

# DERRIDA E HEIDEGGER: ESTRATÉGIAS DA DESCONSTRUÇÃO

Paulo César Silva de Oliveira

Universidade Iguazu

**RESUMO:** Este trabalho propõe uma leitura do pensamento derridiano em relação à abertura heideggeriana, nos moldes da desconstrução dos assentamentos metafísicos que conformam o pensamento ocidental, tema intensamente problematizado pelo filósofo francês. O excuro crítico desta investigação procura estabelecer as bases diálogo desconstrutor de Jacques Derrida com a obra de Martin Heidegger, fundamental para se entender os processos pelos quais Derrida procura desmontar o arcabouço metafísico ocidental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia contemporânea. Pensamento. Desconstrução. Metafísica..

*... o salto é grande mas o tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo, uma flor, um pássaro, uma dança, um castelo, um túmulo. Também se pode bordar nada. Nada em cima do invisível é a mais sutil obra deste mundo, e acaso do outro.*

**Machado de Assis**

*Du doigt que, sans le vieux santal ni le vieux livre, elle balance sur le plumage instrumental, musicienne du silence.*

**Mallarmé**

## Introdução

Destinar ao pensamento um encontro: Heidegger e Derrida. Mais do que promover ligações, débitos, suturas: compreender a singularidade das duas propostas por meio de uma leitura que, desde já, se mostra limitada a certos apelos, seja um corte na extensa produção heideggeriana ou a escolha do que em Derrida nos envia a um vínculo com Heidegger, na proclamada obstinação daquele em “provocar” a contribuição do filósofo alemão, a qual considera o último grande momento da metafísica ocidental, ainda que aparentemente fora destes limites (DERRIDA, 1973,

p. 04). É justamente sob o signo da crítica à metafísica que se abrigam certas obsessões temáticas, em Heidegger e Derrida (ou de Heidegger a Derrida), cujos percursos demovem as instituições filosóficas do curso até então estabelecido pela fenomenologia, psicanálise e crítica marxista – três momentos e motivos do pensamento que norteiam os movimentos da desconstrução derridiana (não esqueçamos, porém, Nietzsche, cujo pensamento merece uma compreensão à parte, retomado, tanto nas reflexões de Heidegger como nas de Derrida, alimentando, ainda, toda uma geração de filósofos contemporâneos, especialmente na França).

Como o que aqui se investiga procura traçar certa visão do que em Heidegger e Derrida se manifesta como crítica à metafísica – essa dama impura que circula nos salões da História da Filosofia, da Psicanálise, do Marxismo e do Existencialismo, da Fenomenologia – precisamos entender o que, nos dois pensadores, se coloca como contribuição a uma destruição ontológica (em Heidegger) e à desconstrução (por Derrida) deste poder de sedução e coerção. Sedução fomentada pelo apego ao *logos* como fundamento da verdade em geral, como diz Derrida (que estende também a Heidegger a *pecha* de metafísico, por sua suposta orientação logocêntrica); coerção já manifesta na prisão metafísica que é a língua e, anterior a esta, na inevitabilidade da linguagem: língua e linguagem como dupla articulação de uma história que permanece sempre atada aos princípios metafísicos, de que sempre nos serviremos, mas que podemos sempre ainda desconstruir na implosão de seus postulados, mostrando o que foi recalcado, esquecido dentro do próprio sistema da língua metafísica.

A crítica de Derrida em relação a Heidegger procederia, caso levarmos em conta que a dissertação de 1914 é apresentada e defendida por Heidegger como uma contribuição à lógica, a qual ressurgirá, posteriormente, em outras de suas obras. Mas será que esse exemplo resiste se levarmos em conta a extensa produção heideggeriana ao longo de mais de cinquenta anos? Será que, desde *Sein und Zeit*, de 1927, e toda a obra posterior a este marco decisivo do pensamento ocidental do século XX, Heidegger não tenha senão tentado desmontar o mundo da técnica, do imperialismo da ciência como portadora da verdade, migrando da crítica filosófica para o reino do pensamento, livre das dicotomias e binarismos, da redutibilidade do conceito à lógica metafísica, que já na *Carta sobre o humanismo*, de 1947, antecipa uma visão do pensamento com disseminador de verdades polissêmicas e descentradas? Não, diz Derrida: “Heidegger parece-me ceder a uma retórica tanto mais peremptória e autoritária quanto mais deve dissimular um embaraço”; e arremata: “Deixa então intactos, abrigados na obscuridade, os axiomas do mais

profundo humanismo metafísico; digo bem: o mais profundo” (DERRIDA, 1990a, p. 21). Tal ênfase derridiana nessa 'profundidade' é sintomática.

Por isso, também a analítica existencial, a questão do ser, ou ainda, a *questão da questão*, da *pré-compreensão* de toda e qualquer questão precisa ser recolocada, reavaliada pelo que, em Heidegger, foi devidamente recalçado; ou seja, a questão assim se coloca: por que Heidegger mantém na obscuridade a problemática sexual? (DERRIDA, 1990b); de que forma o pensamento a respeito do *Geist* e seu léxico foi desprestigiado como tema principal em Heidegger? E, ainda (como ecoa no ensaio *Espectros de Marx*, de 1993), não apontaria Heidegger para uma dissimetria rondando sempre e efetivamente seu pensamento, concedendo, harmonizando? E esse consenso não seria, em última e primeira instância, metafísico? Na trilha desse “esquecimento”, Derrida procura desconstruir o que em Heidegger cede ao apelo – ainda que dissimulado – da metafísica.

Nessa relação de amor/ódio paira a sombra do pai e esta, para Derrida, provoca a reflexão da escritura como “discurso parricida”, de “não-presença a si”, concepção que busca opor-se “a toda uma crítica tradicional de cunho biográfico que buscava estabelecer uma relação direta, contínua entre o autor (pai) e a obra” (SANTIAGO, 1976, p. 61). O parricídio é, então, “a especificidade mesma da escritura, a afirmação do filho” (SANTIAGO, 1976, p. 61). Nas trilhas deste ato destruidor – que, como veremos mais tarde, não visa a apagar a contribuição heideggeriana, mas desconstruí-la a partir de seus próprios pressupostos, como dita a proposta desconstrutora – Derrida encaminha parte de sua obra para um confronto crítico com as asserções heideggerianas, dentre outras; por outro lado, vai propor a urgência de uma teoria que possa dar conta da tese de que o apagamento e desprestígio da escritura em detrimento da fala é o momento crucial da crítica à construção metafísica do pensamento, quer dizer, do *fonologoteocentrismo*.

Assim destacados, esses “motivos” derridianos nos guiarão pelos caminhos nada ortodoxos deste pensamento singular e inquietante. Baseados na proposta de “destruição da metafísica” que marca a estrutura do *Ser e tempo*, queremos mostrar quais desvios no pensamento heideggeriano importam a Derrida para que uma abordagem desconstrutora persiga, desencubra, revele instâncias metafísicas atuando no próprio processo de “destruição”, cujas consequências estão disseminadas no próprio *telos* (o termo é empregado por Derrida) da produção crítica em Heidegger. Sendo assim, um primeiro momento nos conduzirá ao salto heideggeriano, à questão da aporia, passando pela reflexão analítica da presença e da temporalidade, cujos efeitos

provocam o pensamento contemporâneo – e em especial o de Derrida – mas cujas implicações encontram raízes profundas na própria origem – ou originariedade – do pensamento (e aí estenderíamos seu núcleo ao debate encaminhado pelos Pré-Socráticos, origem esta que toma proporções bastante importantes na crítica derridiana à possibilidade de toda e qualquer origem, como veremos mais tarde), implicações as quais não podemos ignorar.

Neste caso, pensar o que em Derrida se anuncia como débito de seu pensamento ao questionamento anteriormente encaminhado por Heidegger – que, por sua vez, credita à fenomenologia (e em especial a Husserl) o encaminhamento de sua filosofia – equivale a buscar no *telos* – aqui, uma provocação – derridiano a crítica ao centramento, no centramento do *logos*, fundamentalmente, e no conceito de *différance* como indutor de toda uma problemática que incide na reavaliação da escritura em face de seu “apagamento” histórico em favor da voz. Desta forma, o primado da voz precisa ser desconstruído, já que pressupõe uma origem, um centro comandando a estruturação metafísica do pensamento ocidental; desvalorizada a escritura, é a substância fônica que arregimenta toda a *epistème* clássica sob a qual se operou um esquecimento – por extensão, em Heidegger, o que se denuncia como “esquecimento do ser” e prevalência do ente. Se a teoria derridiana, muitas vezes acusada de imprópria, devido a certas declarações (“estou precisamente tentando me colocar num ponto em que eu não saiba mais para onde estou indo”) (DERRIDA, 1972a, p. 279) provoca uma enxurrada de críticas desfavoráveis, muito do que se diz – contra – leva em conta apenas o desvio derridiano em relação a toda e qualquer possibilidade de se haver um centro, uma origem.

Na leitura do que em Heidegger, por exemplo, surge como presença de uma origem, ou melhor, ou ainda, ou talvez, origem sob a forma de presença (*Dasein*), Derrida fará a crítica desse fundamento compreendendo-o como a sombra do imperialismo do *logos*, já que, para ele, Heidegger, assim como Husserl, sempre reafirmou o *logos* como ponto de partida e chegada do pensamento. Criticar essas aporias, paradoxalmente servindo-se de uma estratégia *aporética*, é o que se coloca para Derrida como tarefa fundamental de toda uma filosofia desconstrutivista – e sem fim, pois não há um fim possível ou desejável naquilo que se firmou como *a* desconstrução. Na tentativa de expor este encontro, entre Derrida e Heidegger, propomos algumas questões com as quais trabalharemos a seguir.

