



DERRIDA REVOLUCIONA A HISTÓRIA?

Eduardo Gusmão de Quadros*
Universidade Estadual de Goiás – UEG
eduardo.hgs@hotmail.com

Apliquemos o bom método: compliquemos
o que parece ser demasiado simples.
Lucien Febvre

RESUMO: A dicotomia entre pensadores modernos e pós-modernos criou no Brasil uma série de leituras equivocadas, marcadas pelo preconceito. Aqueles que foram classificados como pós-modernos acabaram interpretados, muitas vezes, mais politicamente do que epistemologicamente. Isso aconteceu com a compreensão do pensamento de Jacques Derrida, que é estudado apenas em alguns guetos acadêmicos, em particular, ligados aos Estudos Literários. Mas um pensador que constituiu sua obra num intenso combate com a metafísica não teria algo a ensinar aos historiadores? Este texto pretende, então, abordar alguns dos conceitos propostos pelo eminente filósofo argelino. A nosso ver, eles podem contribuir decisivamente para a renovação do conhecimento histórico atual.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica – Historiografia – Pós-estruturalismo – Derrida.

ABSTRACT: The dichotomy between moderns and pos-modern's thinkers bears in Brazil many trouble readings. They were characterized trough of prejudice views. It was happen with the understanding of Jacques Derrida's thought, that it had been studied only in academic ghettos, in particular, in the literary studies area. Would not have a thinker who constituted its work in intense combat with metaphysic world something to teach for historians? This text approach some concepts created by famous African philosopher. We defend that they can contribute decisively to renewal of historical knowledge.

KEYWORDS: Hermeneutic – Historiography – Pos-struturalism – Derrida.

Revolução é um tema clássico em história. Nossos programas de ensino estão eivados delas: Francesa, Gloriosa, Cubana, Industrial, Científica, de 30... Uma palavra recorrente recobrando fenômenos de diferentes tipos e com formas de denominação

* Doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB) e professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

diversas. Ao retomarmos o termo no título, queremos explorar essa variação semântica e histórica. A “revolução” que Jacques Derrida pode motivar também possui vários sentidos. Colocamos quatro em destaque¹.

No século XV, o termo era utilizado basicamente no campo da Física. Com esse sentido astronômico ou astrológico, como se queira denominar a ciência da época, a palavra indicava o movimento lento e cíclico dos corpos celestiais. Foi, por exemplo, estudando essas *revoluções planetárias*, que Copernico chegou ao modelo heliocêntrico, tão importante no processo de derrocada da cosmovisão medieval e início do pensamento moderno.

De forma semelhante, sugerimos que é necessário olhar para fora da História, para o “celestial” mundo das idéias filosóficas², se quisermos perceber melhor a situação de nossa área. Não é fácil, confessamos, perceber com nitidez os conceitos ali propostos. A exegese filosófica, o modo de comentário, tão comum, nos causa estranheza. Outrossim, o costume de generalizar, de atingir compreensões num nível considerado demasiado abstrato pelos historiadores de ofício. Mas até quando ficaremos presos ao suposto empirismo ou aos pré-conceitos herdados da Escola Metódico-positivista? E qual de comprovatividade deste denominado nível empírico? As invenções e renovações metodológicas bastariam ou não seria mais profícuo aprofundar as categorias que condicionalizam o fazer historiográfico?

Derrida é considerado um dos mais influentes pensadores da atualidade. As traduções e a divulgação *planetária* de suas obras o comprovam. Assome-se a *circulação* ininterrupta de lugares em que se comprometia a estar para debater suas idéias. Verdade que nem sempre estas são expressas de maneira fácil. Sua escrita é cheia de circunvoluções. O caráter *elíptico* dos raciocínios derridianos com frequência afastam os leitores, estorvados na percepção de seu movimento.

Tais idas e vindas remetem, talvez, ao segundo significado do termo revolução, que remetia em meados do século XVII à busca de uma *restauração social*, ao retorno para uma ordem anterior. Jacques Derrida reinsere na filosofia certa dialética socrática, ou seja, um conjunto de problemas circunscritos pelo o ser, o dizer e o conviver. Algo

1 Para essa história do conceito de revolução, consultar a obra de ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Tradução de Fernando D. Vieira. São Paulo: Ática, 1988.

2 Uma ironia febvriana de seus “combates” por uma história transdisciplinar. (Cf. FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Edições Presença, 1977.)

semelhante poderia ser (pro)posto em relação ao conhecimento histórico, pois os delineamentos feitos por Heródoto entre verdade, narrativa e mito continuam instáveis. Foi explorando limites como esses que o pensador argelino retrçou os quadros epistemológicos das Ciências Humanas.

Os conceitos-chave elaborados por Derrida, então, são constantemente retomados em sua obra, como num *ritornelo* musical. As palavras voltam com pequenas mudanças, restrições, nuances e aplicações. Um texto acaba remetendo a outro (são comuns as citações de si mesmo) e uma entrada pode seguir por diversas vias.

Essa insistência faz parte da estratégia que estabeleceu no difícil combate contra a Metafísica. Desde ao menos a Revolução Francesa que sabemos não haver revolução *política* sem violência. Os conflitos tornaram-se inevitáveis na sua carreira intelectual, até com aqueles a quem admirava: Levi-strauss, Althusser, Foucault, Lacan... Pensadores importantes, amigos às vezes, que justamente pelo amor foram submetidos ao crivo da *desconstrução*³. Com isso, Derrida indicava as grandes contribuições dadas, a riqueza de suas obras, tentando simultaneamente retirar elementos *falocêntricos* que tais pensadores ainda apresentavam.

