
O DIREITO DA PERGUNTA

Marcia Sá Cavalcante Schuback^(*)

*Pensar livremente é grande. Pensar corretamente é ainda maior*¹. Gravado sobre a porta do principal e nobre auditório da Universidade de Uppsala, o dístico acompanha cada um que a atravessa, epigrafando não só uma longa tradição universitária, mas uma opinião geral. Por mais decantada que tenha sido e seja a liberdade, a correção e a certeza se apresentam sempre e ainda com valor insuperável. Assim pensamos no mais das vezes e, sobretudo, quando não pensamos.

Por essas palavras também passou Jacques Derrida, em maio de 2000, para falar sobre *A humanidade por vir* (*The humanity to come*). Nessa conferência, professou a sua “fé profissional” ou a tese principal de que a universidade contemporânea deve se fundar numa liberdade incondicional. Uma liberdade incondicional na, da e para a universidade implica, segundo Derrida, um “direito à desconstrução²”, em que “nada pode ficar fora de questão”. Trata-se da liberdade em que as tradicionais “ciências humanas” se reestruturam a partir das práticas desconstrutivas como os “estudos legais”, “estudos de tradução”, “estudos culturais”. A palavra “estudo” não diz apenas, como no latim de Cícero, aplicação zelosa e ardorosa mas, sobretudo, um situar-se nas articulações, nas juntas e espaços entre a literatura, a filosofia, o direito e os problemas político-institucionais. A “humanidade por vir” é a humanidade exercida no direito à pergunta de tudo, ao perguntar incondicional. A pergunta de tudo não corresponde, porém, ao alargamento dos campos de investigação ou das regiões ontológicas. Ao reivindicar que “nada pode ficar fora de questão”, Derrida professa a necessidade de se questionar, na própria reivindicação, esse reivindicar. O direito à liberdade incondicional significa, portanto, o direito de questionar, na própria declaração desse direito, o direito à liberdade incondicional, o direito de perguntar sobre sua própria incondicionalidade. Declarar o direito à desconstrução é declarar, ao mesmo tempo, a desconstrução desse mesmo direito, é pensar na zona e margem perigosa de uma crítica da crítica de tudo. Trata-se de um questionamento dos fundamentos, das condições que busca exercer sua crítica metacriticamente. “Esse questionamento sobre os fundamentos não é nem fundamentalista, nem

^(*) Marcia Sá Cavalcante Schuback é filósofa, tradutora de obras filosóficas e poéticas de língua alemã e autora de vários ensaios e livros. Foi professora adjunta do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Trabalha desde 1999 na Södertörn University, em Estocolmo, onde é professora titular de filosofia. E-mail: marcia.cavalcante@sh.se

¹ O dístico é do poeta sueco Tomas Thorild (1759-1808).

² “Deconstrução” é, na verdade, uma interpretação do conceito de destruição, formulado por Heidegger e definido em *Ser e Tempo*, na “tarefa de uma destruição da ontologia tradicional”, conforme a própria autora nos indica mais abaixo na p. 5. Nota dos Editores.

anti-fundamentalista. Por vezes, chega até mesmo a por em questão ou exceder a possibilidade e a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionante do pensamento, interrogando sem confiança e sem preconceito histórico até a questão como tal e sua autoridade filosófica” (DERRIDA, 1994, p. 22). O que situa essa exposição do direito da questão frente à tradição questionante da filosofia é a proposta de uma questão que questiona, *ao mesmo tempo*, a si mesmo em tudo que questiona. Esse “ao mesmo tempo” é o fiel da balança deconstrutivista. Pretende demover o pensamento de sua tradicional reflexividade – caracterizada pela necessidade de um tempo para pensar – situando-o numa flexão sem fim sobre si mesmo – caracterizada por um aqui e agora. Se a autocrítica da filosofia vem depois, sendo “re”-missiva, retroativa, retrospectiva, reformadora, a crítica metacrítica da deconstrução quer toda diferença no “aqui e agora” de um pensar sem depois, de um pensar ativo, in *actu*, performativo. O risco dessa espécie de transparência do tempo, dessa auto-exposição sem fim da atividade de pensar – do foco sobre a estrutura performativa do pensar – é o risco de Narciso e Eco, ou seja, de a filosofia tornar-se o desespero de não conseguir agarrar o corpo de sua imagem e de se pronunciar numa voz sem corpo.

