘destruição’ da metafísica ocidental. Ele releva que a ‘*nostalgéria*’ que está na base da desconstrução é, na verdade, apenas mais uma versão da nostalgia que estrutura e permeia a linguagem como um todo. Para Derrida, a sua *posição* permitiu que ele vislumbresse de modo mais claro o elemento artificial que se esconde por baixo de termos, vale dizer, de palavras que adquiriram na nossa cultura um valor de natureza, tais como verdade, alienação, apropriação, habitação, ipseidade, lei, língua, nação etc (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 151, grifos do autor).

Derrida, na *posição* de cidadão francês, nascido na Argélia e falante do idioma da metrópole, discorre sobre o problema da língua e da identidade, dentre tantas outras aporias trazidas pela desconstrução. Sob uma “apropriação amante e desesperada da língua [do outro]” (DERRIDA, 2001b, p. 48), ao lado de um sentimento que ele denomina “nostalgéria” (DERRIDA, 2001b, p. 70), o filósofo franco-argelino (in)define a sua língua e a sua identidade. Forja em sua obra a língua e a identidade de/em Jacques Derrida, das quais nos

apropriamos – ex-apropriando – aqui, a partir dos *rastros* de *otobiografia* em sua escritura, reafirmando a sua sobrevida.

Na condição de outro, ouvimos J.D. e tratamos do seu *autos* e do seu *bio* sem lugar presente. Desse modo, afirmamos, portanto, que a assinatura derridiana não está finalizada, nem para nós, nem para Seligmann-Silva, que citamos acima, nem para James Holden, com sua nota biográfica, nem para qualquer outro contra-signatário. Não há fechamento em nenhuma marca deixada, que, enquanto *différance*, será sempre ouvida no adiamento e de outro lugar, ainda que haja a iterabilidade dessa marca. Assim, diante da tarefa de dizer algo sobre a língua, a identidade e a escritura de Jacques Derrida, nos deparamos com a própria impossibilidade que os gestos de nomear e de definir trazem e encontramos apenas *rastros* que se disseminam e se dispersam nisso que chamam de linguagem. Nisso que chamamos de escritura de J.D.

CONTRA-ASSINATURAS FINAIS

O problema da linguagem, *jamais um problema entre outros*, ao lado e ao mesmo tempo do problema da presença, esteve no cerne das discussões que propusemos aqui: falar da língua e da identidade de/em Jacques Derrida a partir da sua *otobiografia*, da sua assinatura, *da sua teoria* e, em suma, da sua escritura. Fatalmente, procederíamos desse grande problema que traz consigo tantos outros questionamentos e que ancora o chamado da desconstrução e as consequências que dele advêm.

Colocar em xeque o *logofonocentrismo*, indissociável da *presença a si* e do “significado transcendental”, implica na reflexão ponderada e problematizadora em torno das determinações metafísicas de verdade enquanto tal, do *sentido do ser como presença* e dos caminhos que a chamada linguagem percorre para formatar, escrever e traduzir o mundo como vemos. A filosofia clássica ocidental, com o seu comprometimento com o *logos* e a *phoné*, separou a machado a fala da escrita, delegando um segundo plano a essa última, dada a sua suposta artificialidade e distanciamento do significado mais puro e verdadeiro.

Séculos mais tarde, Ferdinand de Saussure comete o mesmo equívoco, apesar do passo a frente que dá quando considera a língua como um sistema de diferenças. Levando às últimas consequências essa formulação, assim como o arbitrário do signo e a impossibilidade de um significado original e plenamente verdadeiro, Derrida fala em “significante do significante”, não como a representação escrita do significante fônico, mas como a inscrição, marca, *rastro* – sem presença – anterior à própria fala e que tem como expressiva consequência o legado da *différance* e da escritura.