## 1. Heidegger: o salto

Entre a dissertação de 1914 e a *Carta sobre o humanismo*, de 1947, há o *Sein und Zeit* (1927). Marco decisivo do pensamento heideggeriano, já é um lugar comum dizer que *Ser e tempo* foi o maior tratado filosófico do século. É também o maior desafio de Heidegger, cujas implicações incidiram na maior parte de sua obra posterior, determinada a preencher lacunas e a responder às críticas que se avolumaram, vindas das mais diversas correntes. De clara inspiração fenomenológica, também anunciada na dedicatória a Husserl, *Ser e tempo* é também o histórico de um salto; ou, ainda, reflexão sobre a dinâmica de uma resposta que fundamentou o pensamento ocidental e que ainda hoje se avizinha das discussões filosófico-históricas: este salto, esta resposta, evoca a construção platônica, na filtragem dos motivos socráticos que Platão iria traduzir. E qual é a questão que tanto preocupou Platão? Estaria ela proposta na contribuição dos chamados filósofos pré-socráticos? Na fala de Parmênides: “Pois pensar e ser é o mesmo”; “(...) o ser é, e o nada, ao contrário, nada é” (BORNHEIN, 1993, p. 55); ou, nas correlações heraclitianas: “(...) completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas” (BORNHEIN, 1993, p. 36). Para aqueles pensadores, pensar a *physis* era interrogar a unidade de tudo o que é. A resposta platônica conceberá o mundo pelo conceito de separação, articulando um conjunto de oposições que chegou até nós com a força de sua reflexão e apropriação *eidética* do mundo. A ordenação platônica, visando ao bom e ao belo (PLATÃO, 1989b, p. 160), resultaria em um sistema cuja finalidade seria dar conta dessas contradições: alma / corpo, *physis* / *metaphysis*, conteúdo / forma etc, produzindo ainda reflexões sobre a verossimilhança, representação e, importante, temperança como forma de alcançar o bom, o belo e o justo: “(...) quando sai vencedora a forma orientada pela razão, essa forma chama-se “temperança” (PLATÃO, 1989a, p. 35).

Mas o que preocupará Heidegger será o pensamento aporético em Platão. Por isso, a citação a *O sofista* precede a introdução do tratado e nela a questão da aporia se articula de forma a permitir uma elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser. Essa elaboração só pode ser possível, diz Heidegger, caso interpretemos o tempo “como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral” (HEIDEGGER, 1989a, p. 24). Se essa dificuldade do pensamento (*aporia*) vai estimular o esquecimento – da questão do ser – e esse esquecimento se consolidará a partir do salto oferecido pelo pensamento pós-platônico, há a necessidade de se reconduzir – tarefa essencial – o sentido do ser e de ser ao questionamento. Repetir a questão do

ser significa elaborar, primeiro, a colocação da própria questão como tal. A estrutura formal da questão do ser requer uma analítica da presença – tarefa heideggeriana. O platonismo – e não Platão – obliterou a questão já esboçada, principalmente, por Parmênides e Heráclito, questão essa vista por Heidegger como “privilegiada”: “(...) repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão” (HEIDEGGER, 1989a, p. 30). Deste modo, alguns problemas gerais precisam ser *reapresentados* antes de examinarmos mais detalhadamente os tópicos que compõem nosso ensaio: aporia, separação, presença, *chronos*.

Para Heidegger, a correlação entre existência e reflexão retoma a discussão do ente como tudo o que de algum modo é: homem, coisas, nada etc.; e tudo o que se refere ao modo de ser é *ôntico*. Assim, o ente *afeta* a existência humana<sup>1</sup>. Voltando ao sentido do ser, este se estabelece na ambiguidade: o ser é o universal por excelência; é indefinível; é evidente por si mesmo. Determinado como *ser do ente* (ser) ou, como fundamento de possibilidade (Ser) através da oposição / complemento ser x Ser, a configuração desta relação só se dá no / e através do tempo. Daí que o conceito de *época* (LEÃO, 1992, p. 110) como *idea, ousia, essentia* ou objetividade vai mostrar a configuração histórica do esquecimento do ser: quatro conceitos que se alternam e correspondem à acepção do sentido do ser na história e caracterizam cada época do pensamento. Apelo e destino. As épocas conclamam o sentido do ser. Heidegger chama essa diferença referente – calcada no esquecimento – de *diferença ontológica*. Mas não seria esse percurso um “caminhar em círculo”? Sim, parece dizer Heidegger. Reconduzir a questão é, originariamente, pensar a questão da questão: “(...) a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 1989a, p. 29). A acusação de um “círculo vicioso” que rondaria o pensamento heideggeriano é descartada como “sempre estéril” (HEIDEGGER, 1989a, p. 33) pelo próprio Heidegger: “Essas objeções formais não contribuem em nada para a compreensão do problema, constituindo mesmo um obstáculo para se entrar no campo da investigação” (HEIDEGGER, 1989a, p. 33). Para que essa determinação do pensamento ganhe espaço, precisamos pensar o conceito de mundo e sua significação na analítica existencial. Todavia, essa problemática também está longe de uma tranquila exposição.

---

<sup>1</sup> Neste caminho, *conjuntura* é uma questão essencial. Conforme Carneiro Leão, “conjuntura é uma abertura que se fecha, e, ao se fechar, se abre para a identidade e diferença, na medida e toda vez que o homem se relaciona, quer num encontro quer num desencontro, com tudo que é e não é” (LEÃO, 1977, p. 193). A *con-juntura* assinala a originalidade do modo de ser do homem no mundo como *ser-no-mundo*.

Ao investigarmos a proposição de Michel Haar<sup>2</sup>, para quem *Mundo* em Heidegger é o livre espaço de possibilidades de sentidos e relações, saberemos que é preciso, ainda e sempre, pensar esse conceito na relação direta para com o próprio questionamento do ser na relação com o mundo (*In-der-Weltsein*), que pressupõe um vínculo de transcendência recíproca, na compreensão do dentro e do fora: o homem sempre existe no mundo enquanto o transcende e o mundo sempre existe enquanto transcende o homem, enquanto nele existe. Oposto ao que, no conceito de mundo exige a clarificação das formas espirituais e materiais como pré-compreensão da própria *existencialidade* do que chamamos *Mundo*, o conceito de *Terra* opõe e conjuga, vela e desvela a interpretação do que seja *Mundo*, chamando para si um princípio que se estabelece no apaziguamento das formas e no nascimento dos símbolos. *Terra*: material de onde a obra é feita; revela-se como natureza (*Physis*) e contrasta com a obra humana. Abrindo um parêntese, diríamos que Derrida lembra, com muita propriedade, que a relação dos seres no mundo, em Heidegger, carrega implicações importantes que bem determinam uma *de-cisão* do pensamento heideggeriano<sup>3</sup>. Recordando que Heidegger, desviando-se de uma antropologia do sentido do ser e do mundo, invoca uma concepção existencial para o lugar dos seres no mundo, diríamos, seguindo o percurso derridiano, que uma escala de valor, de acordo com a maior ou menor aproximação com a *mundanidade* do mundo, faz com que Heidegger entenda a pedra como “sem mundo” (*Weltlos*); o animal como pobre de mundo (*Weltarm*); e o homem, finalmente, formador de mundo (*Weltbildend*). O que não deixa, segundo Derrida, de demonstrar uma aparente e evidente aporia do pensamento heideggeriano, já que, sendo o animal pobre em mundo, pressupõe-se que este “deve ter mundo, e, portanto, “espírito”, diferente da pedra, que é sem mundo” (DERRIDA, 1990a, p. 61). Voltaremos a essa questão.

Por ora, basta entender a relação Mundo / Terra em Heidegger como *Alétheia*, cuja mediação se dará pelo poeta<sup>4</sup>. Entretanto, ainda faltaria à analítica existencial uma determinação

---

<sup>2</sup> Nossas considerações se baseiam na bela leitura desenvolvida por Michel Haar, em *L'oeuvre d'art*, especialmente no capítulo V, dedicado inteiramente ao pensamento Heideggeriano acerca da obra de arte, de onde os conceitos de *Mundo* e *Terra* foram retirados.

<sup>3</sup> Trataremos mais detalhadamente das implicações da questão do *In-der-Weltsein* e a relação do conceito de animalidade e de gênero, extensamente discutidos por Derrida, no capítulo que dedicamos à compreensão da obra heideggeriana sob a ótica derridiana (capítulo 3, item 3, de nosso ensaio).

<sup>4</sup> É curioso notar que essa elevação do poeta – que gerou críticas contundentes contra Heidegger, por estar este pretensamente criando um idealismo em torno da figura do poeta – desconstrói a depreciação platônica da arte (ver HAAR, 1994, p. 9-20), o mesmo ocorrendo no (raro) elogio a Hölderlin a que Derrida se permite (DERRIDA, 1990a, p. 93-94) e no qual afirma que um poeta de porte (como Hölderlin) não “assume” algo como “conceito”, ou seja, não toma de empréstimo o já existente e concebido como verdade (DERRIDA, 1990a, p. 94). Neste aspecto, Heidegger e Derrida conjugam (!) idéias aparentemente semelhantes.

do ser dos entes, já anteriormente dada pela *pre-sença* (como primado da existência e caracterizando-se por “ser sempre minha”), na relação dos entes com o mundo (*Mitsein*) e no mundo (*In-der-Weltsein*) que mostre a humanidade do homem por um princípio que a todos é inerente. Esse “princípio”, que aqui chamaremos de “originalidade” é, para Heidegger, o da finitude do ser. Se na análise da *pre-sença* o homem articula-se em “poder-ser”, a temporalidade o aponta como *ser-para-a-morte*. Para encerrarmos essa breve introdução, propomos uma leitura do item 65 do terceiro capítulo da parte II da edição brasileira do *Ser e tempo*, em que o filósofo trabalha essas questões com mais propriedade.

Quando se procura estabelecer a temporalidade como “sentido ontológico da cura”, categorias<sup>5</sup> são estabelecidas. Portanto, é preciso, em primeiro lugar, entender a questão do “sentido”, para Heidegger, como o mesmo que se diferencia; o “isto” em direção ao qual o sentido se lança; e, ainda, o “isto” no qual sempre se está. Nas palavras de Heidegger, sentido é “a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é” (HEIDEGGER, 1989b, p. 117-8). Sentido é, ainda, um projetar de possibilidades: “Liberar a perspectiva de um projeto diz abrir o que possibilita o projetado” (HEIDEGGER, 1989b, p. 118). O projetado é, deste modo, *ser da pre-sença* projetada no projeto, o “lance” do sujeito como *ser-lançado* a partir da sua própria *pre-sença*. Já que o sujeito, ou seja, o *sub-jectum*, “sob o lance”, em sua acepção originária, como alvo da reflexão heideggeriana, determina os “modos primários de existência e realidade”, é na questão da *cura* (cuidado de si)<sup>6</sup> que Heidegger vê a possibilidade de se perseguir o projeto, cuja base é a interpretação, que concentra na temporalidade o “sentido da cura propriamente dito”. Assim, “a unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade como porvir, que é “o advento em que a *pre-sença* vem a si em seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1989b, p. 119). Temporalidade é, pois, a constituição fundamental do ser que possibilita a unidade de existência, *facticidade* e “assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura” (HEIDEGGER, 1989b, p. 123). Temporalidade é ainda o “fora de si” em si e para si mesmo originário” (HEIDEGGER, 1989b, p. 123) e a cura é *ser-para-a-morte*, pois a *pre-sença* existe como ente que pode ser

<sup>5</sup> Em Heidegger, categoria é “o que se vê e se torna visível neste deixar ver” (HEIDEGGER, 1989a, p. 81).