As revoluções contemporâneas, obviamente, apontam para o futuro. É por acreditar na “possibilidade do impossível”, na ruptura geradora da novidade, numa história *por-vir*, que Derrida se engajou em causas político-sociais. Defendeu aqueles que sofrem injustiças⁴. Esse traço *messiânico* de seu pensamento revela, no fundo, uma noção de temporalidade do ato de conhecer comumente desconsiderada nas operações científicas. Inscreve ainda na investigação uma agenda ético-política (a)diante de todos aqueles que tratam da Humanidade.

ORIGINALIDADES

Como se sabe, o título deste artigo não é original. Fora retomado do conhecido ensaio de Paul Veyne **Foucault revoluciona a história**, publicado originalmente em 1978. Neste texto, encontramos um historiador comentando a obra de um filósofo. Um

³ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... Diálogo**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p.6

⁴ Escreveu, por exemplo, uma defesa do líder do MST José Rainha quando este foi preso violentamente e submetido a um julgamento forjado. DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina**. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 301-305.

filósofo diferente, que dedicou boa parte de suas investigações à História. Então, temos um encontro, ou melhor, um encontro que comenta outro: o das reflexões foucaultianas com os objetos históricos. Na empolgação da descoberta, Veyne chega a retificar a identidade nunca negada por Foucault (ou o inverso, lhe atribui uma nunca assumida), a de um “historiador acabado”, pleno, “o primeiro *historiador* a ser completamente positivista”.⁵ (destaque nosso)

O termo positivista aparece na última frase como um elogio. É essa a revolução epistêmica provocada pelas pesquisas foucaultianas, um verdadeiro radicalizador do historicismo. E ao radicalizar, ele teria concebido um *novo* modo de considerar os temas históricos. Estes não seriam mais fixos, transcendentais às épocas e sociedades. Poderiam ser vistos em sua “raridade”, em sua “positividade”, ao serem enquadrados como uma criação efetiva das práticas e discursos.

A primeira *revolução* está, pois, voltada para o objeto. O método elaborado por Foucault possibilita precisar a especificidade de uma idéia ou ação porque são detectadas em sua descontinuidade. O *corte* não é somente epistemológico, mas traçado pela conjuntura, por uma “época”, por “rostos” singulares e irrepetíveis:

Em resumo, em uma certa época, o conjunto de práticas engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular em que acreditamos reconhecer o que chamamos, com uma palavra vaga, ciência histórica, ou ainda, religião; mas em uma outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto e, inversamente, sobre um novo ponto, se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente⁶.

Esse vagar “vagamente” - uma deriva, talvez - das imagens, palavras e práticas caracteriza o que poderíamos denominar ainda de processo histórico. Processo que não possui uma meta predeterminada. Não tendo origem, não tem também um fim. Nenhuma lógica há na História. Evitem-se, portanto, todas as leituras *teleológicas* recorrentes da historiografia.

A causalidade, nesta perspectiva, é mais uma correlação, uma interação, uma interdependência casual. As práticas interagem inventando, destruindo e recriando os objetos, que muitas vezes parecem comandar a história (e a pesquisa histórica). Veyne objetou explicitamente: “Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas

⁵ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 1982, p.151.

⁶ Ibid, p.172.

primeiramente nossa prática determina esses objetos”.⁷ A prática é, assim, esse conceito-limite que possibilita a travessia entre real e ideal. Ela não tem “fundamento”, não é um “motor” ou “instância última”; aparece e simplesmente *atua*. Estaria mais para um quase-conceito, negando-se como tal ao ser aplicado. Afinal, não foram das práticas que emergiram os conceitos e o próprio conceito de conceito?

Veyne pôde, então, afirmar que “as representações e os enunciados fazem parte da prática”.⁸ Ambos, práticas e discursos, são as armas para destruir a vigorosa ilusão idealista da existência dos objetos naturais. Temos, assim, a montagem de um dispositivo analítico articulado para garantir a *objetividade do objeto*. No fundo, fora sugerida uma nova *epochè*, uma espécie de fenomenologia historicista sem a carga da metafísica husserliana⁹. Sim, porque o combate à metafísica já está colocado na primeira *revolução*, como dissemos atrás, a do objeto.

Mais de quinze anos depois, François Dosse redigiu um artigo anunciando que **Paul Ricoeur revoluciona a história**¹⁰. Novamente, um historiador encontrando soluções epistêmicas no pensamento filosófico. Mas, bem diferente de Foucault, Ricoeur nunca escreveu livros propriamente de História. Apenas a tomou como um tema de reflexão, tratando do que poderíamos chamar de uma “filosofia da História”.

Esse era um tópico em voga na filosofia analítica inglesa dos anos cinquenta e sessenta. As questões da narrativa, da cientificidade, da possibilidade de leis e da comprovação empírica foram discutidas por diversos autores desta vertente. Nessas análises de caráter eminentemente filosófico, o diálogo com a historiografia realmente praticada era quase nulo¹¹. Por outro lado, Ricoeur adota a via hermenêutica alemã

⁷ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1982, p.159.

⁸ Ibid., p.161.

⁹ Paul Veyne, já prevendo essa interpretação, discute em um rápido parágrafo o método de Husserl. Nele escreve que “a fenomenologia não peca por ser um 'idealismo', mas por ser uma filosofia do cogito. [...] O erro da fenomenologia não é o de não explicar as coisas, já que jamais teve a pretensão de explicá-las; seu erro é descrevê-las a partir da consciência considerada como constituinte e não como constituída” (VEYNE, Paul. **Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 1982, p.179). A nosso ver, a ilusória crença na capacidade da consciência fora denunciada através das histórias escritas por Foucault e por Veyne, mas as ênfases na positividade do nível objetual, no método descritivo e na relacionalidade, bem próximas às noções da fenomenologia francesa, permaneceram valorizadas.