É preciso, no entanto, correr esse risco pelo simples fato desse risco sempre estar presente. O direito à deconstrução, a situar as ciências humanas nesse espaço – entre a literatura, o direito, e assim por diante, o direito a situar o pensamento no espaço – entre de seu perfazer-se, destece (muitos diriam distorce) certas estruturas básicas da linguagem. Por estrutura básica da linguagem deve-se compreender não só a estrutura linguística de uma língua, mas, sobretudo, a lógica histórica e cultural, a lógica interna dos filosofemas e metáforas que norteiam decisões do mundo, que permeiam ações e abstenções, consciência e alienação. Por estrutura básica da linguagem entende-se, portanto, a lógica metafísica da linguagem e a linguagem metafísica da lógica, que supõe uma ontologia e uma teologia, uma apropriação do real, de suas realidades e realizações desde uma vontade incontrolável de segurança e controle. Essa metafísica da lógica ocidental da linguagem opera excluindo e incluindo a partir de decisões fundamentais acerca do sentido de ser, acerca de identidade e diferença, de repouso e movimento, de espaço e tempo, de memória e esquecimento, de liberdade e escravidão, de vida e morte. A tradição metafísica do Ocidente caracteriza-se por um credo no poder da linguagem, do *logos*, um credo que se confessa na linguagem do poder, seja ele político, moral, religioso, institucional, pessoal, etc. O que se deixa pensar, se deixa pensar nos limites da linguagem, ou seja, sob a jurisdição da linguagem. Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento é a pergunta que vem acompanhando os esforços de pensamento em busca de uma superação da metafísica. Só falamos porque uma língua já sempre nos falou, só pensamos à medida que o pensamento já sempre nos interpelou. Esse já ter falado da língua, já ter pensado do

pensamento é a produção dos modos culturais e históricos de pensar e dizer, de uma tradição. Nesse sentido, todo dizer e pensar é já sempre, de início, resposta. Qual a língua do pensar e dizer inerentes ao credo ocidental no poder da linguagem? É a língua que fala em termos de categorias, de gêneros e espécies, de especificações de diferenças a partir de universais tipológicos. Essa língua surge, por sua vez, da instauração de uma prática jurídica onde dizer é acusar, defender, julgar, sentenciar. É nessa ambiência jurídica de acusação, defesa, julgamento, sentenciamento, é nessa legalização do ético e do político que surge a filosofia socrático-platônica, ou seja, o grande paradigma da história do pensamento no Ocidente. Não é por coincidência que a palavra grega *categoria* vem do verbo *katagoréo*, que significa acusar³. É a língua que fala em termos de uma balança do direito, uma balança que está sempre a oscilar entre exclusões e compromissos (participação), cunhados em certas leis básicas de um discurso cuja ambição é a correção do real. Quando se acompanha em Kafka a engenhosidade do mecanismo das leis, vê-se com clareza a medida linguística e discursiva que instaura a lógica jurídica da lei. Pensar-dizer é estar “diante da lei”, como narra Kafka num conto de mesmo nome. A balança do direito sopesa o discurso segundo leis tais que: *a lei da definição* (que é também acusação e propriedade): “isso é aquilo” – “o homem é um animal racional”, “você é livre”, “você é culpado”, “isso é meu”; *a lei da separação*: “de um lado isso, de outro aquilo”: de um lado o sensível, de outro o inteligível, de um lado o corpo, de outro a alma, de um lado o coração, outro a razão, de um lado a intuição, de outro a lógica; *a lei da exclusão*: “ou isso, ou aquilo” – “ou preto, ou branco”, “ou dia ou noite”, “ou ela ou eu”; *a lei da neutralidade*: “nem isso nem aquilo”, “nem tanto ao céu nem tanto ao mar”, “nem à direita nem à esquerda”; *a lei do compromisso* “tanto isso como aquilo”, “tanto o rico como o pobre”, “tanto ontem como hoje”. Essas leis se articulam mediante uma normatização do possível, à base da gramática da chantagem e da ameaça, do suborno e da promessa, da punição e da recompensa. Normatizar o possível se faz condicionando o real, submetendo tudo a condições: “se isso, então aquilo”. As leis discursivas, seja da definição, da separação, da exclusão, da neutralidade, do compromisso, estão elas mesmas condicionadas pelo condicionamento de tudo, pelo êmulo lógico – se isso, então aquilo. O direito à desconstrução questiona, fundamentalmente, o direito das condições ao mesmo tempo em que questiona as condições do direito como tal. Com que direito pensar e dizer é condicionar? E ainda: com que direito pensar e dizer é também libertar-se de condicionamentos? Esse direito está ele mesmo submetido a condições?