<sup>6</sup> O termo latino *cura* indica a constituição ontológica: “A explicação do ser da *pre-sença* como cura não força o ser da *pre-sença* a se enquadrar numa idéia imaginada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico – existenciário” (HEIDEGGER, 1989a, p. 262).



“lançado na morte”. A *pre-sença* “existe finitamente”. De onde se conclui que a tese heideggeriana – em suas próprias palavras – vê o sentido da *pre-sença* como temporalidade.

Nesta exposição, até aqui encaminhada no sentido de procurar estabelecer uma sistemática do pensamento heideggeriano – que desde já se mostra parcial e heterogênea – procuramos estabelecer os nexos fundamentais desta empreitada em direção ao sentido do ser e do questionamento das vias metafísicas como “esquecimento”, “obstrução”, “apagadura” da questão que foi declarada evidente por si mesma e por isso teve decretada como superficial a sua compreensão. Resgatar deste esquecimento o ser como questão é o projeto heideggeriano. Em tudo o que se pretendeu aqui expor, fica uma proposta de leitura de três categorias fundamentais ao pensamento de Heidegger. O que já foi dito auxilia nesta incursão que aqui se inicia.

### 1.1. *Pre-sença*

Ao interrogar o sentido do ser, há um ente privilegiado que é o primeiro a ser interrogado, ou seja, o ente que tem o caráter da *pre-sença*. Essa condição preparatória, como já vimos, remonta a uma questão central dos filósofos ditos “físicos”, ou pré-socráticos, com que se preocupou Platão ao tentar respondê-la e com isso “inaugurando” a *doxa* metafísica, a qual movimentou todo o percurso ôntico do pensamento ocidental – nutrindo todo o platonismo posterior. Na raiz da busca que se empreende como crítica da metafísica como esquecimento do ser, encontramos uma dupla articulação desta acusação heideggeriana à metafísica ocidental. Em texto posterior ao *Ser e tempo*, Heidegger dirá:

A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada como falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar, o ser é abandonado como o elemento do pensar. A “lógica” é a sanção desta interpretação que começa com a Sofística e Platão. Julga-se o pensar de acordo com uma medida que lhe é inadequada (HEIDEGGER, 1987, p. 35).

Poderíamos deduzir que, ao criticar o vínculo da filosofia com a ciência, melhor dizendo, ao denunciar uma subordinação do pensar à técnica e à ciência, Heidegger se coloca contra a contribuição científica? Eduardo Portella lembra que Heidegger não quer negar a ciência, mas sim criticá-la por ser “um valor”, compreendida na modernidade como “todo o valor” (PORTELLA, 1973, p. 137). Diríamos que a questão vai mais além. A preocupação de Heidegger

centraliza-se em perspectiva mais ampla, passa pela destituição da língua, preterida pela ciência – a qual tenta impor sua própria língua e, com essa imposição, forçar um novo esquecimento. Michel Haar, no posfácio ao texto de 1962, intitulado *Langue de tradition et langue technique*, na tradução francesa, enfatiza essa preocupação:

L'analyse que fait Heidegger de cette "agression" calculée, selon son propre mot, de la technique contre la langue, est un véritable cri d'alarme. L'homme risque en effet d'aligner sa relation à la langue, et donc au monde, sur l'exigence d'univocité de la langue technique. (HEIDEGGER, 1990, p. 51)

Ora, o que podemos relacionar na questão da técnica – na forma como Heidegger a compreende, seja como um momento do pensamento dominante, cuja origem se estende da lógica antiga até os dias de hoje, ou ainda, da produção de objetos para o sistema cibernético como característica da modernidade, “un moyen inventé et produit par les homes, c'est-à-dire un instrument de réalisation de fins industrielles au sens le plus large posées par l'homme” (HEIDEGGER, 1990, p. 17) – que interesse (e retome de forma diferenciada interpretações correntes) à analítica da *pre-sença*? Diríamos que, ao reconduzir a questão do ser como momento privilegiado do pensamento, Heidegger, necessariamente, questiona língua e linguagem. E que língua é essa? A língua materna, a que se transmite como herança, por repetição e acréscimo, como suplemento, diria Derrida. E que se opõe à técnica, no sentido que hoje se coloca na acepção da palavra<sup>7</sup>, isto é, como “un concept du faire”, oposto ao sentido primordial, que seria “un concept du savoir” (HEIDEGGER, 1990, p. 23). A língua materna se articula como busca originária, como verdadeiro ato de produção e elaboração do pensar. Revela-se, novamente, o elogio do poeta, que de encontro à língua a *re-vela*:

La tradition de la langue est transmise par la langue elle-même, et cela de telle manière qu'elle exige de l'home qu' à partir de la langue conservée, il dise à nouveau le monde et par la porte au paraître du nonencore-aperçu. Or, c'est la mission des poètes. (HEIDEGGER, 1990, p. 43).

Já aludimos anteriormente a essa elevação da importância do poeta e do pensamento poético. Nesta nova alusão, a analítica existencial é tarefa do pensamento como resgate da língua

---

<sup>7</sup> Heidegger lembra que *technique* deriva do grego *technikon* e designava o mesmo que *episteme*: “veiller sur une chose, la comprendre” (HEIDEGGER, 1990, p. 22).

originária, quer seja, a do ser; tarefa do filósofo-poeta neste trabalho de desencobrimento do ser; primazia da *poiesis* sobre a *techné* na interpretação da verdade do ser. Por isso, a *pre-sença*, concebida como “o primeiro ente a ser interrogado quando se propõe questionar o sentido do ser”, não só possui lugar destacado na empreitada analítica, mas também é base de um questionamento da originariedade do ser, dado pela linguagem, pela língua, no sentido da cura como temporalidade e ainda pela finitude como modo de ser do ente no mundo<sup>8</sup>.

Nosso desvio quer, fundamentalmente, e em primeiro lugar, evitar uma releitura didático-formal dos conceitos emitidos em *Ser e tempo*; por outro lado, visa a deslocar a questão para implicações mais abrangentes, que importam na movimentação do pensamento derridiano com o qual pretendemos dialogar; e, por fim, tenta determinar o que no sentido da analítica da *pre-sença* dissemina uma vinculação metafísica a qual Derrida procura desvelar. Mas, voltemos, por enquanto, a Heidegger.

Heidegger faz uma distinção bastante prudente entre vida e *pre-sença*. Vida não é *pre-sença*. Também não é um algo simplesmente dado. “Vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível na *pre-sença*” (HEIDEGGER, 1989a, p. 86). Aqui, nesta afirmação, no lugar de questionamento do que na metafísica se mostrou como repetição do mesmo em diferentes épocas<sup>9</sup> do percurso histórico do pensamento, uma palavra reativa um momento da história do esquecimento do ser: essência.

## 1.2. Separação

Em certo momento da *Carta sobre o humanismo*, diz Heidegger: “Expulso da verdade do ser, o homem gira, por toda a parte, em torno de si mesmo”, como “animal rationale” (HEIDEGGER, 1987, p. 69). Em que consiste, porém, a essência do homem?

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como ser vivo racional. “Mais” não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então experimentar apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencial. O “mais” significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. (HEIDEGGER, 1987, p. 69).

<sup>8</sup> Talvez seja essa idealização de *pre-sença* que preocupa tanto a Derrida, quando este (se) questiona a respeito da origem de toda origem e de toda possibilidade de fundamento, especialmente nas questões elaboradas em *A voz e o fenômeno*, de que falaremos mais tarde.

<sup>9</sup> Epocalidade: configuração histórica do esquecimento do ser.

Se Heidegger pensa a radicalidade da essência como o “mais” que não é acréscimo, e sim “mais” originário, devemos traduzir como radicalidade e originariedade o que de fundamental se coloca nestas duas questões. Pois não reside aí, nos lembra Derrida, a proposta heideggeriana de “uma mudança de sentido da interpretação” (DERRIDA, 1990a, p. 107), justamente “contra” o platonismo? Pensar a raiz e o originário não é, de fato, sobredeterminado pelo que, no platonismo, formou os conceitos de mundo, vivência, existência e temporalidade?

O platonismo, com suas diversas modalidades e configurações históricas, em sua *epoché*, cujos efeitos se dariam na linha divisória do binômio, do duplo, dos efeitos e seus contrários, binarismos estes que (des) norteiam todo um pensamento, estendeu-se até mesmo ao estruturalismo, apresentado primeiramente como crítica radical. Na dita 'corrente pós-estruturalista', e na proposta de vários pensadores (aqui incluímos Derrida, como quem mais radicalmente se apresenta), digamos de modo bastante simplista, “independentes”, vislumbramos um caminho que questiona as injunções platônicas e o neoplatonismo que (ainda) se dissemina na filosofia. Heidegger já chamava a atenção, em 1947, para esse vínculo do pensamento com o platonismo: “(...) enquanto a filosofia apenas se ocupar em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela está certamente livre do perigo de um dia romper-se na dureza da sua questão” (HEIDEGGER, 1987, p. 71).

Ora, se os laços do platonismo amarram a verdadeira determinação do pensar como pensamento da radicalidade e da originalidade, este movimento se vincula de forma direta ao que, no antigo e novo platonismo se conforma à divisão binária, ao *logos* redutor de uma prática intramundana que pensa “dialeticamente”<sup>10</sup> o ser e o mundo, vivência e temporalidade. Daí a necessidade da determinação de um pensamento direcionado ao que, no ser, se manifesta originariamente, retomando aquele “algo” da fala de Melisso de Samos, desdobrado no pensamento de Parmênides: “Sempre foi o que sempre será: pois tivesse sido gerado, antes de ser

---

<sup>10</sup> Neste sentido, exposições como a de Eduardo Portella, para quem Heidegger propõe uma “superação dialética”, da metafísica (PORTELLA, 1973, p. 29) e “só uma reflexão dessa natureza é definitivamente dialética e totalizadora” (PORTELLA, 1973, p. 31) é de uma estranheza total se compararmos com a definição do que seja “dialético”, para Derrida: justamente uma forma de depreciação do pensamento heideggeriano. Em *Do espírito*, essa questão é mesmo uma acusação sobre a animalidade, em que Derrida dirá: “eis uma tese que, em seu caráter mediano, tal qual é nitidamente sublinhado por Heidegger (o animal entre a pedra e o homem), permanece claramente *teleológica* e *tradicional*, para não dizer *dialética* (DERRIDA, 1990a, p. 70) (Grifos nossos). A dialética, deste modo, é uma manifestação da configuração histórica do esquecimento do ser, ligada à ideia de objetividade, disseminada na

gerado necessariamente nada seria. Mas se nada era, nada poderia ser gerado do nada” (Cf. BORNHEIM, 1993, p. 64). Pois é justamente sobre esta dificuldade (aporia) de estabelecer pelo *logos* uma saída para a “dureza” da questão que Platão vai opor conceitos e propor uma idealidade transcendental, uma construção que se dirige ao bom e ao belo, ao conceito de equilíbrio e temperança, em última instância, ao império do *logos* cobrindo toda a determinação do pensamento. Finalmente, o auge deste pensamento se insinuaria na fala sobre o ente, em tudo o que o que no ente se mostra como verdade e declara, por outro lado, a evidencia da questão do ser, instaurando, conseqüentemente, sua falta, que só iria ser devidamente resgatada por Heidegger: “a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 1989a, p. 29).