¹⁰ DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 71-101.

¹¹ Uma boa coletânea desses autores encontra-se na obra de GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Tradução de Vitor de Sá. Lisboa: Fundação Calouste, 1974.

como principal eixo de suas propostas. A historicidade e a temporalidade, ao menos desde Heidegger, são questões fundamentais desta vertente. Assome-se, por fim, um gosto pessoal do pensador francês pelos livros de história, traço que diferenciará o enfoque de suas pesquisas. Paul Ricoeur tomou a sério em suas reflexões tanto a historiografia, quanto as obras sobre metodologia histórica produzida pelos historiadores¹².

Conforme Dosse, a habilidade da síntese, de assumir uma *posição média* numa série de opções valorizando os pontos positivos de cada uma, seria a característica principal do pensamento ricoeurano. Ele soube valorizar as “mediações imperfeitas” constituintes da pesquisa histórica, “entre o explicar e o compreender, entre a subjetividade e a objetividade, entre a narratividade e o seu referente, entre uma arqueologia do saber e uma teleologia histórica, entre uma ideografia e uma nomotética”.¹³ A historiografia estaria entrando, então, numa espécie de *idade interpretativa*.

A hermenêutica foi o campo da filosofia que habilitou a costura de tais mediações. Dosse chega a identificar as duas disciplinas, escrevendo com todas as letras que “a história é uma hermenêutica”.¹⁴ Ao relacionar tão intimamente essas duas áreas, emerge como núcleo dos estudos históricos a *questão do sentido*. Por isso, os acontecimentos devem ser captados no jogo de significações a que são submetidos pela experiência e pela narrativa. Estão, assim, lançadas “as bases de uma semântica histórica”.¹⁵ Se já temos “bases”, é porque o autor projeta uma nova historiografia a ser construída:

Esse novo momento convida a seguir as metamorfoses do sentido nas mutações e deslizamentos sucessivos da escrita histórica entre o próprio acontecimento e a posição presente. O historiador interroga-se então sobre as diversas modalidades de fabricação e percepção do acontecimento a partir da trama textual. [...] Por meio da renovação historiográfica e memorativa os historiadores assumem o trabalho de

¹² Desde o início da carreira, como se vê no admirável comentário que redigiu acerca da “Introdução à História” de Marc Bloch (RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.) Uma análise dos manuais de metodologia histórica mais recentes, publicados na França, é encontrado na última obra de Ricoeur sobre História (RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.).

¹³ DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 72.

¹⁴ Ibid, p. 79.

¹⁵ Ibid, p. 90.

despedir-se do passado em si e dão sua contribuição para o esforço reflexivo e interpretativo atual nas ciências humanas¹⁶.

O “esforço reflexivo” defendido indica a importância que o sujeito cognitivo tomou nos últimos anos. A *revolução* apontada por Dosse resgata esse papel da subjetividade, sem, é claro, abandonar a objetividade do referente discursivo. Mesmo com a ressalva, é bom lembrar que aquela objetividade do objeto destacada por Veyne, para ele não existe. A subjetividade opera intermitente por todo o processo interpretativo¹⁷. A “objetividade incompleta” que é atingida, única possível na história, seria fruto de uma “atividade metódica”, “crítica”, exercida pelos historiadores¹⁸. Tal perspectiva vem como consequência direta do peso que foi dado à posição do pesquisador, centro da captação dos sentidos e do próprio “círculo hermenêutico”. A segunda *revolução*, destarte, está na *subjetividade do sujeito*.

A (im)possível revolução a ser motivada através de Jacques Derrida não rejeita, nem se opõe às duas anteriores. Pelo contrário, as assume como uma bem-aventurada *herança*. Até porque, seguirá próximo das órbitas traçadas pelos pensadores já citados. O roteiro que as faz aproximar está em certa base fenomenológica comum. Tanto Foucault quanto Ricoeur, relidos respectivamente por Veyne e Dosse, tratam do saber histórico a partir de uma *relacionalidade fundante*. Seus textos abordam o “primado da relação”¹⁹ e as “mediações”, “conexões”, “vias de passagem [...] necessárias e rigorosas” na pesquisa da verdade²⁰.

Derrida explorará justamente os limites dessas relações necessárias e primordiais. Só que ao explorar seus limites, acaba por tentar ir além. Ou seja, não irá se preocupar com a comprovação da objetividade do objeto e da subjetividade do sujeito, mas do próprio jogar (*jetum*) entre eles. O “ob” e o “sub” estariam, nessa perspectiva, implicando-se mutuamente, construindo-se, inventando-se dentro da intermediação. Neste *meio* intermediário, perdem-se o substrato dos extremos. O saber pode então, talvez, circular sem princípio nem fim.

¹⁶ DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 92.

¹⁷ Ibid., p. 78.

¹⁸ Ibid., p. 77.

¹⁹ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora da UnB, 1982, p. 179.

²⁰ DOSSE, 2001, op. cit.; p. 77.

O SÊMEN SEMÂNTICO DO CULTURAL

Assim, adentramos nas correntes epistemológicas em voga de crítica aos essencialismos. A escola filosófica que a havia intuído de alguma forma foi a Fenomenologia. Derrida publicou seus primeiros textos assumindo uma filiação a tal método. Já havia boa aceitação das idéias de Husserl na Escola Normal de Paris, onde se formara. Mas seu modo de apropriá-las e criticá-las trazia, desde cedo, alguns pontos originais. Destaca-se a ênfase que sua interpretação conferiu à *temporalidade*. Encontramos, portanto, no início de sua carreira intelectual, uma crítica à metafísica da presença que permanecerá vigorosa nas obras que se seguirão.