³ Para acompanhar o deslocamento que sofre a palavra grega *categoria* do sentido jurídico de acusação para o seu sentido filosófico técnico, cf. o diálogo de Platão *Apologia de Sócrates*.

“A humanidade por vir” é, como mencionei acima, a humanidade exercida no perguntar incondicional. Perguntar incondicionalmente significa não apenas perguntar sem condições e concessões, mas, igualmente, perguntar sem condicionar. Isso significa perguntar sem propor uma resposta ou uma solução. Trata-se de perguntar em aberto, deixando em aberto qualquer resposta. É um perguntar que busca desvencilhar-se de todo condicionamento, seja ele progressista ou retrógrado. Assim, toda pergunta vem acompanhada da pergunta sobre seu perguntar. Essa crítica metacrítica, essa sistemática flexão sobre si mesmo coloca o pensamento na topologia de um sem saída, na paisagem da aporia, no mundo das margens e dos entres, numa região impossível, em suma, por impossibilitar qualquer tentativa de regionalização. Numa prática flexiva do perguntar incondicional, a desconstrução pretende dar direito ao impossível de se pensar a margem na margem e não desde um dos lados ou posições. Nessa topologia do impossível, o pensamento seria capaz de desconstruir o direito das condições, devolvendo o que se pensa e diz ao incondicional de seu ato. Como se exprime essa topologia do impossível? O entre é como se fosse um lugar, só que sem lugar. A margem é como se fosse autônoma, só que sem nenhuma autonomia. A topologia do impossível, da margem, do entre é esse “*como se*”. Derrida propõe um pensar e dizer “*como se*”, “*como se o fim do mundo fosse o começo de mundo*”, segundo suas palavras em Uppsala. Como compreender esse “*como se*”, o *as if*, tão discutido na palestra *A humanidade por vir?* Sem constituir a condição para uma resposta, o perguntar incondicional da desconstrução pergunta *como se* fosse abrir um caminho de resposta, só que não o faz. Não abre um caminho de resposta, mas tampouco o fecha. Os textos de Derrida começam surpreendentes e terminam, quase sempre, numa certa decepção. A longa palestra em Uppsala parecia prometer uma nova constituição para a universidade por vir, mas nenhuma nova regra de conduta pode ser concluída. Ele fala como se fosse anunciar um novo princípio, mas deixa o seu público sem nenhuma palavra final. No longo e, para a maior parte dos ouvintes, hermético discurso sobre o “*como se*” (*as if*), Derrida usou inúmeras vezes a palavra “virtual”. O “*como se*” é também a expressão própria de toda virtualidade, da realidade virtual da globalização técnica dos meios de comunicação. Ao mesmo tempo em que o “*como se*” do perguntar incondicional se anuncia como liberação do pensar e dizer condicional, condicionante e condicionado, o “*como se*” também se conforma ao condicionamento do pensar e dizer pela globalização técnica. Derrida “negocia” entre o pensar e dizer que nada condiciona (o perguntar incondicional) e o condicionamento global do pensar e dizer (a técnica), deixando a expressão “*como se*” articular-se para os dois lados, ao mesmo tempo. Pois essa ambiguidade é a ambiguidade da margem e do entre. Pensar e dizer como se fosse possível pensar o dizer e dizer o pensar, ao mesmo tempo, ou seja, pensar e dizer incondicionalmente, é como se fosse um pensar virtual, fechado em si mesmo e autorreferente, um condicionamento total do pensar e dizer. Em

outras palavras: o “como se” acirra com tamanha intensidade a nossa condição histórica caracterizada pelo abandono da experiência, pela total surdez para o ser coisa das coisas, o “como se” intensifica de tal modo o intelectualismo niilista que o abandono da experiência, a surdez para o ser coisa das coisas se fazem experiência. Derrida está, de um modo ou de outro, mostrando que o abandono da experiência, a surdez para o ser coisa das coisas, no sentido que Fernando Pessoa confere à coisa, só se deixam superar quando se faz a experiência da não experiência e se escuta a surdez, pois é “como se o fim do mundo fosse o começo de mundo”.