Assim, o conceito de ser, universal e indefinível, evidente por si mesmo, é “uma determinação do ser da presença” (HEIDEGGER, 1989a, p. 38) e tem seu sentido na temporalidade. Em oposição à “separação” platônica como resposta ao “uno-indivisível” da *physis* pré-socrática, Heidegger, retoma no pensamento essa determinação (que não é dialética) de se questionar radicalmente o originário por conceitos que indicam – como a temporalidade – a finitude do ser, determinação e força historial da *pre-sença*. Nesses procedimentos, Heidegger evita o niilismo de que o acusavam;<sup>11</sup> por outro lado, não se demite da lógica:<sup>12</sup>

Porque se fala contra a “lógica”, pensa-se que se exige a renúncia ao rigor do pensamento, para introduzir, em seu lugar, a arbitrariedade dos impulsos e sentimentos e assim proclamar como verdadeiro o “irracionalismo”. Pois, o que é “mais lógico” do que isto: aquele que fala contra o lógico defende o a-lógico? (HEIDEGGER, 1987, p. 75).<sup>13</sup>

O conceito de separação – desconstruído na lógica da destruição metafísica proposta por Heidegger, desobstrui o caminho para uma preparação analítica da determinação da *pre-sença* em sua essência. Retornemos, pois, a ela.

---

questão da essência, da ideia como ideal, e é, deste modo, alvo de uma desconstrução, caso se queira, real, e que, necessariamente, desvincula o pensamento do curso metafísico-platônico-cristão.

<sup>11</sup> “Todo o dizer ‘não’ é apenas a afirmação do não (*Nicht*). Cada afirmação repousa num reconhecer” (HEIDEGGER, 1987, p. 91); “O nadificar no ser é a essência daquilo que eu nomeio o nada. Por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada” (Idem, p. 93).

<sup>12</sup> Essa crença na lógica, como veremos mais adiante, é uma das bases mais contundentes da crítica derridiana aos “vínculos” metafísicos resistentes em Heidegger.

<sup>13</sup> Seria esta uma resposta antecipada a Derrida?

### 1.3. *Pre-sença*

Resta-nos, após este parêntese (em que procuramos dissociar a busca da essência, em Heidegger, do que em Platão se formou através da idealidade transcendente, no conceito de separação como resposta aos pré-socráticos), retornar à questão da *pre-sença* na relação de proximidade com o ente. “O ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus” (HEIDEGGER, 1987, p. 55). Meditemos sobre esta fala.

Se Heidegger diz que estamos sobre um plano onde há principalmente o Ser (HEIDEGGER, 1987, p. 59), não é menos verdade que o pensar que pensa o ente não considera a necessidade de se pensar o ser como questão privilegiada (HEIDEGGER, 1987, p. 55). Para desfazer esse nó conceitual que confunde o ser e o ente; que declara a evidência do primeiro enquanto promove seu esquecimento – este ocultar que “não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado” (HEIDEGGER, 1987, p. 56) – Heidegger vai declarar a urgência e necessidade de um “modo” de representar o ser no mundo circundante. Já vimos que a temporalidade como finitude é o sentido da cura; as relações do *ser-em*, *ser-com*, *ser-junto*, *ser-no-mundo* etc. mostram as configurações da *pre-sença* em seu modo de ser no mundo; mas alguma coisa na citação que nos demove neste momento conclama algo que, não sendo rocha (pedra), animal, arte, técnica, anjo, ou mesmo algo divinamente projetado por Deus, continua a rondar o ente. É no sentido desta ronda, daquilo que circunda os entes, os aproxima, assemelha, que o que denominamos *o ser* pode apresentar sua marca espectral como verdade inaparente: um espectro, o ser, o que ronda. E que se *pro-jeta* como por sobre uma tela imaginária; o que sabemos estar ali, mas que a pura percepção dos sentidos ou viabilizada pela lógica não nos pode dar: o ser.

A analítica existencial mostra o que circunda a *pre-sença* no mundo e ainda aponta a espacialidade como seu modo de ser no mundo: *pre-sença*, mundanidade, realidade. Heidegger se repete – sua obsessão é a questão do ser: “a compreensão de ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos *pre-sença*” (HEIDEGGER, 1989a, p. 266). Prossegue: “(...) quanto mais originária e adequadamente se conseguir explicar este ente, maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental” (HEIDEGGER, 1989a, p. 266). Essa “explicação se dá, como podemos perceber, no jogo do mundo. No *pro-jeto* do ser (o

*subjectum*), no ser projetado no projeto. Kostas Axelos vê nesta questão (do jogo) a própria destinação do pensar:

Aujourd'hui, le destin de la pensée se résume em cette question: la question de la pensée qui affronte le jeu du monde pose-t-elle le problème central, même si ce problème est ignoré par les tendances logico-scientifiques, psychologiques et sociologiques de la pensée technisée? Le jeu dépasse l'humanité, qui à son tour remplace l'idée de nature et d'histoire. Le jeu n'est pas seulement ou principalement futur, comme tentait à le faire croire l'utopie contemporaine et futuriste qui relaie la métaphysique (AXELOS, 1974, p. 38).

A questão do jogo é mesmo a própria questão da destinação da *pre-sença* como *pre-sença-a-si* no presente. O jogo não é futuro. O jogo é acontecimento, trabalho, não pela via da técnica, mas pela característica própria da *pre-sença* de ser sempre minha e estar sempre à mão. *Pre-sença* é o que se dá e nesta doação se manifesta e se esconde. Um jogo de velamento/desvelamento na abertura para o ser – como horizonte possível da verdade – que é o próprio movimento da *Aletheia*. Esse é, para Axelos, o caminho por onde passa o pensamento heideggeriano: “Il se pourrait que le sen de l'Être résidât dans le jeu” (AXELOS, 1974, p. 77). Esta sistemática, esta dinâmica da *pre-sença* no jogo de seu manifestar-se enquanto *ser-aí* (*Dasein*), como ente privilegiado, só pode colocar-se de forma satisfatória (como Heidegger demonstra ao final da primeira seção do *Ser e tempo*) depois que, obtendo-se com a *cura* a constituição originária da presença, a investigação se volta para a questão do tempo: “Será que a investigação feita até aqui já permitiu ver o todo da *pre-sença*?” – interroga-se. Seguindo os passos desta questão, passemos à reflexão da temporalidade.

#### 1.4. Tempo

Ao refletir a relação entre *pre-sença* e temporalidade, Heidegger encontra na cotidianidade o ser *entre* nascimento e morte. Tempo. Se vimos que a existência determina o ser da *pre-sença* e a análise do todo estrutural obtido na tematização fundamental do ente desentranha-se como *cura*, a analítica da *pre-sença* deve levar em conta que “se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da *pre-sença*, onde está em jogo o seu próprio ser, então a cura deve precisar de “tempo” e, assim, contar com “o tempo” (HEDEGGER, 1989b, p. 13). Nesta conjuntura, será necessário que se revele uma “possibilidade essencial de temporalização da

temporalidade” (HEIDEGGER, 1989b, p. 14). Heidegger prossegue, assim, como já havia articulado na análise preparatória da *pre-sença*, no caminho de uma investigação da temporalidade na pré-compreensão desta questão, ao mostrar que o ser se caracteriza no modo de *ser-para-a-morte*: “a morte só é um *ser-para-a-morte* existenciário (HEIDEGGER, 1989b, p. 12). Essa guinada na leitura ontológica retira do transcendente o apelo a Deus e a toda forma de transcendência em geral, o primado da compreensão da questão do ser. Essa guinada é importante. Mas não deixa de causar controvérsias. Derrida, por exemplo, questiona esse deslocamento ao defender a ideia de que, ao opor à conceituação metafísica do tempo um “outro” conceito de tempo, Heidegger esquece que “uma vez que o tempo em geral pertence à conceitualidade metafísica”, percebemos que este “outro” conceito “construir-se-ia com outros predicados metafísicos ou onto-teológicos” (DERRIDA, 1991c, p. 100). Segundo Derrida, a oposição proposta por Heidegger entre um “original” em relação ao derivado é ainda metafísica. Porém, em que consiste a “original” guinada heideggeriana e que avanço se fez presente na caracterização da temporalidade? Supomos que estas respostas estão na própria colocação da questão, no ato de se buscar a compreensão que é, na verdade, uma pré-compreensão, que estrutura os existenciais em torno da temporalidade. Originalidade que fornece ao léxico filosófico uma nova axiomática (o uso desta conceituação é proposital). E é justamente por isso que a questão da temporalidade se presta, em Derrida, a uma desconstrução.

Prosseguindo, diríamos, nas trilhas abertas por Françoise Dastur, que a temporalidade se coloca como a própria possibilidade de uma hermenêutica da questão; isto é, ela pressupõe o próprio projeto da ontologia heideggeriana:

S’il est possible de montrer que le temps est l’horizon de la compréhension de l’être en tant que science, c’est-à-dire que la thematisation de l’être trouverait son fil directeur à partir duquel deviendrait possible une "genéalogie des diverses modalités possibles de l’être qui ne les construisent pas par déduction” (DASTUR, 1994, p. 97).