Isso pode ser visto na análise que realizou do “problema do signo”. A fenomenologia Husserliana afastou a esfera da significação da coisa significada, retirando assim sua substancialidade. O que determinaria a viabilidade heurística dos signos seria sua “possibilidade de repetição”.²¹ Duas implicações imediatas decorrem, a nosso ver, para a pesquisa histórica. Primeiro, que há um ritmo, um tempo, na fixação do que consideramos ser a realidade. Isso abre o caminho tanto para a historicização da ontologia quanto do campo metafísico que marca o pensamento ocidental, ao menos, desde os gregos. Em segundo lugar, “em razão da estrutura originalmente repetitiva do signo do signo em geral, há todas as possibilidades de que a linguagem efetiva seja tão imaginária quanto o discurso imaginário”, ou o inverso. Tanto faz²². Então, a noção básica do que seja o real, não é apenas submetida a uma historicização radical, mas nossa própria relação com tal realidade – passada, presente e futura - torna-se problematizada.

As conseqüências destacadas nos levam diretamente à questão da cultura. Esse termo de caráter tão abstrato, aplicado a tantas coisas distintas, poderia ser melhor compreendido se tratado em sua raiz repetitiva. Não dissera Guattari que toda cultura é reacionária?²³ A *re-petição* motiva a ação; “pede” certa modalidade de atuar, certa

²¹ DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 12.

²² Ibid., p. 60.

²³ GUATTARI, Felix. **Micropolíticas: Cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986, p.15. Analisamos essa afirmação em outro texto, onde tentamos delinear melhor como compreendemos o conceito de cultura, com argumentação um pouco diferente. (Cf. QUADROS, Eduardo G. O devir

formalidade de perceber, enquanto *impede* outras. Daí todo fenômeno cultural envolver certo grau de tradição. Tal habilidade de transmissão e comunicação, processos socialmente complexos, envolvendo os limites do subjetivo e do coletivo, depende efetivamente do registro das lembranças²⁴.

Temos a memória, portanto, atuando de maneira intermitente, não sendo somente um tema a mais a ser pesquisado. Ela é sempre pessoal e sempre social, delimitações conceituais correntes que resultam inúteis em qualquer análise aprofundada. A memória, assim considerada, institui as bases tanto do vínculo social como da cognição, ou seja, garante de alguma forma a passagem para o humano. Essa humanização do universo, sua simbolização, a aventura da atribuição vital de sentidos, ou mais simplesmente, o nascimento semântico-cultural torna-se algo, ao mesmo tempo, ilocalisável e fundante²⁵.

A repetição remete ainda à relação com a morte. Para Derrida, é o fim (ou sua possibilidade) que coloca os signos em operação. Não deixa de ser curioso como os historiadores tem “esquecido” (recalcado?) algo tão importante na sua perspectiva de conhecimento. Talvez seja realmente difícil enxergar os pilares de suas construções historiográficas, mas todos certamente sabem que estudam o que não existe mais.

Michel de Certeau foi um dos poucos a chamar a atenção para o tema. Para ele, a morte também gera a linguagem e, por conseguinte, todas as formas de saber²⁶. No caso particular da escrita da história, ela realiza um “trabalho de luto”, no sentido psicanalítico da expressão, sempre retomado nas vivências coetâneas. Os mortos e seus fantasmas – bastando lembrar de Michelet²⁷ - fariam os historiadores escreverem.

poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial. **Fragmentos de Cultura**, 16, n. 3/4, p. 289-305, 2006.

²⁴ DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 74.

²⁵ O mesmo poderia ser dito para o interminável processo de “invenção das tradições”, indelimitável objetivamente, em que pesem as belas pesquisas feitas sob sua invocação.

²⁶ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.314.

²⁷ Que escreveu no prefácio da História da França: “Nas galerias solitárias dos arquivos, por onde eu errei por vinte anos, nesse profundo silêncio, os murmúrios vinham, no entanto, aos meus ouvidos. Os sofrimentos longínquos de tantas almas sufocadas nas suas velhas idades queixavam-se em voz baixa... Com que te divertes? Sabes tu que os nossos mártires depois de quatrocentos anos te esperam? ... Foi na firme crença, na esperança na justiça, que eles deram a vida. Teriam o direito de dizer: História conta conosco!”. MICHELET apud FEBVRE, Lucien. **Michelet e a Renascença**. São Paulo: Scritta, 1995, p.115.

Fantasmas são ficções²⁸. Os signos, que não deixam de ter algo de espectral, atuam nessa relação de ausência-presença. Por requisitarem a repetição no nível da idealidade, eles terminam se afastando do campo acontecimental. Estão noutra tempo e, até, pretendem uma relativa constância. Conforme Derrida, o objeto idealizado “independente do *hic et nunc* dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, pode ao infinito ser repetido, continuando sempre o mesmo”.²⁹ Essa pretensão de a-historicidade afasta a representação da realidade. Mas o nível signico teria mesmo tal poder de eternização? A infinitude atribuída ao saber, principalmente o científico, não seria inútil num mundo eminentemente instável?