Vislumbramos, como um dos grandes alcances desse legado, as discussões em torno da língua e da identidade, indissociáveis, seja uma da outra, seja da escritura do filósofo franco-argelino que escuta, diz “sim”, reapropria e forja uma (contra)assinatura no idioma do outro. Dizer que “a *modalidade identificatória* deve já estar ou passar a estar assegurada: assegurada da língua e na língua” (DERRIDA, 2001b, p. 43, grifos do autor) é dizer de outro lugar, de algures, *d’ailleurs*, dizer do próprio movimento da *différance* que não é apenas resultante da desconstrução da linguagem, da desconstrução derridiana, mas é, *em si*, o próprio Derrida falando de um lócus sem presença.

O filósofo escreve em uma língua que *não pertence*, condição da língua *em geral* que é bastante representativa para a sua posição de francófono da Argélia. Talvez caiba indagar-nos, já nesse momento, se os questionamentos em torno do pertencimento linguístico e identitário de/em Derrida são uma *consequência* direta da desconstrução da filosofia da

presença e da linguagem, ou se, na verdade, são a *causa* primeira do que, desde a década de 1960, esteve na esteira do arcabouço crítico e teórico da filosofia derridiana.

Consequência ou causa, o fato é que as indagações em torno da língua e da identidade, em um sentido mais genérico – se é que podemos falar dessa forma – assim como diretamente relacionadas à situação singular do filósofo franco-argelino, atravessam sobremaneira, direta ou indiretamente, a sua escritura. O não pertencer à língua-mãe da metrópole, embora haja a necessidade de se dizer *minha língua*, diz respeito ao não pertencimento comunitário e identitário de um judeu magrebino que, ainda muito cedo, conheceu a perda da cidadania: “E o momento em que fui afastado da escola deve ter agravado este sentimento de estranheza, de exterioridade, de não-pertença. [...] nesses poucos meses, em 1942-1943, as coisas ganharam forma e instalaram-se em mim para toda a vida” (DERRIDA, 2006, p. 56-57, grifos nossos).

O *acontecimento* de 1942, circunscrito pela iterabilidade da marca, deixou *rastros* que reverberaram na escritura de Derrida *para toda a vida*, como ele afirma, e que sobreviveram à sua morte, conforme afirmamos. A ruptura ocorrida na escola sinalizou a perda do modelo linguístico cujas referências – que vinham do outro lado do mar – estavam alçadas na literatura e no falar e escrever corretamente. Por essa razão, o filósofo associa a passagem citada a uma suposta “biografia intelectual” (DERRIDA, 2006, p. 56), levando em conta que a perda da cidadania ocorreu no ambiente oficial do conhecimento, da escrita, da cultura e da língua.

Apesar de, provisoriamente, Derrida *incluir* esse trauma como parte de uma “biografia intelectual”, pelos motivos já mencionados, ele ressalta que não é possível fazer uma distinção entre o biográfico e o intelectual e, do mesmo modo, entre o consciente e o inconsciente. O assalto à sua cidadania no início da década de 1940 representou uma fratura, de igual modo, (in)consciente e intelectual. A ferida alojou-se no “miúdo judeu da Argélia” (DERRIDA, 2006, p. 55), que não compreendeu bem o seu significado na ocasião e permaneceu como consequência, no futuro, nas questões intelectuais atinentes à cultura, à língua e à identidade.

É claro que as categorias não são suficientes e não dão conta da questão. Biográfico, intelectual, consciente e inconsciente, o dizer de si, explicitamente ou não, entregam-se ao movimento da escritura *otobiográfica*, o mesmo movimento da escritura de Paul Celan, de Francis Ponge e de Friedrich Nietzsche, relembremos, pois o filósofo franco-argelino escuta a cada um e os contra-assina. “Con-jura” a herança deixada pelos três e garante-lhes a sobrevivida.

Quando Derrida escreve sobre Celan, Ponge e Nietzsche, temos uma reapropriação – apropriação como “ex-apropriação” – da escritura dos poetas e do filósofo alemão, que não existem enquanto tal, mas manifestam-se diante do outro-Jacques Derrida. O outro, por meio de um gesto fiel e traidor, dissemina os *rastrós* e garante a sobrevivência da língua e da identidade do escritor judeu que *faz com que o alemão fale o seu idioma*, do poeta que *dá voz ao inanimado* e do filósofo que *expressa a existência na forma do pai morto e da mãe viva*.