Isso explica, em parte, porque Derrida está sempre a conectar oposições inconciliáveis tais que palavras de peso filosófico com o discurso mais leviano da moda, buscando trazer conceitos tradicionais para uma outra rede metafórica e as imagens de um mundo ciber-democrático, como ele costuma dizer, para o campo semântico da metafísica tradicional. O que Derrida faz não é “relativizar” as dicotomias básicas que sustentam a lógica metafísica, mas colocá-las em questão questionando, ao mesmo tempo, a crítica à metafísica. O direito à deconstrução não pergunta apenas qual o direito da técnica, mas, ao mesmo tempo, qual o direito de toda crítica à técnica. Pergunta qual o direito da lógica e de toda crítica à lógica, qual o direito da metafísica e de toda tentativa de superação da metafísica.

O perguntar incondicional, reivindicado no direito à deconstrução, “critica”, por exemplo, a oposição corpo-espírito em questionando a crítica de Heidegger a essa dicotomia tomando como ponto de partida a má interpretação generalizada do que Heidegger entende e não entende do que seja corpo e espírito. Essa referência a Heidegger não é, todavia, apenas um exemplo. A presença de Heidegger no projeto deconstrutivista de Derrida é constante, o que pode ajudar a melhor compreendê-lo. “Deconstrução” é, na verdade, uma interpretação do conceito de destruição, formulado por Heidegger e definido em *Ser e Tempo*, na “tarefa de uma destruição da ontologia tradicional” (HEIDEGGER, 2006, p. 47). Pensar e dizer se faz, necessariamente, dentro de uma tradição, ou seja, desde modos legados de pensar e dizer. Heidegger mostrou, em *Ser e Tempo*, que o modo em que a tradição transmite o legado é o modo do encobrimento. A tradição transmite encobrendo à medida que “entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo a passagem para as ‘fontes’ originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos...” (HEIDEGGER, 2006, p. 49-50). Destruição é o termo de uma prática interpretativa cuja intenção é reconduzir o dito, o pensado para a sua motivação fundamental, para a necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas “coisas elas mesmas”. Isso significa reconduzir o dito, o pensado para a compreensão de ser, para o teor da experiência, ela mesma não dita e não pensada, isto é, não tematizada e exposta no seu dizer e pensar. Isso diz igualmente

desintelectualizar o dito e o pensado da tradição, devolvendo-os para a ótica da vida da vida, reduplicação necessária para não se tomar levemente o imperativo de Nietzsche. A prática interpretativa da destruição se define com Heidegger pela necessidade de destecer as tessituras metafísicas incrustadas na tradição filosófica, fazendo aparecer de que modo compreender já é em si mesmo interpretar e vice-versa. Toda interpretação, diz Heidegger, funda-se, essencialmente, numa posição, visão e concepção prévias, num já estar numa disposição existencial, numa abertura de compreensão, num já ser como mundo, constituindo mundo, mesmo quando se é contra o mundo. Heidegger indica que toda teorização já compreendeu o que busca compreender, pois sempre já tomou o que busca investigar, definir, etc. como algo. Assim, a estrutura “algo como algo” “antecede toda e qualquer proposição temática a seu respeito”. Expôr, na tarefa interpretativa da destruição, o “como” já sempre previamente articulado numa pré-compreensão, implica em devolver o dito e pensado para a estrutura prévia existencial, para a ótica da vida da vida. Essa exposição é destruidora não por virar as costas para a tradição, mas por virar a tradição para as suas possibilidades, para a dimensão de seu próprio porvir, de possibilidades preservadas, não obstante soterradas. Destruidora nesse sentido, a prática interpretativa dessa exposição é, sem dúvida, violenta, pois violenta a certeza de que o passado é o que já deu o que tinha que dar, mostrando o passado como o que está sempre ainda a propiciar. Onde a violência interpretativa da destruição se expõe, tem-se a impressão de que Heidegger moderniza os gregos, heleniza os modernos, transgredindo, contaminando as fronteiras da divisão cronológica e cronométrica de tempo e espaço. A violência da interpretação com vistas à superação da metafísica violenta a versão corrente, autorizada, autoritária que se estabelece historicamente a ponto de constituir o “é assim porque é assim, porque é assim que se faz, que se pensa, que se diz, que se vive”. Trata-se de uma violência que violenta o governo da impessoalidade que fundamenta tanto o senso comum quanto à objetividade teórica, científica e técnica de nossa modernidade. A palavra alemã que corresponde à violência é *Gewalt*. *Gewalt* diz violência, mas também governo, autoridade. O governo do impessoal, do público e notório, da certeza de que existe um dado absoluto ao que se pode acrescentar uma interpretação absoluta vê-se violentado por uma exposição violentamente visível e clara de sua posição, visão e concepção prévias, em suma, do tomar algo como algo a partir de um projeto existencial de viver contra a vida. Derrida volta o projeto heideggeriano de destruição contra Heidegger. Expõe que Heidegger também toma o *legado como legado* e, nesse tomar algo como algo, também entrega a destruição como legado à responsabilidade da evidência, obstruindo assim a motivação existencial que a suscita. Em outras palavras: a prática interpretativa da destruição também cai nas redes da impessoalidade objetiva e da objetividade impessoal à base de todo heideggerianismo e de todo anti-heideggerianismo. Deconstruir a destruição significa, portanto,