Isso leva Derrida a colocar a questão da diferença entre significação e existência. Seria necessário, defende, “reconhecer a limitação do sentido ao saber, do logos à objetividade, da linguagem à razão”.³⁰ Pensar esses limites é reconsiderar as condições da semiose, ou ainda, do processo de semiogênese inerente ao cultural. O signo ficaria melhor compreendido como “estranho a essa presença a si, fundamento da presença em geral”.³¹

A presença se dá no presente. Num nível ideal, ela conformaria a experiência e atribuiria uma certeza. Mas o sentido que capta o presente-que-é, simultaneamente, leva à sua perda na idealidade do próprio sentido. O tempo da re-presença desenvolve, assim, outros tempos:

Vê-se logo que a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que ela se compõe continuamente com uma não-presença e uma não percepção, isto é, a lembrança e a espera primárias (retenção e propensão). Essas não-percepções não se acrescentam, não acompanham eventualmente o agora atualmente percebido; elas participam indispensável e essencialmente da sua possibilidade³².

Tal é o peso da temporalização no pensamento derridiano. A verdade é posta *em movimento*, *no momento do mover*. Surge de um antes, visa um após. Tradição e inovação, destarte, não estão opostas. Complementam-se para suplementar. O *além* do

²⁸ Deixamos a frase assim, dogmática, Entretanto para evitar confusão esclarecemos que não estamos tratando do conceito de espectro proposto por Derrida. O termo fantasma aí relaciona-se à fantasia e ao desejo, como na tradição psicanalítica.

²⁹ DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 86.

³⁰ Ibid, p. 111.

³¹ Ibid, p. 68.

³² DERRIDA, 1994, op. cit., p. 74.

futuro passa a compor plenamente o cultural. Seu caráter reacionário, afinal, não poderia sobreviver sem o teleológico.

Com essa abertura para o inaudito, Derrida coloca em xeque o fechamento do saber absoluto. Se algo assim existisse, afirma, a história estaria encerrada³³. A semente semântica da *diferença* precisa germinar.

(Di)Ferindo a referência

Começamos o item anterior abordando a repetição e concluímos tratando da diferença. O pensamento de Derrida costuma ser compreendido, inclusive, como uma das “filosofias da diferença”³⁴. Mas o que seria diferencial se não houvesse a máquina reprodutiva do cultural? São justamente os mecanismos da reprodução que nos conduzem ao encadeamento da *desconstrução*.

O princípio da desconstrução, se é que podemos chamá-lo assim, já estava indicado nas suas leituras de Husserl, mesmo que não nomeado. Fazemos a ressalva porque “princípio” aí não tem o sentido de algo externo a ser aplicado ou comprovado, mas de algo que simplesmente surge, que está acontecendo. Remete ao nascimento, a eventualidade do evento, ao desenrolar da variável que “fissura e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao prazo originários”³⁵. Novamente o peso de temporalidade. Talvez por isso, Derrida tenha dito, bem mais tarde, que “a desconstrução clama por uma atitude intensa de historiador”³⁶.

A desconstrução começa com os estudos fenomenológicos, já que Derrida tomou por desafio pensar o signo. Mas ao rever essa noção básica da metafísica, descobre que seria muito difícil pensar o que possibilita o próprio pensamento. Em outros termos, ele termina colocando a aporia de construir metafisicamente uma arma contra a metafísica. A desconstrução, para ser essa arma, não deveria ser, então, anti-metafísica? Poderia ser pós-metafísica? E por que não pré-metafísica? Um pensamento fora do *logos* seria realmente possível?

³³ DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 115.

³⁴ Cf. LARUELLE, François. **As filosofias da diferença**. Tradução de Antonio A. Magalhães. Lisboa: Editora Rés, s/d.

³⁵ DERRIDA, 1994, op. cit., p. 99.

³⁶ A conferência sobre a fenomenologia que estávamos analisando fora publicada em 1967. A entrevista que agora citamos foi dada em 1990 para um livro sobre literatura. DERRIDA, Jacques. **Acts of literature**. New York: Routledge, 1992, p.55.

Cremos que Derrida tentou por diversas vias jogar a razão contra a razão. Isso é explorar seus limites, e não ser irracionalista. Aliás, uma coisa que ele nunca foi, em que pese as interpretações vigentes³⁷. Muito menos um relativista, termo que tinha ojeriza³⁸. O problema não é a razão em si, ou a Razão (com maiúscula), mas o que ele chamou de *logocentrismo*.

Com o termo, o filósofo argelino retoma uma equação platônica reproduzida *ad infinitum* posteriormente. Trata-se exatamente da identidade da essência, da razão fundante (e não fundada), do *logos* originário, daquilo que é exteriorizado pela aparência. Pode-se dizer que todo o pensamento científico foi constituído nessa busca da verdade sem condições. Essa relação do ser com a presença, expressa pela fala, que nos levou à persistente tentativa de dizer aquilo-que-é³⁹.

Afirmar o que “é” não implica no apagamento de outros traços do ser? Talvez a própria construção da afirmação apague os rastros do que a fez dizê-la. Evidente que aquilo que “é” só poderia ser captado numa rede de relações, de diferenciações, muitas vezes, até, oposições. Ora, a reflexão herdeira do platonismo opera a epistemologia através da lógica formal. $A=A$, e se A for verdadeiro, $\sim A$ é falso. Até que ponto tal *formalismo* seria válido é o que está sendo posto em questão. Pensar as conseqüências da disseminação lógico-metafísica em tantas áreas do pensamento foi a tarefa empreendida pela crítica derridiana da escritura⁴⁰.

³⁷ Por exemplo, as análises de CARDOSO, Ciro. **Um Historiador fala de teoria e metodologia**. São Paulo: EDUSC, 2005. Kevin Passmore, parecendo desconfiar do equívoco, afirma que talvez Derrida não tenha afirmado certas coisas que lhe atribuem, mas o que importa para este autor é “o fato de muitos críticos da história terem-no interpretado assim”. (PASSMORE, K. **Poststructuralism and history**. In: BERGER, S.; FELDNER, H.; PASSMORE, K. **Writing history: theory and practice**. London: Arnold Publishers, 2003, p. 118-141). Ele repete, então, as interpretações erradas!. Há também leituras “simpáticas” que defendem esse suposto irracionalismo e relativismo, a exemplo de JENKINS, Keith. **Why history? Ethics and postmodernity**. New York: Routledge, 1999.