Na constituição do próprio projeto ontológico, a questão do tempo não é somente fundamental, mas diz também algo sobre a própria condição de possibilidade do projeto (e por isso Derrida tanto insiste em “desconstruir” essa ideia)<sup>14</sup>. A unidade da temporalidade se dará no

---

<sup>14</sup> Derrida retoma sua tese de uma escritura que perturbaria todo o sistema heideggeriano – que permanece nos arredores da metafísica: “Semelhante diferença dar-nos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença e sem



seu próprio projeto como cotidianidade, historialidade e intratemporalidade. Cotidianidade que torna possível o jogo das estruturas de *pre-sença* e fornece o sentido temporal da analítica existencial; historialidade como apelo e destino, o que para Heidegger se nomeia historicidade em oposição ao histórico<sup>15</sup>; intratemporalidade que leva adiante a temática do dentro e do fora, do tempo como o que se eterniza, ultrapassa, precede, persegue o projeto humano. E o que se retira dessas investigações? Diz Dastur:

Sur la base de l'analyse temporelle des structures de l'ouverture, il est possible de déterminer la temporalité de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire tout d'abord la temporalité de la préoccupation et celle de sa modification en comportement théorique par rapport à l'étant (DASTUR, 1994:, p. 79).

Ao determinar a temporalidade em relação à espacialidade inerente à *pre-sença*; mostrando o sentido temporal da cotidianidade da *presença*; lembrando que as relações do ser-no-mundo não se caracterizam somente por um *ser-com* (*Mitsein*), mas por um destino inabalável (*ser-para-a-morte*), cuja marca é a finitude, Heidegger instaura sua originalidade em um “poder-ser” (traço da *pre-sença*) finito. É claro que a questão está longe de se fechar nessas conclusões (preferimos utilizar os termos “constatações” ou “leituras”) aqui expostas. Nem mesmo em Heidegger essas questões se mostram fechadas. Basta lembrar as últimas palavras do *Ser e tempo*, que são, na verdade, questões deixadas em aberto: “Haverá um caminho que conduza do tempo originário para o sentido do ser? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do ser?”

Essas questões Heidegger as iria desenvolver ao longo de sua obra e durante toda sua vida. Questões legadas. Questões abertas. Questões.

## 2. Derrida: a voz

Talvez a estrutura circular que nutre, consagra, ergue o projeto derridiano não nos permita uma linearidade, uma progressão dos motivos que se disseminam em sua obra, ou daquilo que será disseminado por este *corpus* singular sob e sobre o qual se assenta uma determinação. Falar

---

ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *telos*, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia” (DERRIDA, 1991c, p. 105).

<sup>15</sup> Para Heidegger, historicidade é o ponto de ser da história e sua construção existencial “possui determinados suportes na compreensão vulgar da *pre-sença* e deve ser guiada pelas estruturas existenciais até aqui obtidas” (HEIDEGGER, 1989b, p. 180).

de Derrida. Polêmico e laborioso Derrida. Produção abundante, compulsão pelo ato de escrever: escrita “obscura” para uns, “estratégica” para outros; por vezes considerada “leviana”, “irracionalista”. Pois se é assim que se mostra a problemática das questões provocadas por Derrida, gostaríamos de prosseguir neste ensaio trilhando a repercussão do texto derridiano, procurando escapar de uma linha didático-formal do trajeto de suas publicações e, ao mesmo tempo, recorrendo a elas sem temer o espírito aporético que toda determinação desta ordem traz como projeto.

Já aludimos anteriormente à resposta de Derrida, durante uma conferência, em que confessava não saber para onde estar indo. Não uma *mea culpa*, e sim uma determinação: colocar-se fora do centro. Isso significa colocar em cena o conceito clássico de estrutura e da estruturalidade da estrutura (SANTIAGO, 1975, p. 81), ampliando o “campo do jogo da significação” no “jogo relacional dos elementos”, “substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito” (cadeia dos significantes) (SANTIAGO, 1975, p. 81). Mas significa também provocar uma série de problemas e questionamentos em diversas áreas do pensamento.

Terry Eagleton ressalta que a obra de Derrida, ao lançar “graves dúvidas” sobre as noções clássicas de verdade, conhecimento, realidade, denuncia uma ingenuidade na base do movimento estruturalista. Eagleton acredita que essa estratégia mantém o pós-estruturalismo longe de questões políticas, embora acentue que Derrida procura enfatizar o caráter “político” de seus escritos. Derrida, prossegue, é obcecado pela “falta de decisão” como doutrina de um pensamento que pressupõe que o significado “pode, em última análise, não ter sido decidido, se nossa visão da linguagem for contemplativa, como uma cadeia de significantes numa página” (EAGLETON, 1983, p. 158), algo que, estranhamente, diz, é para Derrida uma “prática política” (EAGLETON, 1983, p. 159) em que tenta “desmontar a lógica pela qual um sistema particular de pensamento e todo um sistema de estruturas políticas mantêm sua força” (EAGLETON, 1983, p. 159). Eagleton não está longe de acertar, embora esta interpretação revele, para um pensador de seu nível, certo primarismo e um quê de superficialidade, algo concebível apenas para quem leu pouco ou parcialmente os textos de Derrida (lembramos, entretanto, que as observações de Eagleton foram publicadas, pela primeira vez, em 1983).

Bem mais agressiva, pesada e radical – para não dizer, de má-fé – é a crítica de Merquior. Para ele, Derrida é um “idealista do significante”, que não se decide em favor da teoria, superestimando a literatura, como Michel Foucault. E dispara: “o idealismo do significante não

elabora nenhum projeto de justificação do saber” (MERQUIOR, 1975, p. 70). Em outro momento e lugar, dirá: “a ideia de que o pensamento ocidental tem sustentado de forma consistente um modelo oral da linguagem e comunicação, privilegiando a fala e não a escrita, dificilmente presta-se à análise” (MERQUIOR, 1990, p. 252); “o problema com o *fonocentrismo* é que é história falsa” (MERQUIOR, 1990, p. 253). E por este caminho segue, sem, no entanto apontar em que consiste esta falsidade histórica a que alude. As argumentações de Merquior, infelizmente, ou felizmente, baseiam-se em leituras de fontes secundárias, de comentaristas de Derrida e não sabemos realmente o que realmente deriva da leitura de Derrida feita por Merquior, que ficará devendo uma interpretação original. Sua compilação bibliográfica dos comentaristas de Derrida, como de praxe, é muito boa<sup>16</sup>.

Entre nós, Sérgio Paulo Rouanet é um importante crítico do pensamento francês (ROUANET, 1993). Mas sua defesa apaixonada do Iluminismo e da Razão Ocidental não nos auxilia neste momento na análise da problemática que desenvolveremos. A leitura de seus ensaios, porém, é fundamental para que contemplemos outras teorias.

Nas diversas manifestações críticas sobre o pensamento derridiano, lemos que sua reflexão se nutre de uma “completa falta de limites ou fronteiras” (CONNOR, 1992, p. 176); certas análises vêem em Derrida um questionamento radical do arquivo, do documento, da evidência. É o que propõe Linda Hutcheon (1991, p. 192); Silviano Santiago, em um dos melhores e mais lúcidos artigos sobre Derrida, acerta quando lembra que a “lógica de diferença” coloca a questão do jogo e da alteridade no centro da discussão (SANTIAGO, 1975). Quando se pensa a estrutura como portadora de um centro, o conceito mesmo de estrutura deixa “de ser satisfatório para descrever o jogo” (DERRIDA, 1972a, p. 280). A própria natureza do jogo infinito em uma cadeia (finita) de significantes na “substituição das peças dadas e existentes, presentes, nega a pressuposição de um centro, determina o “não-centro” e a não perda do centro” (DERRIDA, 1972a, p. 276). Jogo é, para concluir, “a possibilidade de destruição de um significado transcendental” (SANTIAGO, 1975, p. 53), é sempre jogo de ausência e presença, uma inversão da tese heideggeriana: “é preciso pensar o “ser” como presença ou ausência a partir da

---

<sup>16</sup> Embora excelente pesquisador, o talento de Merquior para a citação e seu autoalardeado rigor podam ser, por vezes, questionados. Por exemplo, quando desmente a teoria fonocêntrica do platonismo encaminhada por Derrida, citando o pensador Eric Havelock, em um texto de 1967, intitulado *Preface to Plato*, notamos a ausência desta obra em sua (tão bem cuidada) bibliografia. Estranhamos ainda que nenhuma obra de Platão também figure em sua bibliografia, já que o filósofo é citado em nada menos do que sete páginas de seu livro *De Praga a Paris* (MERQUIOR, 1990).

possibilidade de jogo, e não inversamente” (SANTIAGO, 1975, p. 53). Crítica política? Ou estética? Michel Maffesoli diz que há muito de teatral nos rituais políticos, mas o que se entende ainda hoje como discurso político se manifesta nos meandros da racionalidade, em oposição ao estético, que não demite a sedução, as imagens, o sentimento (MAFFESOLI, 1994, p. 32). Justamente com essa bela afirmação, gostaríamos de nos reportar ao quadro geral das obras de Derrida, apontando as questões que nos interessam, principalmente no diálogo com Heidegger.

Defendemos a ideia de que questões como jogo, acaso, indecidibilidade visam eliminar de vez os binômios metafísicos (via platonismo) e seus últimos resquícios. Derrida volta a Heidegger na polêmica da presença como origem (e, portanto, como centro). A crítica a Heidegger se alimenta desta rejeição e aproximação. *Gramatologia*, a primeira grande publicação de Derrida, junto com *A escritura e a diferença*, confirma a distinção fundamental entre a *phonè* e o *gramma* como determinação da história do ocidente. A falta demonstraria o privilégio da presença na história da metafísica. O signo grafado, a escritura, não podendo jamais se apresentar como presente, isto é, como presença do presente (o que é demonstrado pelo conceito de *différance*), não se alinha neste percurso ocidental. *A Gramatologia* é, assim, a “ciência do ‘arbitrário’ do signo” e se orienta “como crítica dos pressupostos linguísticos ou semiológicos que orientam o pensamento estruturalista” (SANTIAGO, 1975, p. 44). Instaurada a nova teoria, a obra derridiana transitará por uma gama de temas e conceitos polêmicos, a formar um complexo teórico dos mais fecundos na contemporaneidade. *A farmácia de Platão* daria prosseguimento a esse debate sobre a escritura em moldes clássico-eruditos; *A voz e o fenômeno* discutirá a fenomenologia de Husserl em relação, principalmente, ao problema do signo. Duas publicações, *Espectros de Marx* (1993) e *Limited Inc.* (1990) revelam um Derrida preocupado com a questão de uma nova ética (em *Espectros de Marx*), ao lado de uma proposta teórica anti-angloamericana dos *speech acts*.