intensificar, ou melhor, fazer justiça à prática interpretativa da destruição ao ponto em que a destruição destrói a si mesma *in actu*, ou seja, explícita, em interpretando, as condições e o direito de sua interpretação.

Qual o direito das condições? Quais as condições do direito de interpretar? Como interpretar as condições desse direito? Com essas perguntas, Derrida quer mostrar que o clamor por um “modo grego de pensar”, por um pensamento “originário”, “autêntico”, “próprio”, que na filosofia de Heidegger exprime os esforços por superar a metafísica (ou seja, o credo no poder da vontade como o condicionador de todo o real), também se deixa condicionar por esse credo, fomentando a dicotomia entre uma filosofia própria e outra imprópria, uma que sabe pensar e uma que não pensa (o que engaja adeptos e adversários fanáticos). Derrida vira e revira vários temas, passagens e questões colocadas pelo pensamento de Heidegger, a partir de certas posições anti-heideggerianas como a filosofia de Levinas e Benjamin, como a filosofia (analítica) da linguagem, a partir de posições antigregas como o judaísmo e a memória da colonização europeia e das instaurações de tantas minorias. Tensiona ao extremo a oposição entre o alemão (o mito da profundidade) e o americano (lógica da leviandade). Tenta por à prova tanto os argumentos a favor como contrários a Heidegger. Age retoricamente como se acatasse a prática argumentativa enquanto modo que convém ao pensamento incondicional. Em Derrida, podem-se sempre encontrar argumentos em favor de um lado e de outro, contra um lado e outro. O núcleo, porém, dessa balança que faz oscilar, incessantemente, as inúmeras oscilações dos consensos e opiniões consagradas (dos modismos intelectuais) é o caráter de promessa, à base dos vários discursos filosóficos. Para Derrida, a linguagem não apenas diz, mas promete. A linguagem não só articula palavras, mas sempre dá a sua palavra. A linguagem promete comprometendo-se. Do ponto de vista de como a palavra filosófica acerta os ouvidos do consenso, os ouvidos cultivados pela busca de uma validade universal, o discurso filosófico está sempre a prometer como sem falta e faltar como sem dúvida. O discurso “utópico”, que nasce de revolta, inaceitação, sede de melhor e de mais, está sempre a prometer um novo e melhor mundo. E mesmo o discurso pretensamente livre de qualquer promessa, que é o discurso científico da constatação: “isso é um discurso” compromete-se com a isenção de qualquer promessa. Esse comprometimento promete limpeza, isenção, neutralidade, clareza, objetividade. O discurso “crítico” (destruição, hermenêutica e descrição fenomenológica), por sua vez, resguarda o âmbito da promessa por jamais prometer não prometer. O que promete o discurso filosófico? Promete uma espécie de translado, uma espécie de metonímia que, transpondo os nomes para suas condições, seria capaz de transportar e adequar as coisas às palavras (DERRIDA, 1993). Assim, a tematização da superação da metafísica feita por Nietzsche, a tarefa de destruição da ontologia