³⁸ Ao responder, por exemplo, às acusações da obra **Imposturas intelectuais**, ele escreve que “não há rastro dela (da palavra relativismo) em minha obra. Nem uma crítica da Razão e das Luzes” (DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina**. São Paulo: Estação liberdade, 2004). Note-se as maiúsculas utilizadas nos dois termos.

³⁹ Id. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 14.

⁴⁰ Portanto, Derrida não está ligado ao formalismo estruturalista, semiótico ou outros. O epíteto de “pós-estruturalista”, tão comum nas obras que se referem a ele, particularmente nas de matriz anglo-saxônica, induz a graves problemas de compreensão. O surgimento desta classificação equivocada num evento norte-americano encontra-se relatado em DOSSE, François. **História do estruturalismo 2: O canto do cisne**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994.

Tentar romper com o logocentrismo nos ajuda, destarte, tanto a dinamizar o ato de conhecer quanto a perceber melhor o elemento conhecido. Algo “é” somente sendo e não-sendo, no instante momentâneo da existência. A e ~A não estão em contradição na realidade da vida. Além disso, ao simbolizar o mundo, induzimos uma ausência na captação de toda presença. Volta-se à *diferença* geneticamente formadora do cultural.

Por meio da *diferença*, os elementos são identificados como o que são. Entretanto, ao percebemos como eles são, o diferir já executou seu “trabalho”. Então, o diferir viria antes. Contudo, ele continua atuando na identificação. Por conseguinte, a *diferença* estaria sempre presente. Porém, depois ela permanecerá no registro lingüístico.

Todas essas adversativas são válidas, porque ao diferir as três temporalidades operamos com a lógica do “ou... ou...”. Hoje, é comum se criticar esses raciocínios exclusivistas, buscando-se substituí-los por uma lógica do “e... e...”. Os raciocínios de Derrida costumam ir na direção oposta, operando com o “nem... nem...”. Daí Laruelle dizer que a diferença “é uma sintaxe”⁴¹, e para nós ela ser até um pouco mais: uma quase-sintaxe da sintaxe.

O “sin”, afinal, não opera buscando o idêntico? A ordenação *taxonômica* não reúne semelhanças? Derrida prefere ir por outra via, enfatizando outro sim, o sim à idiosincrasia. Afirma o lugar da *ferência*, veículo para que surja a re-ferência. Foi, inclusive, através deste final levemente modificado que ele delimitou sua conceituação⁴².

Conceito? Talvez um quase-conceito, por sua natureza indefinível e incaptável. A *diferença* desafia a pensar na relação em relação⁴³. “A diferença é a articulação”.⁴⁴ Aproxima-se da *khora* platônica, referindo-se “a alguma coisa que não é uma coisa, mas que insiste em sua unicidade tão engimática, que se deixa ou se faz interpelar sem

⁴¹ LARUELLE, François. **As filosofias da diferença**. Lisboa: Rés s/d, p.16.

⁴² Em francês, ele escreve *differánce* ao invés de *différence*, palavras que soam iguais, apesar da escrita diferente. Na língua portuguesa, costuma-se traduzir por *diferância*, ficando melhor optar, a nosso ver, pela colocação do *s* no final para dar o mesmo efeito que em francês.

⁴³ DERRIDA, Jacques. **Positions**. Paris: Editions de Minuit, 1972, p.17.

⁴⁴ Id. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.80.

responder, sem se dar a ver, conceber, determinar”.⁴⁵ Daí a *diferença* não pertencer “nem à história, nem à estrutura”, o que não quer dizer que seja etérea⁴⁶.

Se ela é assim tão difícil de ser concebida, como Derrida conseguiu demarcar sua importância? Isso ocorreu pelos *rastros* que sempre deixa. A diferença entre um *ç* e um *s* – ou entre um *e* e um *a* – possibilita a identificação das palavras. Pode também impedir sua compreensão. Por outro lado, essa *diferença* surge no texto, mas não na fala. O logocentrismo do pensamento ocidental, ou seja, o paradigma fonético da compreensão da linguagem, trás o apagamento de suas próprias origens⁴⁷. O *rastro* seria aquilo que está resistindo ao apagamento.

A idéia de rastro pode, a princípio, parecer de fácil entendimento para os que trabalham com história. Seria através deles que construímos o saber histórico. Na pena de Derrida, todavia, a palavra tem algumas peculiaridades, por relacionar-se exatamente com a *diferença* e com o *logos*. Numa entrevista, concedida em 2000, o pensador argelino definiu-a como “um movimento no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não sobreveio: espaçamento, devir-espaço do tempo e devir-tempo do espaço...”.⁴⁸ O rastro também é movimento, está no movimento, não sendo exatamente um documento que encontramos tranquilamente repousando nas prateleiras dos arquivos. Remetendo sempre ao outro, ele “escapa a qualquer apreensão, a qualquer monumentalização, até mesmo a qualquer arquivamento”. Captamos somente seus *efeitos do resto*, os efeitos de uma presença que passou num momento fugaz⁴⁹.

O rastro nunca está inteiramente presente, mas torna-se legível. Suas marcas são captáveis idealmente, através, por exemplo, da iteração. A *iterabilidade* constituinte da linguagem possibilita o vislumbre do outro na repetição que o esconde e impede de captar a presença imediata⁵⁰. Percebe-se que algo *feriu*, mas há uma pretensão de cura

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Tradução de Nisia Bonatti. Campinas: Papirus, 1995, p. 23.