Sendo assim, argumentamos que, de maneira performática, Derrida rasura a ~~aut~~biografia, não apenas notadamente em *Otobiographies*, ocasião em que sugere a troca de *autos* por *oto*, mas em toda a sua escritura, ora nas entrevistas, em que o eu-Derrida dirige-se de modo deliberado ao outro, ouvinte e contra-signatário, ora nos textos em que dialoga com outros autores (é fato que nenhum escapa a esse diálogo direta ou indiretamente), ora disseminando uma mensagem *endereçada* expressamente a outrem. O filósofo, performaticamente, abre-se ao outro, ao seu “sim” e a sua hospitalidade, e diz algo de seu ~~autos~~ sem que isso signifique *por conta própria*.

A abertura ao outro, ao ouvido do outro, é o próprio chamado da desconstrução que convida-nos a estar sempre na borda, no *fio da navalha*, onde o filósofo, de igual forma, encontra-se quando atende a esse chamado. “Ler Derrida é, então, ser, como o próprio Derrida, ‘constantemente surpreendido ... [e] ter o sentimento de estar sempre no limite’ [...]” salienta James Holden na já citada nota biográfica. Ser como o próprio Derrida é também voltar-se para o outro, mesmo de outro lugar, esperando a sua promessa, o seu porvir, o seu segredo e assegurando a sua sobrevivência.

E ainda no tocante ao outro lugar, recordemos que foi aqui no Brasil onde Derrida proferiu sua última conferência, palavras que abriram o colóquio internacional “Pensar a desconstrução: questões de política, ética e estética” em sua homenagem (cf. HADDOCK-LOBO, 2014b). Seu adeus acadêmico, em sua última viagem ao exterior, foi recebido pela alteridade e hospitalidade brasileiras, *ouvintes* de um pensador da margem, que questiona a origem, o *logos* e a *phoné* enraizados no eurocentrismo e no etnocentrismo dominantes. *Ouvimos*, das imediações do centro legitimador, o filósofo que fomentou sua crítica em direção às categorias dadas, às verdades absolutas e à intransigência da dominação colonial. *Ouvimos* a desconstrução que fala outras línguas e que se dissemina no idioma do outro por meio da tradução, tão cara à filosofia derridiana.

Derrida levou do Magreb para a América (local de grande repercussão da sua obra), para a metrópole francesa e para outros lugares do mundo, não só o sentimento de *nostalgéria*

– desvencilhado, diga-se de passagem, de qualquer apego à ideia de origem – mas também levou uma postura ética e política, compromisso que sempre delineou a desconstrução, seja de maneira mais manifesta, a partir do final dos anos oitenta, seja com um matiz mais teórico, no início da sua reflexão na década de 1960 (HADDOCK-LOBO, 2014a).

Sob esse compromisso ético e político, encontra-se a preocupação da desconstrução com o outro. Nesse sentido, discutir a língua e a identidade de/em Derrida, levando em conta a *otobiografia*, responde, não só ao chamado da desconstrução, mas, na mesma direção, atende ao que poderíamos denominar de um chamado da alteridade. Sendo assim, um dos grandes impactos da discussão acerca do ouvido do outro, da contra-assinatura e da sobrevida está, justamente, na possibilidade de fortalecer o diálogo com esse outro da linguagem, da filosofia, da literatura, e com o outro que está em nós e que nos autoescuta.

A alteridade se inscreve como “a marca derridiana por excelência” (CONTINENTINO, 2006, p. 16) e, certamente, é pensada, na desconstrução, não como a oposição de um *mesmo*, de um original, tampouco como o outro lado, ou a outra face de um par. O tratamento da alteridade, dessa perspectiva, dialoga com a diferença como *différance*. Faz o outro, *secreto porque é outro*, manifestar-se tocando os *rastros* que se disseminam na inscrição do nome próprio do *récit autotobiográfico*, que, enquanto escritura, também é *acontecimento* e segredo.