tradicional, elaborada por Heidegger, não obstante terem por base uma minuciosa “destruição” do mecanismo do ideal e da utopia no Ocidente, foram ouvidas como uma nova promessa: a promessa de libertar a filosofia das promessas. É como se o que se diz na prática interpretativa da filosofia orientada pelas e para as “coisas elas mesmas” promettesse sempre um novo dizer. Para deconstruir a destruição, ou seja, para lhe fazer justiça (ou intensificá-la), Derrida se concentra na estrutura de promessa da linguagem, assumindo como tese que dizer é prometer⁴. Dizer é sempre proferir um “como se”: como se a palavra fosse a coisa, como se palavra fosse coisa, como se dizer que é fosse mesmo o que é, como se o redizer fosse a primeira vez, como se o predizer fosse a repetição, como se constatar fosse prometer e prometer constatar. O “como se” desloca o discurso das condições e condicionamentos, ditados num “se isso, então aquilo” (normatização do possível), para as condições de condicionamento do discurso (possibilidade da norma).

O “como se” pretende fazer justiça às condições do direito de a linguagem dizer em prometendo. As condições desse direito giram em torno da estrutura ficcional da linguagem. Dizer é prometer no sentido de ficcionar. Ficção não diz, porém, dentro da prática deconstrutiva, dizer que o que não é, é (o que desde Aristóteles define o falso⁵), e sim não dizer o que é. Em sua virtualidade, o “como se” transpõe a linguagem dos discursos para um dizer que não diz o que é (o ser) porque diz, insistentemente, o que o dizer (provavelmente) é. Essa espécie de transparência dos mecanismos do dizer impossibilita qualquer afirmação do tipo “isso é aquilo”, “isso é assim”. Articula-se no âmbito do “eu estou a dizer que estou a dizer”, definido por John Austin, em sua teoria da ação discursiva, como ação performativa do discursivo. Fazer justiça às condições de condicionamento do discurso (em que dizer é prometer) significa se concentrar na ação performativa do discurso, no *hic et nunc* de seu acontecer. Essa concentração é central no direito à deconstrução. Nesse sentido, o direito à deconstrução equivale ao direito de fazer incondicionalmente justiça às condições performativas do dizer. Mas o que significa “justiça”, “fazer justiça”? Com que direito a filosofia que hoje predomina nas instituições acadêmicas, ou seja, a filosofia institucional, reivindica, a torto e a direito, a necessidade de submeter o pensamento à ética e não a ética ao pensamento? Será essa reivindicação justa ou injusta? Se isso acontece, se institucionaliza, se pratica (o que significa faz protegidos, segrega outros modos de pensar, distribui bolsas para uns e não para outros, faz política de departamento e deportamento), como julgar esse “acontecer”? Intensificando o discurso em torno da necessidade de justiça, de submeter a filosofia e

⁴ Implícita a essa compreensão da linguagem encontra-se uma interpretação do mito de Prometeu como o grande mito grego da linguagem. Sobre a fórmula “dizer é prometer”, cf. Derrida, J. *De l'esprit*. Ed. Galilée, Paris, 1987.

⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. livro gama, 7, 1011b 27

a literatura aos estudos legais, Derrida busca colocar a prática filosófica “diante da lei”, de modo a permitir a visibilidade do que há de “kafkiano” nessa prática. Justiça, direito, o certo e o errado, o correto e o incorreto, nessa rede semântica se movimenta a promessa de verdade e a verdade das promessas, que se operam na linguagem. Rebatendo essas reivindicações sobre si mesmas, o que Derrida parece buscar não é legitimar essas reivindicações, mas fazer justiça ao fato de elas se fazerem. Esse fazer justiça ao fato, ao dar-se, ao acontecer das reivindicações de submeter o pensamento à ética deconstrói essas mesmas reivindicações, expondo os seus condicionamentos e, sobretudo, a violência que as instaura.