⁴⁶ Id. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria B. N. e Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.50.

⁴⁷ Id. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 4.

⁴⁸ Id. **Papel-máquina**. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 346.

⁴⁹ Ibid, p. 347.

⁵⁰ Essa questão do outro é demasiado importante e não seria o caso de desenvolvê-la aqui. Mas ressaltamos que em Derrida a alteridade é menos metafisicamente absoluta do que em outros autores coetâneos.

sem que se deixe cicatriz⁵¹. Assim seria o rastro, “*diferença* que abre o aparecer e a significação”, relacionando-a de algum modo ao tempo e ao espaço de uma experiência⁵².

A questão do movimento, do espaço e do tempo, enfim, da historicidade, retornam insistentemente no pensamento derridiano. Sua tentativa de elaborar uma teoria da linguagem aberta, dinâmica, coaduna-se mais com a epistemologia histórica do que as vertentes estruturalistas, semióticas ou, o que pior e facilmente encontrável, a reprodução de noções do senso comum. A *Gramatologia* proposta por Derrida - estudo da elaboração e da interpretação dos traços escritos (*gramma*) – seria, assim, “uma ferramenta para sair do empirismo pré-científico”.⁵³

O TEMPORAL

A escritura documental não fala por si, nem dá acesso ao tempo passado. Aliás, podemos nos perguntar se haveria um tempo inerente à escrita. Pensar, escrever e ler nos parecem operações sequenciais. Nesse sentido, a escrita seria sempre posterior ao real, haveria um retardo intransponível com o que foi descrito. Já a leitura inverteria o mecanismo, atingindo o extra-textual a ser denotado.

Essa percepção linear possui certa racionalidade, entretanto, devido a metafísica que acarreta, trás graves problemas interpretativos. O “antes” do texto é acessível somente através do texto. A leitura do texto, por sua vez, abre perspectivas para o futuro e para a ação. A expectativa de compreensão antes de tomar o texto em mãos também pré-direciona a significação e o uso das informações. Mas o texto precisa estar (no) presente. Em suma, diz Derrida que a escritura “não possui nenhum desses tempos, nem passado, nem presente, nem futuro”.⁵⁴

Romper as delimitações cronológicas da escrita e da leitura, não quer dizer, óbvio, que sejam a-históricas. Pelo contrário, radicaliza-se a complexa historicidade

⁵¹ Lembramos como Derrida explora o poder farmacológico das palavras. O *pharmakón* lingüístico é, ao mesmo tempo, veneno e meio de cura para o pensamento. Cf. DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rodrigo Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

⁵² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 80.

⁵³ Id. **Positions**. Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 48.

⁵⁴ Id. **Dissémination**. Paris: Editions Du Seuil, 1972, p. 13.

sempre presente nessas ações⁵⁵. Como o filósofo argelino a compreende? Primeiro é preciso dizer que Derrida era um apaixonado pela história. Certa vez, comentou: “Ao contrário do que as pessoas crêem, ou tem um interesse em fazer crer, eu *me considero um pleno historiador...*”⁵⁶. Mas ele apressa-se em esclarecer que o conceito de história que geralmente temos em mente é carregado de uma metafísica insuspeita. Duas décadas antes, já afirmava que desconfiava demasiadamente da idéia corrente de história devido às noções coadjuvantes que incluía: “a linearidade, a acumulação, a tradicionalidade, a teleologia e a verdade”⁵⁷.

Deveríamos levar mais a sério a tarefa de desconstruir a herança do historicismo alemão, aconselhava numa nota de rodapé⁵⁸. Isso não é renegá-lo, nem abandoná-lo, já que a des-construção não é um trabalho apenas negativo. A construção inerente anunciada, que nunca é de algo totalmente novo, terá de utilizar da matéria encontrada e disponível. Isso levaria, em outros termos, a incorporação da rica herança que nos foi deixada, utilizando-a de maneira pessoal e intensivamente criativa⁵⁹.

Um dos elementos do historicismo muito valorizados no pensamento derridiano é a singularidade. Mas o singular seria incaptável em si mesmo. Ele só é percebido encadeado na iterabilidade. Isso significa que ele é reduzido, “preso” a um contexto e que, simultaneamente, mantém traços de sua especificidade. A história, para Derrida, é composta da *iterabilidade*⁶⁰.

Qual tipo de história? A ambigüidade que marca o termo desde os gregos é uma riqueza que não deveria ser desfeita. A história acontecida (*Historie*), a trama narrativa dos eventos (*Geschichte*) e a história pretensamente verdadeira que é contada (*historia rerum gestarum*) são níveis distintos, mas que não podem ser claramente

⁵⁵ “É impossível apagar da escrita a marca da historicidade”, ele afirmou, rompendo com o método da crítica literária formal-estruturalista. DERRIDA, Jacques. **Acts of literature**. New York: Routledge, 1992, p. 55.

⁵⁶ Id. **Acts of literature**. New York: Routledge, 1992, p. 54. Destaque nosso.

⁵⁷ Id. **Positions**. Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 77.

⁵⁸ Ibid., p. 79.

⁵⁹ Tratando do marxismo, Derrida coloca-se nessa posição de herdeiro, ressaltando o cuidado a que o recebimento de uma herança nos convida. Mas cuidar não é reproduzir, o que seria impossível: “a herança nunca é um dado, mas uma tarefa”. DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galiléa, 1993, p. 94.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. **Acts of literature**. New York: Routledge, 1992, p. 64. *Iter* significa o que pode ser repetido, o re-iterável. Mas Derrida relaciona o termo também com *itara*, a alteridade na língua grega.

separados. Os três formam de maneira dinâmica o conceito de história e a história desse conceito⁶¹.