Neste momento do artigo, na aproximação com o pensamento que em Derrida conclama a Heidegger, nos interessa investigar como esses efeitos particulares se dão. Essa tarefa não é fácil, já que o *corpus* teórico de Derrida se espraia, sem restrições nem regulações, por todo o conjunto do conhecimento de que pode e precisa dispor. Não raro, as presenças de Marx, Freud, Hegel, Husserl, Heidegger, Rousseau, Searle, Shakespeare, De Mann, Nietzsche, Blanchot, para ficarmos nos mais frequentemente abordados, formam um conjunto bastante problemático e complexo dentro do universo derridiano.

São esses momentos, é nessa escritura e em sua destinação que nossa argumentação se sustenta para promover vários “encontros”. Na crítica ao *logos*, à substância fônica, ao mecanismo da presença heideggeriana que permanece, segundo Derrida, cativo à época da *onto-teologia*, até chegar à *différance* como diferença fundamental, antimetafísica, *différance* como jogo, espaçamento, a obra de Derrida conclama o pensamento a questionar as bases (as de Derrida, as do próprio pensamento) da filosofia moderna frente à tradição.

### 2.1. *Logos*

Na própria definição de Derrida, o projeto da gramatologia “deve desconstruir tudo o que liga o conceito e as normas da cientificidade à onto-teologia, ao logocentrismo, ao fonologismo” (DERRIDA, 1927b, p. 44). Nesta divisão tripartidária, trataremos da questão do *logos*.

O que quer, enfim, a prática proposta em *Gramatologia*?

É necessário continuar e consolidar aquilo que, na prática científica, começou já a exceder o fechamento logocêntrico. É por isso que não há uma resposta simples para a questão de saber se a gramatologia é uma “ciência”. Eu diria numa palavra que ela inscreve e de-limita a ciência; deve fazer funcionar livre e rigorosamente na sua própria escrita as normas da ciência; mais uma vez, ela “marca” e ao mesmo tempo “alarga” o limite que encerra o campo da cientificidade clássica (DERRIDA, 1972b, p. 44).

Uma prática da distensão. O que se “marca”, se “alarga” e “distende”? Exceder o “fechamento logocêntrico”, prosseguir o que na ciência já se torna uma determinação, quer seja, a de libertar-se das “hipotecas metafísicas que pesam sobre sua definição e sobre o seu movimento desde a origem” (DERRIDA, 1972b, p. 44). A questão do *logos* vai se manifestar em toda a determinação derridiana de questionar a metafísica. Dentre outras incursões, a proposta de uma superação da tradição clássica do signo; a crítica a uma *onto-teologia* do sentido, na qual a face inteligível do signo permanece voltada para Deus e uma guinada conceitual que examine as condições de *escriturabilidade* ou textualidade da linguagem – desconstruindo a hierarquia da voz – vão mostrar que o imperialismo do *logos* se fortalece na destituição do significante no que diz respeito a seu papel fundamental na história do pensamento.

Portanto, a *Gramatologia*, a ciência (?) do *gramma*, quer romper, alargar as margens da cadeia metafísica determinada ao longo de seu percurso. Como não se coloca como ciência, mas como prática, a *Gramatologia* enfrenta alguns problemas:

De nunca poder definir a unidade do seu projeto e do seu objeto. De não poder escrever o discurso do seu método nem descrever os limites do seu campo. Por razões essenciais: a unidade de tudo o que se deixa visar hoje, através dos mais diversos conceitos da ciência e da escritura, está determinada em princípio, com maior ou menor segredo mas sempre, por uma época histórico-metafísica cuja “clausura” nos limitamos a entrever (DERRIDA, 1973, p. 06).

É certo que nesta “época histórico-metafísica” a sombra do *logos* remete à sombra do pai. A definição e a unidade do objeto da gramatologia apenas marcam e alargam os limites do sistema. Derrida não acredita que possamos “simplesmente” escapar à metafísica. Por isso, dentro do “sistema logocêntrico” deveremos colocar em prática essa atitude desconstrutora, que quer destronar o pai: “o bem (o pai, o sol, o capital) é, pois, a fonte oculta, iluminante e cegante, do *logos*” (DERRIDA, 1991b, p. 28). O recurso ao *logos* é o medo de ser cegado, como propõe Derrida na leitura do *Fedro*. A questão do pai faz parte de um sistema metafórico no discurso platônico, utilizado para acentuar a origem (SANTIAGO, 1975, p. 60) do *logos*, da escritura fonética. Esse atrelamento ao *logos* pressupõe um “valor”, uma “hierarquia”, o domínio de uma verdade pelo autor (pai) que vela uma verdade. Por isso, a escritura, em relação ao pai e, por extensão, ao *logos*, é um discurso “parricida” (SANTIAGO, 1975, p. 60), pois escrever é retirar-se; a escritura é emancipação porque o texto, ao engendrar seu pai, desloca a hierarquia logocêntrica, trazendo a subjetividade a um plano de equivalência.

Como nosso objetivo neste trajeto é concentrar as críticas de Derrida a Heidegger e compreender a natureza de suas articulações, o que foi dito neste capítulo é uma introdução ao que pretendemos concluir no capítulo sobre Heidegger. Não podemos, evidentemente, deixar de remeter ao *logos* como questão fundamental nem à questão da substância fônica com suas implicações. Passemos a ela.

## 2.2. *Phonè*

Desconstruir a noção clássica de signo. Um trabalho que levou Derrida ao questionamento de um percurso. De Platão a Husserl, a determinação metafísica se assenta no primado da voz. Mais ainda, a *phonè* se caracteriza como o privilégio da presença. No curso desta investigação, através de diversas épocas do pensamento, a leitura do *Fedro* vai mostrar que Platão procura “salvar a escritura como o melhor, o mais nobre jogo” (DERRIDA, 1991b, p. 11). Rastreado

este percurso em Rousseau e Saussure, chegando até Husserl, Derrida aponta um engodo: “Reconhecer a escritura na fala, isto é, a *diferência* e a ausência de fala é começar a pensar o engodo. Não há ética<sup>17</sup> sem presença 'do outro' mas também e, por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, *diferência*, escritura” (DERRIDA, 1973, p.171). Em *A farmácia de Platão*, ele novamente recorre a essa questão: “A ‘metáfora’ escritural intervém, pois, cada vez que a diferença e a relação são irredutíveis, cada vez que a alteridade introduz a determinação e põe um sistema em circulação” (DERRIDA, 1991b, p. 118). Pensar o primado da voz e desconstruí-lo a partir da leitura dos textos que formaram este princípio parece ser a tarefa à qual Derrida se lança. Assim, dirigindo-se a Saussure, critica a conservação da distinção rigorosa entre significante e significado (que é o próprio conceito de signo) com a qual Saussure pretende erigir a linguística. Nesta confusão entre significante e significado, o “significante parece apagar-se ou tornar-se transparente para deixar o conceito apresentar-se a si próprio, como aquilo que é, não remetendo para nada que não seja a sua presença” (DERRIDA, 1972b, p. 33). Por isso, ao propor o conceito mais geral de *gramma*, Derrida defende a ideia de que “não há nada, nem nos elementos nem no sistema, que esteja simplesmente presente ou ausente num lugar. Há apenas, de parte a parte, diferenças e marcas” (DERRIDA, 1972b, p. 36)<sup>18</sup>. Deste modo, Derrida conclui que não há, como a tradição clássica supõe, substância fônica antes da escrita. A ideia de signo, assim como a priorização da escrita sobre a fala – proposta da *Gramatologia* – não pressupõe uma reversão de expectativas (que se manteria atrelada, ainda, a uma história metafísica) e prioridades, mas uma maior atenção às condições de escriturabilidade ou textualização da linguagem. Para tanto, é preciso tentar desconstruir a hierarquia da voz sobre a escritura.

Em resumo: Derrida critica a crença de que existe um significado anterior que supervisiona o significante e é independente em sua idealidade. Como a produção de Derrida é extensa, nesse momento precisamos nos ater ao que, na leitura das relações com o pensamento heideggeriano, se coloca como fundamental. Por isso, nos aproximaremos de um texto difícil, no qual Derrida desconstrói o conceito de signo proposto pela fenomenologia de Husserl<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Já aqui, nestes escritos, de entre 1965 e 1967, Derrida alude ao problema da alteridade e da busca de um novo conceito de ética. A decisão de tratar mais especificamente da questão da ética já esboçada nestes escritos será preocupação crescente em sua obra.

<sup>18</sup> Trataremos da questão da diferença no último capítulo de nosso trabalho. Não nos alongaremos, por isso, na questão.

<sup>19</sup> Derrida, 1994. As citações a seguir, devido ao seu grande número, trarão apenas as páginas entre parênteses.

A questão central desta investigação gira em torno de uma possível dissimulação de pressuposições metafísicas em curso no pensamento husserliano: “o recurso da crítica fenomenológica é o próprio projeto metafísico em sua conclusão histórica e na pureza, apenas restaurada, de sua origem” (p. 11). Considerando o presente como última e radical justificação da idealidade, como a idealidade da realidade, o *telos* husserliano permanece comprometido com os aspectos *noemáticos* ou *eidéticos* da mundanidade em geral, aspectos esses atados ainda à questão da origem. Em outras palavras, o *telos* husserliano é o ser como presença. A linguagem, para Husserl, é o *medium* pelo qual se dará o jogo de presença e ausência. A voz, simulando e guardando a presença (p. 22), articula-se com a linguagem falada, que é “o arquivo dessa simulação” (p. 22). Assim sendo, a voz fenomenológica seria “essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si – a ouvir-se – na ausência do mundo” (p. 23), mas sempre atrelada ao conceito de “substância fônica” como primado da significação.

Derrida expressa ainda suas dúvidas quanto ao projeto husserliano, por conter uma confusão entre a expressão e o índice, a primeira erroneamente confundida como sinônimo de signo em geral (p. 25). Se “por essência, não pode haver signo sem significação, significante sem significado” (p. 25), Derrida vai apontar um problema de tradução – *Bedeutung* como *significação* – como portador de um equívoco. *Bedeutung* corresponderia ao inglês *meaning*, isto é, *o que querem dizer*, ou mais vulgarmente, o significado do que se pretende dizer. A *Bedeuten*, em contrapartida, corresponderia ao verbo em inglês *to mean*, ou *querer-dizer*. Desfeita a confusão, é a análise da “pureza expressiva e lógica da *Bedeutung*” que Husserl, segundo Derrida, quer retomar como possibilidade do *logos*. É justamente esta ligação (problemática como se verá) da fala ou da substância fônica, atrelados a um significado – que permanece transcendental em Husserl – que se apresenta como problema e “confirma também a metafísica clássica da presença e marca a filiação da fenomenologia à ontologia clássica” (p. 34). Husserl mantém-se cativo à redução fenomenológica da expressão ao índice (p. 35-39). Expressão, segundo Husserl, só tem sentido na voz, e na voz fenomenológica (p. 41), fruto de uma intenção voluntária (retorna a metafísica da presença).