O outro, ao mesmo tempo em que é secreto, está aberto para o reconhecimento e para o “*apprendre par coeur*”, assim como o ouriço, que, simultaneamente, se abre como uma ferida e deixa uma ferida. Deixa um *rastro*, uma marca, que *acontece* e faz transbordar o presente. Estamos diante do *acontecimento* da escritura e do seu caráter disseminante que ultrapassa as fronteiras entre a vida e a morte, porquanto sobrevive.

Estamos diante da escritura sinuosa de Jacques Derrida que está morto, apesar de sobreviver no outro, sobreviver em nós. A sua escritura-poesia-ouriço *sobrevivente*, aqui, na nossa escritura “con-juradora”, deixou e deixa *rastros* de uma língua e de uma identidade que se manifestaram, eminentemente, por meio da sua escrita/escritura.

Deixando nela um *récit autotobiográfico*, isto é, uma narrativa da escritura e da vida, mas que não expõe essa vida *enquanto tal*, o filósofo da monolíngua destaca a impossibilidade da autobiografia, no sentido clássico do termo, e da identidade *presente a si*. Derrida diz *eu* em *uma certa língua*, a qual ele habita, sobretudo, por meio da sua escrita. Ele herda o francês, identifica-se, continua e provisoriamente, contra-assina, imprime a sua marca nisso que chamamos de escritura derridiana e leva-nos a ouvir e a contra-assinar também.

Desse lado do jogo da escuta e do chamado da alteridade, falamos de língua e de identidade de/em Jacques Derrida, *rastreando* o roteiro da linguagem e da presença, da assinatura e da contra-assinatura, do segredo e da escritura, da vida/morte e da sobrevida, pares opostos apenas aparentemente. Rompemos com os limites das dicotomias da metafísica ocidental e não saímos do caminho do ouvido e da escuta, defendendo que toda escritura é *otobiográfica* e ensaiando um *after* sem pontos finais.

Mas aqui, na nossa necessária zona de parada, provisória, singular e iterável, que segue sem seguir e de onde os *rastros* não deixam de se movimentar e de se disseminar, continuamos ouvindo, contra-assinando e “con-jurando”, de maneira fiel e traidora, essa escritura que, desde o seu *princípio*, coloca em questionamento a possibilidade de fechamento da significação e que, ao mesmo tempo, *performa em si* a própria impossibilidade de origem e de fim. Se não há ponto de parada, nem saturação, nem garantia plenos, então as assinaturas permanecem porvir, prometendo algo, anunciando novos começos, *acontecendo* na iterabilidade da marca e nos caminhos do ouvido do outro.

É possível vislumbrar essas assinaturas porvir – também como uma forma de *honrar a assinatura* de J.D. e *interpretar o seu legado politicamente*, tal como ele afirmou e fez com Nietzsche – disseminando esse *rastro* e levando o chamado da desconstrução e da alteridade, o percurso do *oto*, para pensar outras questões do cenário contemporâneo, questões que perpassam e ultrapassam as fronteiras das assinaturas, das línguas e das identidades. Discussões que interferem nas escrituras em que o *autos* emerge, é forjado no *espaço do entre* (entre o corpo e o *corpus*), é rasurado e sobrevive: escrituras da vida, escrituras de si; falar de si como outro, escutar a si mesmo; romper os limites entre a linguagem, a filosofia e a literatura. Disseminá-las e garantir-lhes a sobrevida, tal como ele fez: “*Como dizer outra coisa senão um interesse tão apaixonado como desenganado por essas coisas, a língua, a literatura, a filosofia, outra coisa senão a impossibilidade de dizer, ainda, como faço aqui, eu, assino*”...