Essas questões foram discutidas por Derrida em vários livros e, particularmente, em *Force de loi* (DERRIDA, 1994). Esse texto foi por ele sugerido como ponto de partida para o seminário “improvisado”, como ele preferiu definir, na Södertörns Högskola (Estocolmo), que acolheu um público restrito, no dia seguinte à conferência pronunciada em Uppsala. “Força de lei” é uma discussão da justiça, inspirada pela leitura do texto de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt (Por uma crítica da violência)*. Benjamin dá o tom da discussão, onde a justiça se expõe do ponto de vista de sua instauração, da promessa de instalação de um novo princípio e da violência que acompanha a sua preservação. O tom de Benjamin permite deslocar a justiça da questão de sua lógica interna para o acontecer de sua promessa e a promessa de seu acontecer. O texto de Derrida, como de costume, promete uma exegese do conceito de justiça sem cumpri-la. Ele deconstrói uma certa racionalidade do direito, determinadas estratégias lógicas que escamoteiam o ciúme do acontecer, construindo, ao mesmo tempo, estratégias retóricas para mostrar as condições que dão direito à essa racionalidade e a essas estratégias. O núcleo articulador do texto é a afirmação de que “a deconstrução é a justiça”. Enquanto se toma o termo deconstrução como método de interpretação, como via de acesso para uma verdade (mesmo que efêmera) do texto, seja o texto um escrito, uma fala, uma vivência, um projeto, etc., a afirmação “a deconstrução é a justiça” não passaria de uma reivindicação de validade universal, de hegemonia estratégica. Fora do texto, porém, à margem do texto, respondendo uma pergunta em Uppsala, Derrida afirmou que “deconstrução é o que acontece” (*deconstruction is what happens*). De acordo com um silogismo clássico, pode-se concluir que: a deconstrução é a justiça, deconstrução é o que acontece, logo justiça é o que acontece. Se deconstruir é fazer justiça, a deconstrução consiste em fazer justiça à justiça do que acontece, ao acontecer, puro e simples. Isso se evidenciou, de maneira especial, no seminário acima mencionado e na própria habilidade com que Derrida conduziu o seminário, na sua *performance*. O “trato” foi de não fazer nenhuma introdução e de responder diretamente a perguntas relacionadas a uma leitura prévia do texto *Força de lei*. Como bom improvisador, Derrida

impressionou-me por ter “escrito” um texto extremamente orgânico em respondendo as perguntas mais diversas e variadas. Ao longo do seminário, perguntei-me qual a questão comum a todas essas questões. A *performance* de Derrida respondeu a essa pergunta, “dizendo” – a questão comum a todas essas questões é o “de onde” elas se colocam e fazem. Os participantes do seminário, professores de várias áreas, doutorandos, escritores, intelectuais haviam trabalhado enormemente para formular a questão mais brilhante. O ponto de partida, o nascedouro das perguntas expôs-se na forma do perguntar, na forma de um seminário, onde perguntas tinham que ser colocadas para cada um fazer-se visível não só para Derrida, mas, sobretudo, para os colegas, etc. A habilidade de Derrida consistiu em transformar, no seu “improviso”, a futilidade, a efemeridade, a superficialidade do aparecer, da visibilidade, dos signos mercadológicos na gravidade do não se saber o que seja uma pergunta filosófica. De certo modo, o texto “escrito” por Derrida nesse seminário improvisado deixou claro que “um não saber o que perguntar” acompanhou cada uma das perguntas. Não por falta de leitura, conhecimento, argúcia, perspicácia e esperteza retórica, mas porque o mundo virtualizado pelo niilismo global da técnica é o mundo de um não saber o que é o perguntar. No seminário, Derrida agiu “como se o fim do mundo fosse o começo de mundo”. Superficializou a superficialidade dos eventos, “fez-lhe justiça”, usando a expressão de seu agrado, uma vez que conseguiu tirar de cada um a sua “melhor” pergunta, o “máximo” que cada um podia dar. A organicidade desse seu “texto” – ou melhor, tessitura de respostas – surgiu de uma “deconstrução”, isto é, exposição, superficialização (colocar na superfície) da busca do melhor, do máximo, do extremo de cada um. De fato, o seminário colocou tacitamente uma pergunta: Será que o começo do pensamento é uma pergunta? Será que no princípio (da filosofia) era a pergunta?