Neste processo, Husserl recalca a tematização do outro – da alteridade – e do vivido pelo outro, que “só se torna manifesto para mim enquanto está imediatamente indicado por signos que comportam uma face física” (p. 47), atrelado ao *presente-a-si*, portanto. Ora, a metafísica husserliana destaca o aspecto objetivo da vivência, mas não especifica um sistema de diferenças



que dê conta da complexidade dos atos de comunicação. Como, por exemplo, na comunicação de si para si, onde nada se comunica, já que não há finalidade. Expondo as contradições de uma filosofia que se apóia na confiança suprema no *logos*, Derrida demonstra, assim, uma certa “prisão” husserliana no círculo metafísico:

(...) a partir do momento em que se admitiu que o discurso pertencia essencialmente à ordem da representação, a distinção entre discurso “efetivo” e representação de discurso se torna suspeita, quer o discurso seja puramente “expressivo”, quer esteja engajado em uma “comunicação” (p. 60).

O movimento da desconstrução precisa “retomar o que acontece nesse ‘dentro’ (interior da linguagem metafísica) quando o fechamento da metafísica começa a ser nomeado” (p. 61).

Faltaria a Husserl um “sentido da intuição originária” (p. 70) e da experiência da ausência e da inutilidade do signo (recordemos a questão do não-centro e da não-origem), da “não significação” como “princípio dos princípios” (p. 70). Contra uma ideia de interioridade absoluta, contido na ideia de uma “subjetividade absoluta” (ver nota 8, p. 15), Derrida quer ver na expressão uma diferença só possível pela “temporalização do sentido” (p. 96) que é, logo de saída, “espaçamento”, saída para fora de si do tempo, o fora-de-si como relação a si do tempo. Deste modo, a crítica ao “*telos*” husserliano como presença se une ao modo de ser da temporalidade como temporalização do sentido (já se ouve os ecos do que se anuncia em *Sein und Zeit?*).

Derrida constata que a “redução fenomenológica é um palco” (p. 97). Invertendo a proposição husserliana, a indicação aparece como escritura, *suplementaridade*, que é a “diferença”, “operação do diferir” que “retarda a presença”, e a submete “à divisão e ao prazo originário” (p. 99). O conceito de suplementaridade originária quer, além de propor a não-plenitude da presença, designar uma estrutura de substituições que pertenceria a todo signo em geral, a “coisa que se esquia sempre” (p. 117).

Nesta leitura passo a passo, parafraseando o texto derridiano, procuramos mostrar a determinação de seu pensamento em obstruir os 'vícios' metafísicos em um autor que, reconhece Derrida, encerra um momento da metafísica. Está pronto, desde agora, o projeto de crítica a Heidegger, a mais demolidora e radical dentro do projeto derridiano.

### 2.3. Heidegger

A crítica contundente a Husserl, ponto a ponto, linha a linha, visa a atingir um alvo: o último momento do pensamento metafísico, o autor do maior e mais problemático tratado filosófico da modernidade, a grande figura do pai: Heidegger. Em relação ao filósofo alemão, o discurso derridiano é “parricida” e, como bem resume Ernest Behler: “Derrida is the most intensive critic of Heidegger”, chegando mesmo, no rastro dos textos heideggerianos, a apontar insuspeitas conexões de Heidegger com o nazismo (BEHLER, 1991, p. 46). Prosseguindo, Behler mostra que Heidegger permanece “regressivo” aos olhos de Derrida, para quem “we face the task of pushing further, into the realm of “différance”, which “by itself would be more originary than the ontic–ontological difference posited by Heidegger” (BEHLER, 1991, p. 64). A própria conceituação de um SER riscado é, para Derrida, o inscrito final de uma época e, ao mesmo tempo, o escrito primordial, inaugural. Atávico.

Se a desconstrução do *telos* husserliano se presta a desconstruir de passagem a própria ideia de uma presença como a questão do significado do ser, esses conceitos passam pela questão da linguagem (que para Heidegger é a morada do ser). Indo mais longe, Derrida quer que se tenha a noção exata de que há uma certa “monstruosidade” (o termo é de Derrida) latente no pensamento heideggeriano, cujas marcas ele rastreia radicalmente. É nesse ponto que queremos nos ater, para mostrar que o confronto com Heidegger ultrapassa a questão conceitual da abstração filosófica, migrando para o terreno da ética.

Baseando-se principalmente no que Heidegger diz querer evitar (*vermeiden*), esquivar-se, Derrida traça um circuito de fugas e escamoteações do significado do *Geist* (espírito, mente, intelecto, fantasma, espectro etc.) e seus correlatos: *geistes*, *geistig*, *geistlich*, *gemut*. Basicamente, o que pretende Derrida com este rastreamento? Sumariamente, diremos que, do *Sein und Zeit* (1927) ao texto sobre o poeta Trakl (1953), no espaço de 25 anos, não se evita mais o *Geist* mas o *geistig* (o que se diz do *Geist*, o espiritual, o intelectual). Derrida insiste na ideia de que o *espírito* não é o tema ou a grande palavra de Heidegger. Por isso ele o evita. O que chama a atenção, pois para ele o pensamento do *Geist* e a diferença entre *geistig* e *geistlich* (espiritual, eclesiástico, clerical) decide “o próprio sentido do político como tal” (DERRIDA, 1990a, p. 13). O político, da forma como Heidegger (se) afirma e afirma seu pensamento: trajeto, o dardo heideggeriano.

Ora, de que forma essa *evitação* se consagra como pilar de um revelador pensamento político? A grande questão à qual Derrida consagra sua interpretação é a das “aspas”. Heidegger concentra sua determinação em questionar o sentido de *Fragen* (a própria questão da questão), a técnica, a animalidade e a *epocalidade*, quatro motivos recorrentes em seu pensamento. Neste traçado, o *eludido* da questão, isto é, o sentido do 'idioma espiritual' em Heidegger permanece na periferia de seu pensamento, como já se percebe em *Sein und Zeit*, todavia mantido em devida obscuridade como algo que não se deixa *coisificar*, isto é, algo pertencente à categoria das “não-coisas”. Essa “indiferença” heideggeriana se resume no tratamento que sua escrita confere ao “espírito”,<sup>20</sup> – entre aspas: “Assume-a, assim, sem assumi-la, evita-a, não a evitando” (DERRIDA, 1990a, p. 33). Artíficos de escrita que mostram que a mesma palavra é outra, a “lei das aspas”, como chama Derrida. Um gesto teatral que seria desfeito seis anos depois. Seria a hora do espírito? Mas como este se afirma? Por quê? E para quê? No “Discurso do reitorado”, quando se celebra o espírito, nos idos de 1933, anos mais tarde, o *Geist* deixaria de se vincular a uma tradução como *pneuma* ou *spiritus*, o que é interpretado por Derrida como um abandono da Grécia dos filósofos e dos Evangelhos: o *Geist* só se pensaria em alemão.

Da prudência e economia do sentido do *Geist* em *Sein und Zeit* ao purismo da interpretação e do sentido desta palavra como afirmação de certa *intraduzibilidade* da língua alemã, aflora o tema da “terra-e-sangue” (DERRIDA, 1990a, p. 46), cujas implicações políticas Derrida acentuará: na determinação e na vontade de essência do povo alemão; na estratégia de surpreender aquilo que parecemos controlar; na conclusão heideggeriana por uma “força espiritual” como uma axiomática característica da “alma” alemã. Por isso, Heidegger tem urgência em questionar a problemática do “mundo”. O que é o mundo?<sup>21</sup> Mundo é enquanto se *mundializa* ou *mundaniza*. Só o homem é pleno de mundo. O animal é incapaz de “dizer”. Rasura do nome, diz Derrida, “incapacidade do animal de dar nomes à coisa” (DERRIDA, 1990a, p. 65), uma limitação do animal. Essa tese, para Derrida, de caráter “mediano”, permanece teleológica, tradicional e dialética (DERRIDA, 1990a, p. 70):

Essas dificuldades, tal é pelo menos a proposta que eu submeto à discussão, não desapareceram nunca do discurso de Heidegger. Fazem pesar sobre o conjunto de seu

<sup>20</sup> De agora em diante utilizaremos a tradução do *Geist* como *espírito*.

<sup>21</sup> Já aludimos a essa questão anteriormente e não nos alongaremos aqui. As três teses heideggerianas referem-se ao *Weltlos* (sem mundo), *Weltarm* (pobre de mundo) e *Weltbildend* (formador de mundo) que correspondem ao mineral, animal e humano, respectivamente.

pensamento as consequências de uma grave hipoteca. E esta encontra sua maior concentração na obscuridade daquilo que Heidegger chama o espírito (DERRIDA, 1990a, p. 70).

A sombria constatação dessa escamoteação Derrida a estende ao percurso político-histórico trilhado por Heidegger. Em uma longa nota de pé de página, a qual reproduziremos, em parte, Derrida acentua as contradições em Heidegger:

Embora ele conteste os fatos ou as narrativas, frequentemente se acusa Heidegger de ter participado das perseguições de que Husserl foi vítima. E permanece pelo menos o fato, para além de toda a constatação possível, que ele apagou (não rasurou, desta vez, mas apagou) a dedicatória de *Sein und Zeit* a Husserl, para que o livro fosse reeditado, num gesto que reconstitui o apagar como uma inapagável, medíocre e odiosa rasura (...) A respeito do espírito e da Europa, porque este é aqui nosso único propósito, é preciso não esquecer o que certas “vítimas” escreveram e pensaram. E sempre em nome do espírito, Heidegger teria subscrito o que Husserl diz dos ciganos? Teria rejeitado os “não-arianos” para fora da Europa, como fez, contudo, quem se sabia “não-ariano” ele próprio, Husserl? E, se a resposta é “não”, é certo que seria por outras razões diversas destas que o afastariam do idealismo transcendental? O que ele fez ou escreveu é pior? Onde está o pior? – eis, talvez a questão do “espírito” (DERRIDA, 1990a, p. 75).