Nivana Ferreira

REFERÊNCIAS

AUTOBIOGRAFIA. In: DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

BARBOSA, Roseli de Fátima Dias Almeida. **A tradução de Francis Ponge placée en abîme**. 2003. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e Abusos da História Oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

BRUSS, Elizabeth. **Autobiographical Acts: the changing situation of a literary genre**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1976.

CARVALHO, Andreia Margarida Pires. **Contra-Assinatura's da Língua: Escrita e Singularidade em Jacques Derrida**. 2012. 107 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012. Disponível em: <[https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/21156/1/Andreia Carvalho.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/21156/1/Andreia%20Carvalho.pdf)>. Acesso em: 6 jul. 2015.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. **A Alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia**. 2006. 216 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/AnaMaria.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2015.

D'AILLEURS Derrida. Direção de Safaa Fathy. Produção de Laurent Lavolé e Iabelle Pragier. Paris: Gloria Films; Le Sept Arte, 1999. 1 dvd (68 min.), son., color. Legendado. Legendas de Élide Ferreira e Paulo Ottoni.

DEÂNGELI, Maria Angélica. **A literatura na língua do outro: Jacques Derrida e Abdelkebir Khatibi**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Silva e Pedro Leite Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

_____. **Signéponge-Signsponge**. Tradução de Richard Rand. New York: Columbia University Press, 1984.

_____. et al. Roundtable on autobiography. Tradução de Peggy Kamuf. In: MCDONALD, Christie (Ed.). **The ear of the other: Otobiography, transference, translation**. New York: Schocken Books, 1985a. p. 41-89.

_____. Otobiographies: The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name. Tradução de Avital Ronell. In: MCDONALD, Christie (Ed.). **The ear of the other: Otobiography, transference, translation**. New York: Schocken Books, 1985b. p. 3-38.

_____. A diferença. In: _____. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Costa e António Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991a. p. 33-63.

_____. Assinatura Acontecimento Contexto. In: _____. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Costa e António Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991b. p. 349-373.

_____. **A Língua não pertence**: entrevista com Jacques Derrida. Tradução não publicada de Carlos Teixeira. [S.l.: s.n.], 2001a.

_____. **O Monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001b.

_____. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001c.

_____. Che cos'è la poesia. Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar. **Inimigo Rumor**, Rio de Janeiro, n. 10, p.113-116, maio 2001d.

_____. Outrem é secreto porque é outro. In: _____. **Papel-Máquina**. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 331-358.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. **O Gosto do Segredo**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006.

DERRIDA, Jacques. A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas: entrevista com Jacques Derrida realizada por Évelyne Grossman em 12 de dezembro de 2003. Tradução de Élide Ferreira. **Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria**, Ilhéus, v. 10, n. 17, p.305-329, 2007. Disponível em: <<http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed17/traducao.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

_____. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. Che cos'è la poesia? Tradução de J. S. Perednik. In: MIRANDA, Jorge Cabezas (Ed.). **Revista Diáspora(s)**: edición facsímil (1997-2002). Literatura cubana. Barcelona: Linkgua; Red Ediciones, 2013. p. 177-179.

_____. **De la gramatologie**. Paris: Minuit, 1967.

_____. Following theory. In: PAYNE, Michael; SCHAD, John. **life.after.theory**. London: Continuum, 2003. p. 7-51.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Nas entrelinhas do talvez**: Derrida e a literatura. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

FERREIRA, Élide; SILVA, Nivana. Como traduzir poema? Um poema? In: EYBEN, Piero (Org.). **Pensamento Intruso**: Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida. Vinhedo: Editora Horizonte, 2014. p. 205-213.

FERREIRA, Élide. Uma reconsideração radical da noção de identidade ou a promessa de uma língua? **Trabalhos de Linguística Aplicada**, n. 40, p. 9-16, 2002.

_____. Tradução/Desconstrução: um legado de Jacques Derrida. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 49, n. 2, p.229-242, set. 2009.