O seminário de Derrida, o seu “texto” improvisado respondeu a essa pergunta, dizendo “não”, no princípio (da filosofia) é um “sim”. A gravidade, a dificuldade, a impossibilidade de se pronunciar esse sim (do começo) se mostra no perguntar de tudo, no falar de tudo, no escrever sobre tudo, que caracteriza a *performance* filosófica de Derrida. Nessa discursividade incondicional – falar de tudo – transparece a ausência desse sim (do começo). O direito à deconstrução em “que nada fica fora de questão” parece tentar abolir, no falar incondicional de tudo, a distância da ausência desse sim (de começo). Não se trata de abolir a distância do sim, da afirmação incondicional do que nos faz pensar e dizer, mas de abolir a distância da ausência dessa afirmação. “A palavra abole a distância, desespera o lugar”, “terreno vago, página obcecada”, são dois versos de Edmond Jabès, discutidos num texto intitulado *Edmond Jabès et la question du livre* (DERRIDA, 1967), que de certa maneira epigrafam essas inúmeras tentativas de aproximar a ausência de um sim incondicional ao que nos faz pensar e dizer, que constituem a obra de Derrida.

Para aproximar-se da ausência do sim, o pensar-dizer parece tomar a perigosa decisão de submeter-se aos jogos de espelho – narcisísticos e ecográficos – da lógica da linguagem, equiparando a vida do acontecer à *performance* do evento. Decisão perigosa, pois situa o pensar-dizer num não ter nada para pensar e dizer. Mas pode ser que, também nessa margem perigosa de nada ter para pensar e para dizer, se possa fazer a experiência de que pensar-dizer é ver a ausência de significação das coisas porque “ser uma coisa é não significar nada”, “ser uma coisa é não ser susceptível de interpretação”, é não pretender ser mais do que parece ser, como diz a língua poética de Fernando Pessoa. Pode ser que, também nesse perigoso jogo de espelhos da linguagem, possa-se trazer a linguagem, saturada de dizer, obcecada de verdades negando-se a si próprias, desesperada por não saber esperar, para a margem de um silêncio. Pois, pode ser que ainda assim se descubra que “o que é preciso é ser-se natural e calmo, na felicidade ou na infelicidade, sentir como quem olha, pensar como quem anda, e quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre, e que o poente é belo e é bela a noite que fica... Assim é e assim seja...” (PESSOA, 1983).

REFERÊNCIAS

DERRIDA, J. *De l'esprit*. Ed. Galilée, Paris, 1987.

_____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad.: Marcia Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

PESSOA, Fernando. O guardador de rebanhos. In: *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.

RESUMO

Esse trabalho parte da necessidade de pensar acerca de um seminário apresentado por Derrida na Södertörns Högskola (Estocolmo), em que ele colocou tacitamente essas questões: Será que o começo do pensamento é uma pergunta? Será que no princípio (da filosofia) era a pergunta? O seminário respondeu dizendo "não", no princípio (da filosofia) é um "sim". A gravidade, a dificuldade, a impossibilidade de se pronunciar esse sim (do começo) se mostra no perguntar de tudo, no falar de tudo, no escrever sobre tudo, que caracteriza a sua *performance* filosófica. Nessa discursividade incondicional transparece a ausência desse sim (do começo). O direito à deconstrução em "que nada fica fora de questão" parece tentar abolir, no falar incondicional de tudo, a distância da ausência desse sim (de começo).

Palavras-chave: Deconstrução. Linguagem. Metafísica.

ABSTRACT

This work comes from the need to think about a seminar presented by Derrida in Södertörns Högskola (Stockholm), where he tacitly put these questions: Does the beginning of thought is a question? Does the principle (of philosophy) was the question? The seminar answered by saying "no", because at the beginning (of philosophy) is a "yes". The gravity, the difficulty, the impossibility to pronounce this "yes" (of the beginning) show itself when we put everything in question, when we talk and write about everything, what characterizes the philosophical *performance*. In this unconditional discourse transpires the absence of this "yes" (from the beginning). The right to deconstruction in "that nothing is out of the question" seems to try to abolish, in the unconditional talk about everything, the distance from the absence of this "yes" (from beginning).

Key Words: Deconstruction. Language. Metaphysics.

*Recebido em agosto de 2013
Aprovado em agosto de 2013*