O espírito (conjunto em Heidegger), o eludido da questão, deve ser pensado também com relação à questão da ética: “temos alguma liberdade contra essa ameaçadora “conjuração”<sup>22</sup> das coisas?” (DERRIDA, 1990a, p. 76). Essa “conjuração” se estenderia ainda, no texto heideggeriano, à questão da diferença sexual, de cuja suspeita evitação devemos “desconfiar”: “Est il imprudent de se fier au silence apparent de Heidegger?” (DERRIDA, 1990b, p. 148). E, finalmente, fechando o círculo de investigações sobre o eludido da questão, Derrida evoca, no *Geschlecht II*, o sentido da problemática da “mão” em Heidegger. “Mão” como letra, agente, mas também como força, “monstruosidade”: “Porquoi ‘monstre’? Ce n’est pas pour rendre la chose pathétique, ni parce que nous sommes toujours près de quelque monstruese “unheimlichkeit” quand nous rôdons autour de la chose nationaliste et de la chose nommée *Geschlecht* (DERRIDA, 1990b, p. 182).

A questão da mão se desloca do sentido da *Vorhandenheit*, ou seja, do que está à mão, do que é dado, para a própria questão do *Hand-Werk* (leia-se “força” de trabalho ou técnica) e da política como “une chose à part” (DERRIDA, 1990b, p. 191), “une substance à part entière et

---

<sup>22</sup> Tema que será a questão central dos *Espectros de Marx*, em que a ideia de uma nova ética planetária e um novo conceito de justiça são tratados por Derrida na proposta de uma nova Internacional, cuja possibilidade passa por uma reavaliação do pensamento de Marx.

quasiment séparable” (DERRIDA, 1990b, p. 191). O texto “La main de Heidegger” retoma o “modesto” (nas palavras de Derrida) ensaio “Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique”, escritos que aparecem durante o mesmo período (*Do espírito* é de 1987) e, de certa forma, encerram tematizações específicas e complementares sobre a questão do “espírito”, do mundo e do ser-no-mundo. A questão das aspas é a questão de uma estratégia. Da mão. Da ocultação. Do inaudito. “A mão calcula depressa”. *Vorhandenheit*: “Em silêncio, ela maquina, pretensamente sem máquina, a alternância de um “fort/da”, a aparição, súbita, depois o aparecimento dessas pequenas formas afônicas que dizem e mudam tudo, segundo mostremos ou ocultemos” (DERRIDA, 1990a, p. 83). O jogo de Heidegger: retirar as aspas do espírito, no momento em que retoma, sob a ética de uma pureza germânica, conceitos de raça (*Geschlecht*), língua e dom, doação. O *ser-simplesmente-dado*, o que se coloca à mão: determinação de um povo, messianismo, centralizado no eixo greco-alemão: “O alemão é, pois, a única língua, no fim das contas e de tudo, que pode nomear essa excelência máxima ou superlativa (*geistige*) que ela só partilha, em suma, até certo ponto, com o grego” (DERRIDA, 1990a, p. 88). O jogo de Derrida: desconstruir essa “dialética” que ronda o “constructo” heideggeriano na resposta ao que seja o espírito, descentrando a unidade e essência da *pre-sença* na enumeração das rasuras que Heidegger promove: a retirada, o apagamento, a evitação, a conjuração, o obscurecimento – *vermeiden*, o que se evita, o que se quer ou precisa evitar. Na última instância de seu percurso, a ideia de espírito como reunião (*Versammlung*) sobredetermina, em Heidegger, todas as injunções do pensar como “pensamento acerca do mundo”, a saber: mundo do espírito. E é assim que desce a cortina derridiana sobre o palco heideggeriano:

Trata-se de “eventos” passados, presentes e vindouros, de uma composição de forças e de discursos que parecem entregar-se a uma guerra sem perdão (por exemplo, de 1933 a nossos dias). Trata-se de um programa e de uma combinatória cujo poder permanece abissal. Rigorosamente, não inocenta nenhum dos discursos que assim podem permutar seu poder. Não deixa o lugar livre para nenhuma instância arbitral. O nazismo não nasceu no deserto. Sabemos bem disso, mas é preciso lembrá-lo sempre. E mesmo que, longe de todo o deserto, tivesse crescido como cogumelo no silêncio de uma floresta europeia, o teria feito à sombra das grandes árvores, no abrigo de seu silêncio ou de sua indiferença, mas no mesmo solo. Por razões essenciais, a apresentação desafia o espaço do quadro. Na sua taxinomia frondosa, carregariam nome de religiões, de filosofias, de regimes políticos, de estruturas econômicas, de instituições religiosas ou acadêmicas. Em suma, o que se chama confusamente cultura ou mundo do espírito (DERRIDA, 1990a, p. 139).

### 3. Heidegger e Derrida

Na impossibilidade do ponto final e da conclusão, resta a avaliação de um certo percurso. Falar do percurso é interrogar o caminho, lembrar do que se deixou pelo caminho durante a caminhada. A caminhada heideggeriana: o caminho do campo. Falamos dessa jornada, que se confunde com a viagem do pensamento ocidental. Na origem, a questão da questão. O originário. Sob esta sombra, inúmeros e, por vezes, sombrios atalhos e curvas sinuosas lançam uma dúvida que se alimenta no silêncio, no eludido da questão: seria a construção heideggeriana um momento privilegiado do fim último da metafísica, a última escrita metafísica e também a primeira? E, para além de toda constatação que a escritura vela e encobre, não brotaria deste silêncio uma insuspeita vinculação do pensamento heideggeriano com uma certa ideia de raça, destino, que nunca ousou dizer o nome, mas que permaneceu latente na “lei das aspas” que a história registraria como um documento de barbárie?

Provocar a discussão. Toda ideia contida no conceito de descentramento propõe uma provocação. Se não podemos escapar de uma determinação metafísica, previamente imposta pela língua, que caminhos, que não os de dentro do sistema metafísico, nos conduzirão a um desvio ao encontro da *différance*? Em sua meta, a desconstrução rejeita a ideia de origem e no curso dessa rejeição propõe um desmantelamento das categorias erguidas pelo pensamento metafísico. Não estaríamos, assim, rondando a proposição heideggeriana? Derrida reconhece que sim, mas como todo o pensamento está contaminado por um certo rastro metafísico, que mesmo nas mais insuspeitas tentativas de desconstrução insinua seu poder e sua saúde de ferro, a estratégia de mostrar essas contradições, esses lugares comuns, se vê contida em um campo de batalha sem fim. Desmontar o aparato metafísico é tarefa que talvez não se concluirá jamais (sentença derridiana). Então, é isso o que pretende esse esteta do “infindável desmonte”, ao mostrar que, mesmo na radical proposição heideggeriana essa determinação metafísica diz bem alto: presente! *Pre-sença*: o risco do ser, o ser riscado no risco de uma época que a história registrará como um momento culminante da barbárie, mas que promulgou também a urgência do salto.

O lance do sujeito. O sujeito lançado se produziria, reconheceria e comporia no lance. Sua reviravolta, diz Heidegger. Como o pensamento, cuja destinação se dará, certamente, no questionamento de um certo percurso – o da metafísica, repetiremos – cujos desdobramentos procuramos mostrar aqui, no embate filosófico entre a contribuição heideggeriana e o que

Derrida chama de desconstrução da metafísica da *pre-sença*, uma introdução, apenas, um caminho. E não é pelo caminho, no que se deixa para trás ao caminhar que encontramos rastros, marcas, indicações? Voltemos, portanto, sempre, desde já, a trilhar pela floresta heideggeriana, pelo mundo da escritura que se abre como proposta de superação das dicotomias instauradas. *Decisão* radical: tarefa sem fim, mas que proclama sua necessidade, se confunde com a própria sobrevivência do pensamento filosófico. E eu acrescentaria, do pensamento enquanto tal.

### **Bibliografia:**

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Obra Completa*: vol I. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1986, p. 976.

ATTRIDGE, Derek. Introduction. In : *Jacques Derrida: acts of literature*. New York & London: Routledge, 1992, p. 01-29.

AXELOS, Kostas. *Horizons du monde*. Paris: Editions de Minuit, 1974, p. 33-52 / 75-84.

BEHLER, Ernest. *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*. California: Stanford University Press, 1991, p. 35-76.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1992.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

DERRIDA, Jacques. Escritura, signo e jogo no discurso das ciências humanas. In: MACKSEY, Richard; Donato, Eugênio (orgs). *A controvérsia estruturalista*. São Paulo: Cultrix, 1972a, p. 260-284.

- - - - . Semiólogia e gramatologia: diálogo com Júlia Kristeva. In : *Posições*, 72. Lisboa: Plátano Editora, 1972b.

- - - - . *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

- - - - . *Do espírito*. Campinas, SP: Papyrus, 1990a.

- - - - . *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion, 1990b, p. 145-222.

- - - - . *Limited Inc*. Campinas, SP: Papyrus, 1991a.

- . *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991b.
- . *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991c.
- . *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- . *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 97-162.
- HAAR, Michel. *L'Oeuvre d'art: essai sur l'ontologie des ouvres*. Paris: Hatier, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 4. ed. Lisboa: Guimaráes, 1987.
- . *Ser e tempo: parte I*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989a.
- . *Ser e tempo: parte II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989b.
- . *Langue de tradition et langue technique*. Paris: Editions Lebeer-Hossmann, 1990.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar: vol. I*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- . *Aprendendo a pensar: vol. II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- MALLARMÉ, Stéphane. Poesias (1864-1895). In: Campos, Haroldo (org.). *Mallarmé*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 47 (Coleção Signos, 2).
- MAFFESOLI, Michel. *Moderno x Pós-moderno*. Rio de Janeiro: UERJ; Departamento Cultural/SR-3, 1994, p. 19-38.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O estruturalismo dos pobres e outras questões*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 (Diagrama, n.2).
- . *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- PLATÃO. *Fedro*. 4. ed. Lisboa: Guimaráes, 1989a.
- . *O banquete*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b.



PORTELLA, Eduardo. *Teoria da comunicação literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SAID, Edward. *The world, the text and the critic*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983, p. 111-139.

SANTIAGO, Silviano. Desconstrução e descentramento. In: *Tempo Brasileiro*, (41): 76-97. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

----- . *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

### **Derrida and Heidegger: deconstructive strategies**

Paulo César Silva de Oliveira

Universidade Iguazu

**Abstract:** This paper aims at a dialogue between derridian thinking regarding heideggerian opening on the basis of the deconstructive thinking of the metaphysical foregroundings concerning Western thought. Therefore, a critical path will be outlined so as to establish the proposed dialogue between Heidegger and Derrida's works, a fundamental line of thought that enables us to understand the processes used by Derrida to unveil and deconstruct the Western metaphysical tradition.

**Key-words:** Contemporary philosophy. Thinking. Deconstruction. Metaphysics.