GRENHA, Tatiana. **Herança e escritura em cena**: um estudo sobre Freud em Derrida. 2004. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6156@1>. Acesso em: 9 set. 2014.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A Desconstrução. **Revista Cult**, São Paulo, v. 17, n. 195, p.25-29, out. 2014a.

_____. **O legado de Jacques Derrida para a filosofia no Brasil, onde fez sua última palestra, em 2004**. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/livros/o-legado-de-jacques-derrida-para-filosofia-no-brasil-onde-fez-sua-ultima-conferencia-em-2004-14128990>> Acesso em 6 out. 2014b.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e Diferença**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 103-133.

HOLDEN, James. Biographical note. In: PAYNE, Michael; SCHAD, John. **life.after.theory**. London: Continuum, 2003. p. 1-3.

LISSE, Michel. Preferir sempre a vida/ Préférer toujours la vie. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. **Cerrados: Revista do programa de pós-graduação em literatura**, Brasília, v. 21, n. 33, p.311-326, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/8246/6244>>. Acesso em: 21 set. 2015.

MAGALHÃES, Milena. Os véus da escrita autobiográfica em Jacques Derrida. **Em Tese**, Belo Horizonte, v. 14, p.1-12, 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3379/3305>>. Acesso em: 9 set. 2014.

MALTZ, Bina. Fuga da morte: o hino do Holocausto. **Webmosaica: revista do instituto cultural judaico Marc Chagall**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p.98-109, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/43103>>. Acesso em: 28 maio 2015.

MITIDIARI, André Luis. **Vidas e varões enovelados**: como e porque (des)ler os clássicos da biografia. 2008. 264 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Letras, Faculdade de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/41113/1/000400158-Texto+Completo-0.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2015.

MOTTA, Leda Tenório da. **Francis Ponge**: O objeto em jogo. São Paulo: Iluminuras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: De como a gente se torna o que a gente é. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

_____. **Assim falava Zarathustra**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

OTO-. In: DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/DLPO/oto>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

OTTONI, Paulo. **Visão Performativa da Linguagem**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

_____. A tradução da *différance*: dupla tradução e double bind. **Alfa: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 44, p.45-58, 2000. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4278>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

SANTIAGO, Silvano.(Org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

SANTOS, Renata Bastos. Uma herança comum: efeitos da colonização na África. **Teias**, Rio de Janeiro, n. 17, p.90-94, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.proped.pro.br/index.php/revistateias/article/view/257>>. Acesso em: 27 maio 2015.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHAD, John. Preface. In: PAYNE, Michael; SCHAD, John (Ed.). **life.after.theory**. London: Continuum, 2003. p. ix-xi.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2005.

SIGNORINI, Inês. (Org.) **Lingua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SILVA, Daniel. A questão da identidade em perspectiva pragmática. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 8, n.1, 2008, p. 13-33.

SILVA, Ianize Barros da. **Uma experiência metalinguística de tradução em O Monolinguismo do Outro (1996) de Jacques Derrida**. 2008. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Letras Neolatinas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.letras.ufrj.br/pgneolatinas/media/bancoteses/ianizebarrosdasilvamestrado.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2014.

SILVA, Nivana Ferreira da; FERREIRA, Élidea. Reflexões sobre língua e identidade: possíveis diálogos entre Jacques Derrida e Stuart Hall. **Revista Escrita**, Rio de Janeiro, n. 19, p.213-224, 2014. Disponível em: <www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_escrita.php?strSecao=input0>. Acesso em: 28 maio 2015.

SISCAR, Marcos. A paixão ingrata. In: NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (Org.). **Em torno de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2000. p. 160-187.

TELLES, Sérgio. Derrida, uma vida extraordinária: Resenha de Benoît Peeters, Derrida – a biography. **Psychiatry On-line Brazil**, Brasil, v. 19, n. 5, p.1-5, 2014. Disponível em: <<http://www.polbr.med.br/ano14/psi0514.php>>. Acesso em: 7 maio 2015.