A tensão com o novo constitui outro lado da noção derridiana de História. Afinal, o saber histórico trata da acontecimentalidade. Jacques Derrida radicaliza a idéia da concreitude do acontecimento, colocando-o além da idéia. O verdadeiro acontecer é sempre revolucionário, “excede todo horizonte possível, todo horizonte do possível”.⁶² Mas como pensar o novo assim em sua novidade? Seria realmente possível romper com a previsão e a expectativa?

Acontece que Derrida considera o esperado, o *calculável*, como um efeito maquínico. A escrita da história tem muitas vezes funcionado como uma máquina-textual que encadeia o acontecer. Ao ser descrito, o evento parece pré-visto, lógico, consequência de um ato volitivo. Tal história maquinal constitui uma forma de tornar pensável a eventualidade. Contudo, é importante ter em mente que o adventício surge de maneira normalmente incalculável e isso é que sustenta a liberdade.

Em seus últimos textos, o filósofo trabalhou muito com a expressão *possibilidade impossível*. Isso estaria próximo do que é o acontecer. “Quando o impossível se faz possível, o acontecimento tem lugar (possibilidade do impossível)”.⁶³ A nosso ver, essa concepção decorre do esforço de conceber os tempos na *diferença* que os institui. Os tempos tradicionalmente operados não são considerados em sua especificidade, mas enquanto presente-do-pretérito ou, então, futuro-do-presente. Por que não considerar o passado em sua passividade e o futuro como o que ainda não se sabe? Muitos impossíveis, certamente, tornaram-se possibilitados através dos tempos históricos...

O aparente paradoxo, destarte, fica melhor compreendido dentro da dimensão temporal. Mas as coisas não são assim tão simples. O tempo destrói as tensões ou é fruto de uma tensão? Ambos? Nem um nem outro? Derrida afirma que o temporal se dá na troca, *enquanto* há troca⁶⁴. O próprio desejo de trocar exige a temporalização. Trocar

⁶¹ DERRIDA, Jacques. **History of lie: prolegomena**. In: Rand, Richard (Org.). **Futures of Jacques Derrida**. Califórnia: Standford Press, 2001, p. 69.

⁶² DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... Diálogo**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 104.

⁶³ DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina**. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 279.

⁶⁴ Id. **Donner le Temps**. Paris: Galilée, 1991, p. 44.

o que? Não se sabe. Qualquer coisa. Talvez, até os sujeitos que estão engajado no processo. Mas uma coisa é certa, o tempo está na constituição do entregar e receber: na estrutura do *presente*.

De maneira original, a temporalidade é pensada como uma economia. Envolve questões do guardar (retenção, memória) e do perder (protensão, expectativa). Todavia, a lógica do dom escapa ao controle. O dado – que pode também ser empírico - deixa de sê-lo quando adentra num circuito de intenções. Não existe troca perfeita. O sistema de trocas, como afirmam os estudos antropológicos, compõe uma estratégia de *domínio*⁶⁵.

O tempo, para Derrida, não é um elemento, nem uma coisa, nem um algo a mais a ser atribuído. Por sinal, ele seria “sem medida”⁶⁶. Mas como fica o discurso histórico, tão acostumado a medir o tempo das coisas? A história *conta*, narra as coisas da vida *explorando* suas condições. As condições do eventual, entretanto, são impossíveis de serem apreendidas, assim como o dom deve passar pelo incondicional. Ao ser condicionada, a dádiva não deixa de ser dádiva? O evento e o presente só podem ocorrer sob certo grau de incondicionalidade, o que perturba a ordem e o circuito das causalidades atribuíveis.

O discurso histórico promoveria, enfim, a “temporalização do tempo” para evitar as *perdas* do esquecimento⁶⁷. Desta perspectiva, seria um saber de aspecto conservador. Todavia, quem o exerce sabe ser impossível a possível permanência do presente, tendo por *condição* a própria dicção da mudança. Assim, o temporal que irriga o nascimento do novo, do tempo diferenciado do passado, leva também à construção de barricadas para proteção e segurança. O princípio (arché) do arquivamento é o mesmo que abre as (com)portas ao inesperado⁶⁸. Entre a tradição e a revolução um historiador *por vir*, quem sabe, possa nascer.

HÁ REVOLUÇÃO?

Teremos exagerado enxergando alguma promessa revolucionária na escritura derridiana? Ele possivelmente discordaria da interpretação que demos nessas páginas

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. **Donner le Temps**. Paris: Galilée, 1991, p. 25.

⁶⁶ Ibid., p. 46.

⁶⁷ Ibid, p. 27.

⁶⁸ DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução de Claudia M. Rego. São Paulo: Relume Dumará, 2001, p. 17.

e criticaria qualquer pretensão de refundar uma ordem do saber, a exemplo da historiografia. Daí deixarmos a questão em aberto, ao contrário do que fizeram os predecessores de título semelhante.

Tentando compreender alguns dos conceitos enunciados por Jacques Derrida vislumbramos, entretanto, um pensamento que complexifica operações que nos parecem, geralmente, demasiado simples. Coisas aprendidas e repetidas meio que maquinalmente no cotidiano da pesquisa. Portanto, a tentativa de pensar a partir da *diferença* – e como a investigação da mudança poderá prescindir dela? - torna-se mesmo fundamental, principalmente se quisermos, com radicalidade, projetar a “própria história ao infinito”.⁶⁹ Advindo a revolução, ou não.



www.revistafenix.pro.br

⁶⁹ DERRIDA, Jacques. **A universidade sem condição**. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 68.